

## 2. ACCIÓ I POLÍTICA

### LA VIDA DE LA POLÍTICA: ACCIÓN Y (BIO) POLÍTICA EN HANNAH ARENDT<sup>1</sup>

Fernando Bárcena

Universidad Complutense de Madrid  
España

«Todo lo que consolida el  
nacimiento es conocimiento»  
PASCAL QUIGNARD, *Vie Secrète*.

**ABSTRACT:** Hannah Arendt noted that it is much harder to put an end to totalitarian solutions than totalitarian regimes. The totalitarian solutions that modern democratic societies put into practice to solve the problems they themselves generate depend upon the prolongation of emergent totalitarian conditions. From this standpoint, if twentieth-century philosophical reflection – of which Arendt's work is a good example - were asked about the reasons for the failure of an entire cultural tradition, twenty-first-century philosophy may need to ask itself about the footsteps of the dynamics of potential totalitarian that have been inaugurated by totalitarian regimes. Thus, we believe that the issues political philosophy should now consider, through the category of totalitarianism, can be summarised in three crucial questions: the first concerns the type of relationship that has been established between *human life and political power*; the second involves the type of relationship between *reality*

---

<sup>1</sup> Este estudio se inscribe dentro de la línea de investigación «Procesos de modernización en la educación: el sistema educativo en el contexto de la edad secular y la cultura biopolítica», que un grupo de profesores llevamos a cabo como parte de nuestro proyecto investigador en el Grupo de Investigación Validado UCM-CAM sobre *Cultura Cívica y Políticas Educativas*, dirigido por Gonzalo Jover (Referencia: 930768). Este texto tiene su base en una intervención que tenía que haber realizado en junio de 2009, gracias a una invitación de la profesora Eugénia Vilela (Faculdade de Letras, Universidade de Porto, Portugal), pero que finalmente no pude presentar, en la *International Conference on «Biopolitics, Ethics, and Subjectivation. Questions of Modernity»*, organizada por la Universidad Chiao Tung, Taiwan y la Universidad de París VIII.

and *fiction* initiated as a result of the ideological and media-based power of totalitarian propaganda; and the third asks whether moral philosophy and theology, which have monopolised the debate over evil, continue to provide adequate intellectual tools for discerning between *good* and *evil*. This paper focuses on the first of these issues and attempts to explore several critical propositions related to *biopolitics* within the context of Hannah Arendt's thought. Rather than a comparative analysis between past history and present events, we will use some of Arendt's reflections to attempt to demonstrate what remains of the *old* (totalitarianism) under some forms of the *new* (biopolitics). From this perspective, it can be said that modern biopolitics today can be considered a *spectre of totalitarianism*..

**KEY WORDS:** *Action, Politics, Biopolitics, Arendt, Totalitarianism*

## Presentación

Toda vida humana -una existencia singular en el escenario del mundo- busca su propio camino, como los ríos su salida al mar. Cambios, metamorfosis y devenires son la consecuencia más lógica del propio hecho de existir en la finitud, de una vida que proviene de no se sabe dónde y conduce a la muerte. Entre el comienzo (*archein*) y el término (*pratein*) —los dos momentos centrales del actuar humano— la vida del ser humano en la tierra se puede entender como una especie de *Bildungsroman* que quizá ninguno de nosotros escribiremos de propia mano, porque nuestra historia será contada, al final, por otros. No es arriesgado decir, entonces, que todo aquello que nos acontezca, desde una enfermedad o una lesión hasta una persecución política, contribuye a hacer de nosotros un ser distinto del que éramos antes de que cada una de esas cosas nos ocurriera. Catherine Malabou explica esto en su breve ensayo *Ontologie de l'accident*, al señalar que como consecuencia de graves traumatismos —sean físicos, morales o simbólicos— nuestro camino vital se bifurca y un personaje nuevo aparece, un ser sin precedentes que cohabita con el antiguo y acaba por ocupar enteramente su lugar: un personaje del todo desconocido cuyo presente no proviene de ningún pasado y cuyo futuro carece de porvenir. Una *improvisación existencial absoluta* (Malabou, 2009, p. 9).

La historia del siglo XX cuenta con el desgraciado privilegio de producir esas identidades heridas, esas verdaderas «improvisaciones existenciales», a causa de políticas que, en vez de estar al servicio de la recomposición de una estructura amable del mundo, hicieron de él un lugar inhabitable para millones de seres humanos. Quienes nos han enseñado ese costado inmundado del mundo son los «mensajeros del infortunio» (*ein Bote des Unglücks*), según la acertada expresión de Brecht, entre los cuales Hannah Arendt se encuentra. Es sintomático que una pensadora como ella, discípula de Heidegger, escribiese en *La condición humana* algo que provocaría en el maestro un silencio más significativo aún: que aunque hemos de morir no hemos venido al sólo a esto, sino a iniciar algo nuevo. Para ella es fundamental la reconciliación con el mundo, lo que no implica olvidar lo ocurrido bajo los totalitarismos, sino la necesidad de iluminarlo con el pensamiento: «No conozco otra reconciliación que el pensamiento» (Arendt, 1995, p. 140), dijo en una ocasión Hannah Arendt en un debate sobre su pensamiento.

El rasgo esencial de la vida es que nada perdura. Nuestras producciones son bien características: cultura perentoria, producción masiva de objetos de deshecho, elaboración de temporalidades divergentes. Sin embargo, en política, como en otras esferas de la actividad humana, necesitamos algo que nos oriente, algo que nos coloque por encima de las confusiones del momento y que nos sostenga. Arendt insistía en que es la *natalidad*, la facultad para actuar, la que nos permite salvar al mundo de la ruina natural a la que está

destinada el mundo. Nacer es comenzar, y la acción humana —a diferencia de lo que denominó *labor* y *trabajo*— es la que nos permite ese nuevo inicio que toda acción entraña: «Cada nacimiento nuevo es como una garantía de la salvación en el mundo, es como una promesa de redención para aquellos que ya no son un comienzo» (Arendt, 2006, 200).

