

LO NUEVO EN EL MUNDO:
LA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT

María Cecilia Sánchez González

MARÍA CECILIA SÁNCHEZ GONZÁLEZ

Licenciada en Filosofía y Doctora en Literatura y Filosofía. Profesora titular media jornada de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

LO NUEVO EN EL MUNDO: LA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT

LA CONMOCIÓN DE LAS ENTRAÑAS

Desde el punto de vista de las culturas patriarcales, el cuerpo de las mujeres ha sido incluido en el *campo fantasmático* de un tipo de *materialidad* de carácter *potencial* o *mater*. En especial, se lo ha resaltado desde una *teleología natural*, es decir, mediante un *para qué* que ata a las mujeres a un *cuerpo animal* regido por la reproducción de la vida. Un modelo naturalista como este desconoce la vinculación del cuerpo con el mundo y lo jerarquiza de acuerdo a las *funciones* que ejerce, además de convertir los cuerpos de las mujeres en depósitos de traumatismos y de violencias.

La *materialidad* entendida como pura *pasividad*, también opera en el discurso de Marx y de los economistas actuales cuando aprecian a la *materia prima* como el paso de un estado *natural* (como recurso) a uno *social* que, por intermedio de una *praxis*, le entrega una *significación externa* a la *materia* (o forma mercantil). Actualmente, la *materialidad* y la *maternidad*, concebidas como *hyle* o *matriz*, es objeto de variadas genealogías críticas por parte de Kristeva, Irigaray, Butler, entre otras filósofas y escritoras.

Esta introducción acerca de la *concepción naturalista* de la *maternidad* es para poder aproximarme, por contraste, a la *significación existencialista* que le otorga Arendt a la *natalidad*. Antes de eso, es necesario contextualizar la opción existencial marcada por la valoración de la *apertura*, lo que me obliga a explicitar que Arendt no habla de la *madre* sino de *quien nace*.

Sin embargo, el uso existencialista del imaginario de la *maternidad* como *apertura* al *otro* es ambiguo. En algunos escritos de Lévinas, se puede leer la referencia al *cuerpo* de la *madre*. Cabe precisar que, tanto en Arendt como en Lévinas, esta aproximación pone en entredicho al *sujeto cartesiano* encerrado en sí mismo. La *apertura* al *otro*, ya sea en el *plano interpersonal* o bien en el *espacio público*, supone el cuestionamiento de la *identidad cartesiana* y de la *subjetividad moderna*¹. La radicalización de la *apertura* por parte de Lévinas apela al “ponerse en el lugar del otro”, uno de cuyos gestos es la “misericordia”. De acuerdo al punto de vista de Lévinas, el lenguaje hebreo hace patente el sentido de la misericordia en el término bíblico “*rakhamin*”, que contiene la palabra “*rekhem*” (traducida por “útero”), porque es una “emoción de las entrañas” (nota 6 del capítulo “Sin identidad”). La referencia a Lévinas y su énfasis por el *otro* permite un primer acercamiento a la singular apreciación de Arendt acerca de la *natalidad*.

1. Desde la fenomenología anterior a Arendt y Lévinas, la *apertura* se configura como *intencionalidad* de la *conciencia* (Husserl) o como *éxtasis* (Heidegger).

LA NATALIDAD Y EL NUEVO COMIENZO EN EL MUNDO

Hannah Arendt es una pensadora con una perspectiva difícil de clasificar porque vincula la *política* con los *acontecimientos* que *nacen* del entramado de las *acciones concertadas*. De modo equivalente a lo que entiende por *político*, su *pensamiento* y *escritura* también *nacen* de *acontecimientos epocales* y de lecturas que atienden a la *cita ocasional* de un libro, artículo o relato. Respecto de este estilo de lectura, Pierre Bouretz (2005) señala que Arendt aprende de Heidegger el arte de leer y citar, pero ella lo practica al modo de Walter Benjamin, prestándole atención “a cada citación fortuita” (pág. 53).

Esta adhesión por lo *imprevisible* explica por qué la obra de Arendt es un conjunto de investigaciones fechadas que exhiben sin pudor sus andamiajes. En virtud de este estilo, desdeña por completo el rótulo de *filósofa*, en especial porque desestima el filosofar que prescinde de las pasiones del cuerpo y de la pluralidad de los asuntos humanos. Como señala Agapito Maestre en el prólogo al libro de Paolo Flores (1995), “el concepto de espacio público arendtiano es el golpe más duro que ha recibido la filosofía de este siglo” (pág. 11). En relación a este tema, Flores cita a Merleau Ponty, un compañero generacional de Arendt, porque supo sintetizar su desaprobación a los filósofos cuando señala: “No es una increíble equivocación el que todos los filósofos o casi todos se hayan creído obligados a tener una política, cuando la política resulta de la práctica de la vida y escapa al entendimiento” (pág. 10).

Esta forma de presentar la adhesión de Arendt por lo *imprevisible* y el rechazo a los filósofos y científicos políticos que han intentado *controlar* o *estabilizar* la *política* mediante procedimientos *jurídicos* o *policiales*, me permite aproximarme a la valoración de su pensamiento por el enigmático concepto que apela a la “natalidad”.

¿Cuál es la procedencia del significado de la *natalidad* que Arendt puso en juego? Habría que aclarar que se trata de un concepto *contra-biológico*, pues corta las amarras con la “mera vida” de la biología cíclica de la especie (en donde ubica al embarazo) y remite específicamente a la *singularidad humana*². No obstante esta primera indicación que pone en escena la disposición *humana* del *recién nacido*, debe decirse que gran parte del valor simbólico de esta palabra proviene de la *natalidad femenina*, aunque resignificada como una condición *existencial* de la *política* correspondiente al *bios politikos* que, en su actuar, tiene el poder de hacer *nacer* lo *nuevo*. Uno de los lugares donde Arendt formula esta apreciación es en el primer capítulo de *La condición humana* (2001), en especial cuando considera la *natalidad* como la “condición más general de la existencia humana”, cuyo contorno abarca dos binomios: desde el lado de la *biología*, está el “nacimiento y la muerte”; desde el lado de la *política*, está el de “la natalidad y la mortalidad”.

Pero, ¿qué hace de la natalidad un acto político? Nada menos que porque es el acto que consiste en “el nuevo comienzo inherente al nacimiento”, experimentado cuando

2. Esta expresión la usa especialmente en *La condición humana* (1958). Este libro es publicado por primera vez en inglés bajo el título *The human condition* (1958); en francés el título varía a *La condition de l'homme moderne* (1961). Por mi parte, uso la edición española del año 2001.

“el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (pág. 23). Uno de los sinónimos que la autora usa como un equivalente a la *natalidad* es el “tomar la iniciativa”, inherente a todas las actividades humanas. Es curioso cómo la natalidad, en la visión de Arendt, significa lo contrario de la concepción naturalista de la maternidad femenina tipificada al comienzo. La *pasividad* del naturalismo se convierte en un *recomienzo* en Arendt, debido a que la *natalidad* es la *abertura* a una infinidad de posibilidades susceptibles de hacer surgir lo *nuevo* en el *mundo*. En este sentido, “el nacimiento de los individuos” expresa “el nuevo comienzo” de una cualidad siempre *inicial* que, como señala Abensour (2006) a propósito de esta palabra, hace que el “nacimiento” adquiera un “carácter divino” (pág. 124). De manera tal que la “ley de la mortalidad” queda “subordinada a la ley de la natalidad” (Ibíd.).

Sobre la base de este planteamiento es que Arendt ha sido considerada una *filósofa de la natalidad*. Con todo, la ley de la natalidad tiene una serie de efectos y de rupturas con la cultura occidental que opuso de modo *naturalista* el *nacimiento* a la *muerte*: dos extremos que contienen el *principio* y el *final* de la *vida*. Para Arendt, por esta vía no se puede alcanzar al *estatus* de lo *humano*, ya que debe incluirse el *mundo* en tanto que *temporalidad* y *durabilidad* de una *vida no biológica*. Al vincularse el *nacimiento* y la *muerte* con el *mundo* como *espacio de aparición*, recién puede hablarse de *seres humanos* con una *identidad biográfica* inscrita en el *bios* de la *vida plural* y no en el *zoé* de la *vida natural*, cuya característica es la de ser *servil* debido a su *encadenamiento* con el *no-mundo* de la necesidad privada.

De acuerdo a lo desarrollado hasta el momento, se comienza a dibujar, por así decirlo, lo que Arendt caracteriza como *vida política*. Para desarrollar este aspecto falta dar cuenta del *conflicto* que la autora mantiene con la *valoración filosófica* a la *metafísica de la muerte*.