Como ha escrito Simona Forti, si la reflexión filosófica del siglo XX se preguntó por las razones del fracaso de toda una tradición cultural, la filosofía del siglo XXI tal vez deba preguntarse por las *huellas* de aquellas dinámicas potencialmente totalitarias que los regímenes totalitarios inauguraron y todavía permanecen. Las cuestiones que la reflexión política debería poder plantearse ahora, a través de la categoría del totalitarismo, pueden resumirse en las tres siguientes: a) La primera afecta a las formas de relación entre realidad y ficción iniciadas a consecuencia del poder ideológico y mediático de la propaganda totalitaria; b) La segunda plantea la duda acerca de si la filosofía moral y la teología, que han venido monopolizando la reflexión sobre el mal, siguen ofreciéndonos las herramientas intelectuales adecuadas para discernir entre el bien y el mal; y c) Y la tercera se refiere al tipo de relación que se ha establecido entre la vida humana y el poder político (Forti, 2008, 14). En este texto me voy a centrar en esta última cuestión. Más que un análisis comparativo entre la historia pasada y los acontecimientos presentes, lo que pretendo aquí es servirme de algunas reflexiones de Hannah Arendt, que ponen el acento en la relación entre la *acción* humana y la *política*, para intentar mostrar los *fantasmas* de lo viejo (el totalitarismo) bajo algunas formas de lo nuevo (la biopolítica). Su estudio sistemático de las actividades humanas básicas, y su análisis histórico de los cambios en las relaciones jerárquicas entre estas actividades (*labor*, *trabajo*, *acción*), tal y como las presenta en *La condición humana* resultan aquí particularmente iluminadoras.

Si es cierto lo que dijo Nietzsche, en el sentido de que el valor de la filosofía de un filósofo no reside en el *todo* de su edificio conceptual, sino en la primera piedra con que se construyó, entonces, el valor de la filosofía arendtiana reside en su piedra de toque, y esta se encuentra en la articulación de la categoría de la natalidad (Bárcena, 2006a). Me gustaría, en consecuencia, adentrarme en algunos elementos del pensamiento arendtiano en torno a la natalidad porque en ellos creo que se atisban las bases de una crítica de la condición biopolítica moderna, tal y como posteriormente Michel Foucault la analizaría en algunos de sus libros y cursos dictado en el Collège de France.

## 1. Ensayo. Mundo y pensamiento

Sabemos que Hannah Arendt jamás empleó la noción de «biopolítica», y que Foucault introdujo la noción de «biopoder» al final de *La voluntad de saber*, el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* casi veinte años después de la aparición de *La condición humana*. Al final de ese libro, Foucault escribe: «Habría que hablar de ‘biopolítica’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana [...] Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (Foucault, 2002, 173). En el curso que impartió en el Collège de France en 1977-78, bajo el título *Seguridad, territorio, población*, define la biopolítica como un «conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder;

en otras palabras [...] a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana» (Foucault, 2006, 15).

Tal y como fue analizada por Foucault, la biopolítica establece una alianza perversa entre la vida —entendida en su dimensión exclusivamente biológica— y la política. De esta alianza, que coloca en el centro de la tarea de la política, restringida a la actividad del Estado, a la vida del individuo como especie y de las poblaciones con el fin de administrarlas, gobernarlas y normalizarlas, se deduce la dimensión negativa del fenómeno biopolítico moderno. Para Arendt, existe también un nexo entre vida y política, pues señala que, desde los orígenes de la tradición política occidental, la justificación de la política se debe al hecho de que los hombres están vivos y son mortales. En este sentido, la política establece una alianza con la «necesidad». Sin embargo, en manos de la pura necesidad, como en brazos de la mera historia, el hombre, decía Arendt con frecuencia, no es nada. El sentido de la política reside en otro lado: *el sentido de la política es la libertad*. Libertad entendida como lo que surge en el espacio abierto *entre* los hombres que habitan el mundo. No basta con nacer en el mundo; hay que renacer en él: *experimentarlo*. En este sentido, la política tiene que ver, no exactamente con la vida, sino con el mundo, con su habitabilidad, durabilidad y transmisibilidad, o dicho en otros términos, con el impacto de la vida —de cada vida— en el mundo: con formas de hacer mundos viviendo una vida singular que se hace presente en él.

Ahora bien, es la experiencia de los modernos totalitarismos lo que generó, para Arendt, las «condiciones estrictamente contemporáneas del pensamiento», unas condiciones tales que obligan a practicar el pensamiento como una interrogación atenta del presente, o dicho con Foucault, de lo «actual». Es esta *atención al presente*, a lo *actual*, la que permite que podamos detectar a la condición biopolítica moderna como un espectro del totalitarismo. En *¿Qué es la política?*, su proyectado y nunca concluido libro de «Introducción a la política», al preguntarse si tiene la política todavía algún sentido responde que *el sentido de la política es la libertad*, y aclara: «Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho más radical que todavía amenaza ocasionar». En esta pregunta, como insiste la propia Arendt, resuenan dos experiencias. La primera es la siguiente: «La experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada —con la consecuencia de que no hay libertad ninguna» y el «inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político» (Arendt, 1997, p. 62). La experiencia específicamente moderna de los totalitarismos plantea la cuestión de si es todavía posible conciliar política y libertad, es decir, si la libertad comienza allí donde se da una genuina actividad política o si, por el contrario, arranca donde justamente aquella acaba. Es decir, ¿no existe libertad allí donde la «política» carece de final y límites? Si para los antiguos política y libertad eran idénticas, quizá los totalitarismos de este siglo han trastornado las cosas a tal punto que se vuelvan contradictorias y definitivamente irreconciliables. La segunda experiencia plantea, no ya el tema de la libertad, sino el de la *vida* misma, es decir, el de la existencia de la humanidad y el de la vida orgánica toda sobre la Tierra: «La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos» (Arendt, 1997, p. 62). En cualquier caso, Arendt es consciente

de que estas dos experiencias son las experiencias fundamentales de nuestra época, de modo que «si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro» (Arendt, 1997, p. 63). Ambos elementos hacen dudar de si bajo las condiciones modernas la política y la conservación de la vida son compatibles.

Esto es lo que escribía Arendt a finales de la década de los años cincuenta. Unos años después, se confirmaba en sus propios planteamientos al escribir en *Entre el pasado y el futuro* lo siguiente: «Mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrado indicador exclusivo que determina el rumbo» (Arendt, 1996, p. 20). Al poner en el centro de la actividad política y del Estado la vida humana —reducida a su mera dimensión biológica—, acaso la biopolítica moderna no hace otra cosa que protegerse frente a la incertidumbre y la contingencia, de las que toda vida y actividad humanas son portadoras, imponiéndolas un *orden* que les es extraño. Así, cuando Hannah Arendt se pregunta en qué consiste la *singularidad* de lo político, su propósito no será otro que afirmar esa contingencia como garantía de una legítima *condición humana de la vida política*. Ella pensaba que la política no estaba destinada a la divinización del mundo, ni estaba autorizada para someter las contingencias de la acción política a la realidad idealizada de un modelo preestablecido. La misión de la política es contribuir a la humanización de un mundo común, y a garantizar las bases de su *transmisibilidad*. Volverlo habitable en condiciones de pluralidad y diferencia, lo que significa evitar tener que someterlo a constantes procesos de racionalización y normalización social, que es lo que la biopolítica precisamente hace.

Frente al impulso normalizador y el efecto de un pensamiento conformista que el orden social impone, Arendt opone el impulso del pensamiento, como algo distinto de la mera cognición. Al referirse al tipo de «ejercicios de reflexión política» que tiene en mente, señala en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro* que «se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos (aunque esos incidentes se mencionan sólo de manera ocasional) [...] Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca un ‘desprestigio’ [...] Me parece, y espero que el lector esté de acuerdo, que el ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios que tengo en mente» (Arendt, 1996, pp. 20-21). Este tipo de ejercicios de pensamiento no tienen como propósito «prescribir», es decir, orientarnos según reglas fijas en la actividad del pensar. «Su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades deben sustentar. Más aún, no pretender restablecer el hilo roto de la tradición» (Arendt, 1996, p. 20). Tenemos que aprender a pensar sin la *mediación* de la tradición, y esto significa que el pensamiento sólo puede contar ya con la *experiencia* de lo que acontece: El pensar es apertura a la experiencia, que es *la que da que pensar*. Para Arendt, como anota en su *Diario filosófico, pensar es vivir, y vivir es tener que pensar*. Y no hay pensamiento sin riesgo. Pensar, como vivir, es *exponerse*: «La necesidad de pensar sólo se puede satisfacer pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar “de nuevo”» (Arendt, 1996, p. 20).

Concebir el pensamiento como puro ensayo y tentativa de comprensión en la brecha abierta en el tiempo equivale, en primer lugar, a tener que darse cuenta de que todo pensar se despliega como «interrogación» más que como respuesta. Y, en segundo término, dado que la brecha del tiempo se erige como consecuencia de la ruptura de la tradición y sus mediaciones, es necesario reactualizar la condición admirativa original que es el acta de

nacimiento de todo filosofar (*thaumadzein* o admiración muda). Son necesarias tanto la *pregunta* como la *perplejidad*, o lo que es lo mismo, confrontarse y abrirse a un mundo, entendido como acontecimiento del propio pensamiento. Por eso es necesario juzgar, decidir y pensar de nuevo y lo nuevo. Hay una especie de voluntad de aproximación a la realidad como algo que tiene que ver, por supuesto, con un modo de estar máximamente presente en el presente. Pero esta voluntad se enfrenta, a menudo, a los secretos que esa realidad esconde, los cuales no se desvelan tan fácilmente. Podemos elegir una vida en el anonimato. Pero el deseo de no desaparecer engullidos por el absolutismo de la realidad y la fuerza contundente de los hechos es un rasgo humano, que adquiere una fuerza especial, sobre todo en aquellas situaciones donde ese “anonimato” no es el fruto de una elección sino el resultado de fuerzas inhumanas que anulan nuestro deseo de normalidad, nuestra aspiración a una norma que, paradójicamente, es la misma que nos expulsa hacia los márgenes.

## 2. Vida política

Arendt decía que el *ámbito público*, que se nutre de las acciones, las iniciativas y los gestos de los seres humanos que lo habitan, es un *espacio de aparición*. Este ámbito está habitado por los hombres, y es ese *entre* los hombres donde aparece la *pluralidad* como su principio definitorio. *Ahí*, nada ni nadie puede *ser* sin que alguien mire, sin *aparecer* ante los demás; y es *ahí* donde se multiplican las oportunidades para que cada uno pueda distinguirse, para que muestre *quién* es.

Para Arendt, la acción gobierna las tareas del *homo politicus*, y su espacio propicio es la esfera pública, muy distinta a la de lo social. La acción y la palabra nos permiten *hacernos presentes en nuestro presente*, es decir, en la realidad del espacio público. Ahora bien, toda acción supone un comienzo y un término, un inicio y una conclusión. Implica *aprender a comenzar y aprender a concluir*. La acción que uno empieza tiene su conclusión en un tiempo posterior al tiempo de quien inició el primer gesto. En este sentido, la acción (política), como expresión de la dimensión humana de todo actuar del hombre en el mundo, es lo *inapropiable*: nadie puede apropiarse del todo de la acción, porque actuar no es sólo comenzar sino terminar, es decir, llevar la acción *hacia su más allá*, hacer experiencia de la acción completa, cuyo término quien la inició seguramente no contemplará, como no verá Virgilio el Paraíso en la *Comedia* de Dante. Sólo el historiador -un narrador, por ejemplo, como el de la película *Der Himmel über Berlin* (Cielo sobre Berlín) de Wim Wenders,— y el poeta pueden alcanzar a dar significado último a la acción. Toda acción (la política incluida) necesita, entonces, su poética propicia. Leamos las palabras del poeta-historiador *Homero*, en la película de Wenders: «Nadie ha logrado cantar la epopeya de la paz. ¿Qué le ocurre a la paz, que no puede seguir fascinando por mucho tiempo, que no se deja narrar apenas por nadie? ¿Debo renunciar ahora? Si renuncio, entonces...la humanidad perderá a su narrador. Y si alguna vez la humanidad pierde a su narrador, al mismo tiempo habrá perdido su infancia» (Palazón, 2000, p. 162).