LA APOLITICIDAD DE LA VIDA TEÓRICA

Miguel Abensour (2006) es uno de los comentaristas de Arendt que reflexiona en torno al porqué de su rechazo a la *filosofía política*. Me interesa tomar en cuenta la opinión de este autor, quien –a mi juicio– considera el pensamiento de la autora judía-alemana a partir de la clasificación que ella estableció para distinguir entre “filósofos” y “ciudadanos”. Como podrá advertirse, este ordenamiento es indicativo del profundo problema de Arendt con la *teoría* inscrita en los patrones y códigos de la filosofía tradicional, cuya figura emblemática es Platón. Posteriormente, quienes encarnan el ideal teórico rechazado por Arendt son los filósofos profesionales y los académicos, incluidos los científicos políticos.

El problema de Arendt con la teoría arranca de la jerarquización entre *doxa* o retórica y *episteme* o teoría. Según indica Abensour, uno de los marcos de fondo de la disputa con la teoría es el curso de Heidegger impartido en 1924, titulado “El Sofista”. Arendt asiste a este curso, pero critica la consideración del *bios theorikos* celebrada por Platón y la deslegitimación de la retórica o *doxa* de los sofistas. La réplica a Heidegger no es tan

evidente porque él tampoco defiende a Platón, aunque permanece ligado a la filosofía tradicional por su *reconocimiento* a la *muerte* y su condena a la existencia inauténtica.

Otro de los focos contextuales al que debe atenderse para comprender el problema de Arendt con la filosofía tradicional es al fenómeno del *totalitarismo* que ha convertido la cultura contemporánea en un *campo de ruinas*. Para la autora, la filosofía occidental es, de algún modo, *culpable* de la forma de aparición y del poder del totalitarismo. En una de las entrevistas a Arendt (citadas por Abensour) acusa a los filósofos de ser *hostiles* a la *política*, con la excepción de Sócrates y de Kant³.

¿Por qué criticó de modo tan vehemente a los filósofos? Para decirlo de inmediato, los filósofos son culpables de la *depreciación* de la *praxis* y de la *polis* cuando favorecen la *vida contemplativa*. El problema de la jerarquización entre *teoría* y *praxis* se explicita en la composición de *La condición humana* (1958) y de *La vida del espíritu* (1971); aunque –implícitamente– el problema que conlleva esta jerarquización atraviesa la mayoría de sus escritos.

Un autor a través del cual Arendt lee la descalificación a la *polis* y a la *praxis* es Pascal, para quien Platón y Aristóteles escriben acerca de la política con la intención de reglar un *hospital de locos*. Desde la perspectiva de Pascal, la ciudad de los hombres es *insensata* e *impura* como Babilonia. En el caso de Platón, el trauma que inaugura el problema del filósofo con la *polis* es la condena a muerte de Sócrates.

A favor de la *impureza* de la *polis*, Arendt privilegia a los *escritores* de la *política* (Maquiavelo o Montesquieu, entre otros) porque sus pensamientos se mantienen abiertos a las *eventualidades* de lo *nuevo* y a las *pasiones humanas*. Esta disponibilidad los distingue de los *filósofos* que propenden a sustraerse de los acontecimientos en virtud de su *óptica purista*. Desde esta suerte de *purificación* de la *teoría filosófica*, la política se concibe como una “fabricación” en *solitario*, antes que como “acción”, cuya condición es la “pluralidad” que *nace* como acción en el mundo (Arendt, 2001: 202).

LA NATALIDAD: EL NACER DEL QUIÉN Y DEL PENSAR

El filósofo se le aparece a Arendt como un *solitario* porque su *manera de vivir* consiste en *aprender a morir*. Esta es una de las verdades del *Fedón* de Platón, el diálogo que marca la historia de la filosofía que va de Platón a Heidegger. En Heidegger, la afinidad entre la *muerte* y la *filosofía* es formulada en *Ser y tiempo* como *anticipación*. La experiencia de la muerte es de importancia para el filósofo alemán porque libera la existencia humana de su inautenticidad. Para Arendt este es el gran problema de la filosofía, ya que al alejarse de los apetitos del cuerpo, el filósofo se aleja de los asuntos humanos, es decir, del *mundo*. De este modo, el filósofo se caracteriza por *tomar distancia* cuando piensa.

3. Kant es alabado por Arendt por su entusiasmo por la Revolución Francesa y por postular, en su concepción del juicio estético, la idea de “espectadores” y “opinantes” de una determinada escena. Lo que rescata Arendt de esta fórmula es la *praxis* del opinante y su sentido común.