La acción que Arendt explora es, tal vez, una acción que se nos ofrece como única posibilidad de reconciliación con un mundo imposible de ser comprendido (y pensado) si marginamos las condiciones contemporáneas que, para el pensar, el totalitarismo moderno impuso. Es, claro, una acción que viene de una guerra (la misma cuya ejecución se volvió *im-posible* para millones de seres humanos en los campos de exterminio) y que solicita nuestra imaginación horrorizada, así como cierta clase de reconciliación con un

mundo que busca la paz aludida por la voz en *off* del narrador de Wenders. El carácter novedoso que toda acción contiene en la esfera de lo público es el acontecimiento que rompe un marco, una estructura, una determinación. En su *Diario filosófico*, Arendt alude en parte a esta condición al escribir lo siguiente: «La moral se refiere a nuestra “conducta”; por tanto, de antemano es un concepto relativo a la sociedad y no una noción propiamente política. Toda moral fracasa tan pronto como comenzamos a *actuar*, o poner un comienzo. La moral nunca ha previsto este comienzo. Toda acción es amoral por definición». (Arendt, 2006, p. 504). La acción es la dimensión de lo imprevisto: grieta, fisura, pliegue, rugosidad.

Pero el análisis de la acción (como natalidad), en tanto que categoría estrictamente política, en Arendt anuncia no sólo las condiciones según las cuales en un mundo posttotalitario es posible la libertad entre los hombres. Al mismo tiempo, es la consecuencia lógica de un pensar que, siendo heterodoxo, no deja de presentar cierta continuidad. Después de su exploración en *Los orígenes del totalitarismo*, lo más coherente era avanzar un paso más y tratar de indagar los elementos que permiten preservar y habitar un mundo común. La cuestión, entonces, es, ¿cómo es posible el mantenimiento y el florecimiento de la vida bajo una visión política y pública del mundo? Me pregunto si el vínculo que liga *Los orígenes del totalitarismo* con *La condición humana* no es susceptible de una lectura en clave de cierta crítica del orden biopolítico. Sería entonces posible leer la primera obra como una reflexión que acentúa la dimensión más negativa de lo biopolítico, en el sentido de los estudios iniciados por Foucault mucho después, pero al mismo tiempo ofrecer una interpretación de la segunda como una tentativa que trataría de ofrecer una lectura positiva de la biopolítica, en el sentido de pensar una política que reconociera la singularidad y la pluralidad de los hombres, es decir, pensar un espacio propio de lo político no identificable a la administración del estado ni al imperio de lo social.

Para Arendt, como he señalado, la entrada de la cuestión de la «vida» en el mundo moderno coincide con la retirada de la política, o con el declive de la esfera pública, a causa del empuje de las actividades de la «labor» y el «trabajo». Según esto, según ha escrito Roberto Esposito (2006, p. 241), carecería de sentido la noción de *biopolítica* en el esquema de su pensamiento, ya que nunca podría darse una experiencia biopolítica si se considera a la misma actividad política como heterogénea con respecto a la vida (biológica), pues la política se sitúa en el punto de intersección entre ambas. En suma, según Arendt, si hay verdadera política no habría un espacio de sentido para la producción de la vida, y donde la materialidad de la vida se despliega, no puede configurarse algo parecido a la acción política. En última instancia, la política no tiene que ver con la vida, con una conducción de la vida, o dicho en otros términos, no habría algo así como una especie de *psicagogía política*, sino que tiene que ver con el mundo.

La política es *amor mundi*. Y el derrumbe de la política se opera en el momento en el que en el mundo moderno decae el sistema de valores conocidos a causa de la experiencia totalitaria. Arendt tiene claro que, bajo estas condiciones, lo que en primer término aparece como bien supremo es cierta configuración o representación de la *vida humana*: «[L]a Época Moderna siguió actuando bajo el supuesto de que la vida, y no el mundo, es el supremo bien del hombre» (Arendt, 1993, 342). Esta desventaja, sin embargo, nos proporcionó como beneficio, si así puede decirse, poder experimentar la *asimetría* como un valor. Tuvimos que aprender a ver la vida desde el ángulo de su quiebra, que en los campos de exterminio se tornó en una *vida superflua*. Pero, ¿cómo pensar esa vida y de qué vida se trata?

Podemos tratar de responder a esta pregunta haciendo un pequeño pero, en mi opinión, interesante desvío. En un reciente ensayo, el filósofo de la política Alain Brossat se ha referido a cierta «difficile généalogie du droit à la vie», en unos términos que me gustaría ahora resumir en lo central de su argumentación (Brossat, 2010, pp. 9-34). Como se sabe, en el «preámbulo» de la Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, aparecen un cierto número de expresiones que se instituyen como fundadoras de un cuerpo discursivo de derechos del hombre, reactivados después del desastre de la segunda guerra mundial. El texto comienza aludiendo a «la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana», y habla de los «derechos iguales e inalienables» de todos y cada uno, expresiones que pretenden enunciar una *nueva normatividad* que aspiran a definir un nuevo dominio de prescripciones que parten del reconocimiento del *valor de toda vida humana*; una normatividad que busca destituir todas las ideologías de raza, de selección, de jerarquización que definen la humanidad solamente como género o especie. Desde esta perspectiva, como Brossat comenta en su texto, se recusarán las categorías que reducen la humanidad del hombre a las condiciones accidentales de pertenencia y grupos pseudonaturales —razas, etnias— supuestamente homogéneos. La unidad axiológica primordial no sería, entonces, otro que la de *persona humana*, que será confrontada a cualquier discurso de racismo y de discriminación. En esta dirección, Roberto Esposito (2009) ha señalado que el valor universalmente concedido a la categoría de «persona» es un postulado indiscutible del debate contemporáneo, en razón del cual cabría entender el sustancial fracaso de los derechos humanos, esto es, «la fallida recomposición entre derecho y vida» (p. 15); un fracaso producido no «a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino *en razón* de esta» (p. 15).