Podría decirse que la victoria de la vida contemplativa por sobre la vida política es un anhelo del “hombre viril”: así nombra Arendt (2001) a quienes *miran* desde lo *alto* (pág. 292). En este caso, se refiere a la ciencia moderna, cuyo promotor es Descartes, para quien las fórmulas de la mente son más seguras que la engañosa sensorialidad proveniente de los sentidos. La *virilidad* contra la que reclama Arendt es la *distancia* que se toman los filósofos respecto de las *pasiones* que vienen del *cuerpo*⁴.

El modo en que Arendt plantea la oposición entre *alma* y *cuerpo* o entre *mente* y *sensorialidad*, *autenticidad* e *inautenticidad* es mediante la *natalidad*, cuyo valor reside en la *pluralidad* en vez de la *mortalidad*, que depende de la *soledad* para ejercer el oficio del pensar. De este modo, la *natalidad* queda del lado de los *asuntos políticos* y la *mortalidad* nos aleja del mundo de la temporalidad humana.

Sin embargo, a diferencia de la *muerte*, la *natalidad* no es un aprendizaje, es una *condición* que abre la vida humana a una infinidad de *posibilidades* o *nuevos comienzos* en un sentido que no es el de la biología. Se trata del *advenimiento*, del *inicio* del ser humano a la temporalidad del mundo, de la llegada de individuos únicos e irremplazables. Abensour llega a decir que con su apelación a la categoría de la *natalidad* Arendt descartó el estilo de pensamiento filosófico, de acuerdo a como se prefiguró desde Platón hasta Heidegger.

Asimismo, habría que decir que el *pensar* como tal llegó a ser significado por Arendt como un *testimonio* originado por *acontecimientos*. Lefort (2000) señala que el principal acontecimiento que lleva a Arendt a *pensar políticamente* es la victoria del nazismo en 1933. Ella evoca un día muy preciso, el 27 de febrero (día del incendio del Reichstag), como el momento en que *nace* como *pensadora política*. A propósito de este acontecimiento, Lefort cita sus palabras: “Fue para mí un shock inmediato, y a partir de aquel momento me sentí responsable” (pág. 133).

En este sentido, la *natalidad* no alude solo al individuo que *nace*, también el *pensar nace* cuando *vuelve a comenzar*. Lefort indica que el pensamiento se pone a prueba en relación al acontecimiento –o a los acontecimientos–, a diferencia del pensamiento que parece “nacer de la nada” (pág. 133).

Para terminar, cabría ligar esta *apertura* y permanente *recomienzo* en el mundo al ejercicio a del “quién” que, como temporalidad, comparece en el recinto de la esfera pública mediante *actos* y *palabras*. El “quién” es la pregunta existencial que Arendt recoge del pensamiento de San Agustín, en la medida en que para dejar de ser *número* o parte de la *multitud* debemos responder con actos y palabras la pregunta: ¿quién eres tú? En cambio, como fabricantes se tiende a la impotencia del “hombre fuerte” o “sobresaliente”, cuya debilidad se debe, según Arendt, a que no sabe *co-actuar* con sus semejantes.

Por mi parte, confirmo mi adhesión a este estilo de reflexión. Enaltezco esta forma de pensar que podría caracterizarse de *no fálica* porque no actúa desde lo *alto* al encontrarse en *diálogo* con otros opinantes y *nacer* con los *acontecimientos* que los incluye en

4. En relación al cuerpo, Arendt establece una demarcación entre el “quién” y el “qué”, dejando en *privado* todo lo que corresponde a la biología y a las necesidades vitales, no así las *pasiones* que pueden convertirse en discursos.

una *trama común*. Un gesto así subraya el *recomienzo* y desecha la *soledad* y la *distancia* que asume el pensamiento puramente académico y disciplinario. Es de lamentar que en Chile el estilo que viene desde lo *alto* se imponga en las universidades y en las escenas públicas que favorecen la palabra del *técnico* y del *especialista* antes que la del ciudadano/a que opina desde la *doxa*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris: Sens& Tonka éditeurs, 2006.
- Arendt, H., *La condición humana*, 2º ed., Barcelona: Paidós, 2001.
- *La vida del espíritu*, 3º ed., Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- Bouretz, P., “L’atelier d’un penseur”, en *Le magazine Littéraire. Hannah Arendt, Penser le monde d’aujourd’hui* (445): 56- sept, 2005.
- Flores, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, 2º ed., Madrid: Tecnos, 1996.
- Lefort, C., “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Birulés, F (compiladora), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, 1º ed., Barcelona: Gedisa, 2000, págs. 131-144.
- Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, 3º ed. en español, México: Siglo XXI, 2001.