La noción de *dignidad* (de la persona) es una noción jurídica y social de la que se deriva su significación moral. En el Derecho Romano, la dignidad refiere un estatus jurídico y social que, en un contexto de desigualdad natural, crea artificialmente una condición efectiva de pertenencia, haciendo literalmente «existir» a un individuo en su comunidad (*inter homines esse*). La dignidad consagra el estatus efectivamente humano del individuo, concediéndole derechos y capacidades políticas. Según Brossat, de acuerdo con esto, el preámbulo de la Declaración hace indistintas dos tradiciones heterogéneas: la del Derecho Romano, que liga la *dignidad* a la condición social, y la del Derecho Natural, que funda el derecho sobre el simple hecho de existir, de haber nacido. La consecuencia sería una mutua y recíproca producción de la vida por el derecho (tradición del Derecho Romano) y del derecho por la vida (tradición del Derecho Natural), volviéndose indisociable, entonces, el *programa biopolítico* de promoción e inmunización del viviente humano del *programa jurídico-político* de promoción del ciudadano en tanto que instituido por sus derechos inalienables. La *inmunidad* (noción relevante desde el punto de vista médico-biológico) y la *integridad* (que pertenece al vocabulario jurídico-político) devienen, así, categorías indiscernibles. De este modo, lejos de excluirse mutuamente derechos del hombre y derechos enmarcados biopolíticamente, sus destinos parecen estrechamente unidos en las sociedades contemporáneas. El artículo 3 de la Declaración señala: «Todo individuo tiene un *derecho a la vida*, a la libertad, a la seguridad de su persona» (subrayado mío), con lo que el derecho a la vida llega a formar parte integrante del cuerpo de los derechos del hombre, del mismo modo que los derechos del hombre pertenecen indisolublemente de toda política de la vida. Con ello, la vida humana llega a formar parte del juego de las decisiones políticas, reforzándose con ello tanto lo mejor como lo peor de una cultura biopolítica.

Es dentro de este contexto donde el pensamiento arendtiano acerca de la *singularidad de lo político* cobra cierta relevancia. Como he sugerido ya, el interés primordial de



Arendt por la «vida activa», por las condiciones de la acción política, y la presencia cívica —el ejercicio pleno de la ciudadanía— distingue claramente su singular percepción de los fenómenos totalitarios. Arendt concede un papel destacado al lazo que une las experiencias totalitarias (bajo las modalidades del nazismo y del estalinismo) con el paisaje posttotalitario, el mundo de «después de» en el que es preciso intentar definir las posibilidades de la acción en un mundo ya herido en el que, pese a todo, hay que habitar y con el que hay que reconciliarse de alguna forma. Al considerar los elementos totalitarios existentes en un mundo posttotalitario, inicialmente ella misma planteó la cuestión preguntándose ¿conducen estos elementos hacia el totalitarismo?, y no será sino a partir de la década de los años 50 —después de que la Unión Soviética repudiase el estalinismo y el macartismo fuese desacreditado—, que su enfoque progresa en otra dirección, sugiriendo que los elementos totalitarios no necesariamente cristalizan en un estado totalitario. Es en este punto donde se introduciría la tesis de que las soluciones totalitarias sobreviven a sus propios regímenes. Llega, entonces, a ser importante formular la cuestión de un modo más positivo: *¿Qué elementos pueden preservar la libertad o ayudar a la gente a ser más libre?* (Young-Bruehl, 2006, p. 79).

Esta pregunta por las condiciones de una actuar humano político, como garantía de la libertad de pensamiento y de acción, no margina, sino que lo incorpora en otro plano, la cuestión referente al sufrimiento social y político de los individuos. Más allá de una suerte de humanismo fácilmente compasivo —las «políticas del corazón» de las que habla Myriam Revault d'Allones (2008)—, se trataría, para Arendt, de no olvidar, a diferencia de lo que Rousseau pensaba, que el verdadero motor de la acción política no está en la virtud de la compasión, sino en el anhelo de justicia y solidaridad, porque «la historia nos enseña que no es en modo alguno natural que el espectáculo de la miseria mueva a los hombres a la piedad» (Arendt, 1988, p. 71). Sin duda, el hecho de que puedan hacernos daño, o de que otros puedan sufrir un mal, y de que nuestra vida dependa del capricho ajeno es una fuente de temor y sufrimiento. Es esta experiencia la que de inmediato nos lleva a idear *sistemas de protección* cuyo objetivo es «inmunizarnos» contra los peligros, reales o imaginarios. Estos sistemas no sólo afectan al aspecto material de nuestras vidas, sino también a nuestro sistema de valores. Su impacto es no sólo físico, sino de orden *simbólico*. En esos momentos la alternativa entre nuestras aspiraciones a mayores cotas de libertad se ven a menudo sacrificadas por nuestra apuesta por el valor *seguridad*, que parece hoy el dominante en muchas esferas de la actividad humana. Ante una amenaza, el miedo es lógico. Pero ¿puede vivirse una vida humana permanentemente expuesta al miedo? La pregunta es importante, pues no está claro que nuestros miedos se puedan erradicar a base de más violencia y más represalias contra nuestros enemigos, reales o imaginarios. Tal vez, si estamos dispuestos a detener la espiral de violencia y suprimir nuestros miedos debamos intentar crear una cultura cívica en la que el sufrimiento por la violencia repentina y por la pérdida, tanto como la represalia violenta, dejen de ser la norma de vida política, como ha señalado Judith Butler (2006).

### **3. La singularidad de lo político. Sentido, discontinuidad y libertad**

La reflexión filosófica de Arendt sobre la política se articula en torno a una doble preocupación. Por un lado, pensar lo político fuera de toda referencia a un absoluto, sea teológico o metafísico, natural o histórico; y, en segundo lugar, explorar el espacio que cubre la acción humana cuando se articula en torno al poder del puro comienzo. A

diferencia del pensamiento clásico, que buscó pensar el dominio político en su apertura a una totalidad ordenada y trascendente, las condiciones contemporáneas del pensamiento exigen intentar evitar la doble tentación de alienar lo político en el dominio de la totalidad o disolverlo en la esfera de lo social.

En este sentido, como dice Etienne Tassin (1999, p. 9), la reflexión de Arendt reencuentra el sentido de la acción política al margen de las condiciones fundadoras de un pensamiento político tal y como quedaron formuladas en la filosofía política platónica. La posición de Arendt al respecto no deja dudas: «Platón, el padre de la filosofía política de occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la *polis* y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo, sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos» (Arendt, 1997, pp. 80-81). Arendt, por tanto, se esfuerza en explorar la condición política de los hombres teniendo en cuenta la institución de un *mundo común*. Este mundo común expresa lo *profundo* del espacio político, y su filosofía se articula en tres planos esenciales: el de una hermenéutica política, el de una crítica a la modernidad y el de una exploración (antropológica) de la condición humana. Pero todo ello se sostiene en una tesis central, que ella enuncia en estos términos: «La actividad humana política central es la acción» (Arendt, 1997, p. 151). Y la condición de posibilidad de todo actuar humano es la *pluralidad*, o lo que es igual, la existencia de una esfera pública que abre espacios *entre* los hombres para que emerja la libertad como inicio o como comienzo. Para Arendt el proceso político guarda cierto paralelismo con la condición humana de dar a luz a los hijos, criarlos y luego dejarlos marchar. La *natalidad* es el término con el que ella describe el proceso de nacimiento, formación y separación en política. Ahora bien, esta noción no agota su significado en el hecho *biológico* del nacimiento, sino que es una noción con una fuerte carga expresiva y simbólica: nacer es aparecer e iniciar, y por tanto supone la experiencia de iniciar una nueva secuencia en la cadena de lo ya realizado.

La natalidad, pues, introduce la *discontinuidad* en el curso natural de las cosas. Implica un *acontecimiento*. Con la introducción de esta categoría de la «natalidad» en el panorama filosófico, Hannah Arendt contribuyó de forma significativa a una forma de filosofar que permanecería ya bajo el signo del *venir-al-mundo*, algo así como una *poética del comenzar* (Bárcena, 2005). Arendt no hace sino unirse a una tradición que estaba ya en parte establecida, pues la idea del «comienzo» estaba inscrita de lleno en el seno de la filosofía, que es una especialista en los comienzos —los llamados *a priori*, los fundamentos del conocimiento—, tal y como hizo, primero Kant, y después los neokantianos. El nacimiento, como máxima expresión de todo nuevo comienzo, no es nunca algo pasado, en el sentido de haber dejado de ser algo de algún modo presente en la existencia. Del mismo modo que en nuestra vida hay muchas pequeñas muertes —despedidas, rupturas de determinados vínculos, el envejecimiento—, también hay múltiples nacimientos o recomienzos; existir es un intento permanente de dar a nuestras vidas nuevos comienzos. Este volver a empezar puede designarse simplemente con la palabra *libertad*.

No deja de ser sorprendente que una pensadora como ella, cuya obra finaliza abruptamente con una celebración de la facultad de juzgar kantiana —capacidad bien característica de una edad madura—, jamás hubiese dejado de reflexionar sobre una noción que nos recuerda tanto la de infancia como es la de natalidad. Creo que esta paradoja la resuelve la misma Arendt en las conclusiones de la segunda parte de *La*

*vida del espíritu*. Al reconocer allí la vaguedad de su propio razonamiento acerca de la natalidad como capacidad para establecer nuevos comienzos, sostiene que estamos condenados a ser libres por el mero hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta o no la libertad o si nos aborrecen sus arbitrariedades: «Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o desechado apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad de juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres» (Arendt, 2002, p. 401).

Pero, en realidad, ¿qué significa esta experiencia de la natalidad cuando se habita en un mundo al que se llega con un destino ya prefigurado? Su libro sobre la romántica alemana *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* ofrece algunas pistas. Rahel Varnhagen, ni muy rica ni muy agraciada, pero sí sensible e inteligente, fue capaz de vivir su vida intensamente y de experimentarla como una *obra de arte*. Hizo de su buhardilla berlinesa un lugar de encuentro de escritores e intelectuales, y por su pequeño «salón berlinés» pasaron Friedrich Schlegel, los hermanos Humboldt, entre otros. Con esta biografía, referida a un periodo crucial de la asimilación de los judíos, Arendt pretendió poner de manifiesto, a través de Rahel, el drama que suponía el abandono de la identidad judía en beneficio de la asimilación social e intelectual, y la forma en que esta asimilación influye determinantemente en el destino individual de un ser humano. La alternativa no dejaba de ser dramática: o la asimilación como *parvenu*, a costa de perder la dignidad y de saber que uno sería considerado en realidad como un «parásito», o mantener la dignidad bajo la condición de *paria*. Rahel era una *Schlemihl*, una paria en todo salvo en la conciencia de la necesidad de rebelarse. Esta obra muestra la incipiente formación de Arendt en la tradición de la *Bildung* romántica, tanto como la dimensión poética de su estilo de pensamiento y de su escritura. La lucha trágica de Rahel contra su propio destino, el hecho de haber nacido judía -su fatalismo y un dolor cuya causa nunca logró identificar del todo-, muy pronto habrá de traducirse en un enfrentamiento contra sí misma, «pues no puede negar sin más el hecho de su existencia» (Arendt, 2000, p. 33)

Rahel *ha nacido* judía y por tanto no puede escaparse de lo que le ha sido concedido al nacer; su nacimiento como judía es un punto de partida incuestionable y, a la vez, un destino. Toda persona, al nacer, recibe algo de carácter contingente. Pero este carácter no tiene por qué condicionar hasta el punto de anular la capacidad de juicio y de pensar por uno mismo (*selbsdenken*). Nacemos a un mundo dado, a una trama de relaciones, a un cierto presente dentro del cual asumir la específica identidad —como judías, en el caso de Rahel y de Arendt—, permite configurar el mundo de una determinada manera. Podemos actuar, tomar una iniciativa, aparecer en el espacio público, pensar y reflexionar, configurar un mundo de posibilidades nuevas. En definitiva, si de lo que se trata es de no negar lo dado, renunciando a las fibras que nos constituyen, la única alternativa es *renacer*, actuar, aparecer en el mundo —sentir gratitud por lo dado, por el presente y la identidad como judía y vivir de acuerdo con esa condición de *paria*—, ser comprendida en la conversación, «pues las posibilidades de ser *otro* son infinitas. Una vez que hemos dicho no a nosotros mismos no hay elección; sólo hay una vía: ser siempre, en cualquier momento, otro. No afirmarse nunca, sino volverse escurridizo: serlo todo, menos uno mismo» (Arendt, 2000, pp. 33-34).

Rahel actúa; actúa en el escenario del mundo, y busca insistentemente adentrar el acontecimiento de su existencia en un discurso posible que lo diga. Por eso Arendt escribe esta biografía, para narrar su historia tal y como ella misma la hubiese contado. En esta obra aparecen ya, de modo incipiente, muchos de los conceptos con los que Arendt posteriormente trabajará. Pero lo más importante es que este libro funciona como una

especie de laboratorio donde Arendt, a través del ejemplo de la vida de Rahel, pareciera querer mostrar lo que significa actuar y vivir en el *teatro de la política*, en el escenario del mundo. A través de la vida de Rahel, para quien la judeidad es un dato de su nacimiento biológico, Arendt acabará mostrando que el nacimiento es algo más: la aparición de una novedad en el mundo, un *nuevo comienzo* ante los otros que afecta a la vida y permite transformar la existencia. El sentido de la natalidad comienza a perfilarse, entonces, al *narrar* la vida de otro (la de Rahel).

Aunque nunca desarrollada sistemáticamente, la noción de natalidad es clave en *La condición humana*, como se sabe. Este libro esboza una cierta *antropología de los límites* cuyo propósito es «una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias.» (Arendt, 1993, 18). Arendt se propone «pensar en lo que hacemos» y se pregunta si, bajo las condiciones de la modernidad, es todavía posible la acción política y si tiene algún sentido. El análisis de los orígenes de la modernidad que Arendt presenta en esta obra mantiene una relación estrecha, y se iluminan a su vez, en la estela de su obra precedente, *Los orígenes del totalitarismo*. Los elementos característicos de la modernidad se localizan en los elementos característicos del totalitarismo. Su enfoque le permite explorar los esquemas característicos del totalitarismo para comprender cómo la dominación total ha podido constituir el corazón del siglo XX y cómo la sociedad moderna no totalitaria pudo desplegar, a su vez, esquemas parecidos a los del totalitarismo. O dicho de otro modo: que el totalitarismo no pudo darse sino en el cuadro de la modernidad, bajo las mismas condiciones por ella creadas. Por eso, si el totalitarismo es una forma de dominación enteramente desconocida antes de la modernidad —un acontecimiento que carece de precedentes—, esto sólo puede significar que los elementos constitutivos de ésta se encuentran estrechamente ligados a la nueva estructura de poder inventada por la experiencia del totalitarismo. La transformación de la vida humana en *vida superflua*, dentro de los campos de concentración, tiene, así, su reflejo, su efecto de resonancia, en la moderna sociedad de masas: «El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas tienen de su superfluidad en una Tierra superpoblada» (Arendt, 1998, p. 554). Lo que, en definitiva, Arendt desarrolla en su libro es el tema de la «alienación del mundo», una de cuyas más significativas expresiones es la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida. Sólo si se sacrifica el mundo y la misma *mundanidad* del hombre, y sólo si la vida del hombre en la Tierra queda reducida a una mera *lucha por la supervivencia*, es decir, si la vida humana queda reducida a la mera vida del animal viviente, podrá entonces la actividad política aliarse con la vida, entendida ahora como mera *zoé*, como vida exclusivamente biológica, con el propósito de administrarla, gestionarla, o normalizarla. Es de esto de lo que habla Arendt; un tema netamente biopolítico, tal vez el tema central de lo que ella llamó «Mundo Moderno», «contra cuya condición contemporánea —dice— he escrito el presente libro» (Arendt, 1993, 18).

Arendt vincula principalmente la noción de natalidad al concepto de acción, y lo diferencia de lo que denomina «labor» y «trabajo», y sus condiciones de posibilidad son, respectivamente, la *pluralidad*, la *vida*, y la *mundanidad*. La *labor* es la actividad que se corresponde con el proceso biológico del cuerpo humano, y su condición esencial es la vida como entendida como *zoé*, la vida que hay que alimentar y nutrir. El *trabajo* es la actividad que se corresponde con lo no natural de la exigencia humana. Mediante el trabajo nos proporcionamos un artificial mundo de objetos y cosas, y su condición básica es la *mundanidad*. La labor define el imperio del *animal laborans*, y el trabajo el imperio del

*homo faber*. En el ámbito de la labor la «vida» define una vida desprovista de una *forma-de-vida* singular y concreta. Se trata de la vida como algo destinado a *sobrevivir*, lo que implica que en este ámbito nos aproximemos a la realidad como una fuente de recursos para la satisfacción de necesidades. Nuestra relación con la realidad, aquí, no está presidida como un deseo de *presencia en el mundo*, o como búsqueda de sentido, sino como mera satisfacción de necesidades. Esta vida del *animal laborans* se despliega en un *tiempo cíclico*, y es un mero *proceso* que carece, hablando en propiedad, de comienzo y fin, porque su fin es su propia *autopreservación*. En este sentido, la vida, en el sentido griego de *zoé*, es incapaz de *singularizar* una vida humana. Inscrita en la actividad de la labor, esa vida es la vida de *cualquiera*, no la vida de un *alguien*, de un *quién*: una vida que no da lugar a una biografía o a un relato. Una vida sin una *Bildungsroman*. Pero la vida no es solamente *zoé*. Los griegos usaban también la palabra *bíos* para referirse a ella. En este segundo sentido, toda vida es una *cualidad narrable*: la vida de un *quién*. Aquí la vida humana se despliega, como «acción», en una secuencia de acontecimientos *entre* el nacimiento y la muerte.

Debido a su intrínseca fragilidad, todo lo humano está llamado a una ruina que le es «natural». Hannah Arendt reconoce este rasgo de vulnerabilidad de la condición humana, aunque para ella el hombre encuentra su «salvación» en el simple hecho del nacimiento: «El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina ‘natural’ es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza antológicamente la facultad de la acción» (Arendt, 1995, p. 266). La natalidad está vinculada a la acción, y la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia. Su condición humana básica es la *pluralidad*. La acción se inscribe en esta esfera y es la condición esencial de toda vida política, cuya esencia es la libertad. Por insertarse en una esfera política definida por la pluralidad, donde todo sujeto que ve es visto al mismo tiempo, y donde ser y aparecer coinciden, la acción es siempre una acción *concertada*. Es en este punto donde se pueden destacar tres elementos principales de la vida como lo que nace (o comienza) y lo que termina (o concluye): *la experiencia del sentido*, *la experiencia discontinuidad* y *la experiencia de la libertad*.

a) *El sentido*. En primer lugar, Arendt insiste en que en la acción se muestra o se revela el *quién*, la identidad del agente que actúa: «La acción sin un nombre, un ‘quién’ ligado a ella, carece de significado, mientras que un obra de arte retiene su relevancia conozcamos o no el nombre del artista» (Arendt, 1995, 104). Como *siendo* en la acción, nunca podríamos quedar reducidos, entonces, a mera *función*. En un mundo estrictamente utilitario y funcional, todos los fines están forzados a tener corta duración. Todo es desechable e *instrumental*: medios para fines dados. En un mundo así puede haber fines, pero no sentido. Y una actividad puede perfectamente tener fines y objetivos y carecer absolutamente de sentido para quien la realiza. Esto es lo que vuelve *inhumana* una actividad, la ausencia de todo sentido, o el vernos obligados a que el sentido se disuelva en su mera funcionalidad. Conviene subrayar este punto: en la época moderna, donde fin y sentido se han confundido, o donde el sentido ha sido substituido por medios para fines dados, el sufrimiento del hombre es un sufrimiento que se deriva, no ya del acontecimiento en el que se inscribe su padecer —la singularidad de un padecimiento como acontecimiento del existir—, sino del hecho de tener que verse abandonado a él sin remisión y no poder resolverlo más que bajo un régimen de mera funcionalidad. A la pregunta, *¿quién eres tú?*, respondemos contando una historia, no describiendo nuestra función. Por eso la vida requiere de un mundo, y un mundo se habita poéticamente. Hacemos y creamos mundos de modo poético. El mundo no sólo significa, sino que en el mundo hacemos *sentido*.

b) *Discontinuidad*. En segundo lugar, a diferencia de la labor y del trabajo, la *acción* no se puede realizar en el aislamiento o la soledad. Es la actividad que requiere la presencia de los otros, y por eso su condición básica es la *pluralidad*. Y hablar de pluralidad es hablar de *alteridad*. Esta pluralidad es específicamente *la* condición de toda vida política: «El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico» (Arendt, 1993, p. 23). Es en este sentido en el que la natalidad entraña un «nacer a uno mismo» desde la *alteridad*: nacer a uno mismo es reactivar, actualizar, el momento original del nacimiento; es *llegar a ser* a partir de lo otro que nos antecede, de un proyecto de deseo que nos es anterior, de un tiempo-otro del que somos, a la vez, sus herederos y seres discontinuos. Arendt introduce en la relación intergeneracional la idea de la *discontinuidad* y una especie de temporalidad reversible en la que la iniciativa emana del recién llegado. Éste no repite sin más lo antiguo, sino que lo *aumenta* en su capacidad de nuevos comienzos. La autoridad aquí, como noción a pensar pedagógicamente, se revela, entonces, como una categoría del tiempo, no del espacio.

c) *La libertad*. Por último, esta capacidad para establecer «nuevos comienzos» tiene un extraño poder de *renovación* del mundo. Un «nuevo comienzo» equivale a una posibilidad de *transformación*: es un *acto de libertad*, como hemos señalado. Siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado e imprevisible, algo en último término inexplicable causalmente. Desde este punto de vista, la vida humana, inscrita en la libertad, implica relación: relación con los otros a la vez iguales y distintos de uno. Se actúa siempre con y ante otros, en un escenario de pluralidad y de alteridad. Esto es lo que define una forma libre de habitar el mundo. Actuando, hablando, mostrándonos en lo que hacemos, empezando y concluyendo, los hombres y las mujeres que habitamos el mundo y poblamos la tierra experimentamos el milagro de la libertad. Pero esta libertad no es mera *competencia*, pura habilidad o una *práctica adiestrada*. Tampoco es mera libertad de arbitrio. Es una cualidad política que surge en el *entre* sin el cual no hay esfera pública; en el «entre» del *inter homines esse*. En la esfera de un mundo definido utilitaria y funcionalmente, el hombre, laborante y productor de cosas siempre *sabe lo que hace*. De otro modo sería un incompetente, un inexperto. En cambio, en la esfera de un mundo definido por la experiencia de la natalidad, el hombre que actúa, mientras inicia una acción cuyo resultado trasciende su propio tiempo, *no sabe lo que hace*. Porque aquí «saber» no define una competencia, sino un *sentido* posible. El sentido siempre se muestra al final de la acción, frecuentemente cuando el agente que actuó ya no está. Lo que Arendt entiende por natalidad, entonces, que es la condición para la acción, es una figura del comienzo: lo que irrumpe intempestivamente. Y esta facultad del comienzo evoca la *infancia*, el «*infans*», que es «el que no habla». Desde ese fondo de nuestra condición de *infans* descubrimos que es posible escuchar al otro sin que a cada interlocución se tenga que responder en términos de un conocimiento preestablecido, algo que en nuestras escuelas constituye un imperativo pedagógico. El nacimiento es cierta *exposición* a lo exterior, es salida hacia lo abierto, como también lo es cualquier comienzo.

## Final

Como espero haber mostrado, la filosofía política arendtiana está gobernada por una *antropología de la visibilidad*, dentro de la cual el *espacio* constituye una categoría central para una articulación de la esfera pública. Al trabajar sobre los conceptos políticos, Arendt remite a espacios y lugares históricamente dados, procurando evitar el juego de las meras abstracciones especulativas. Para ella es fundamental que cada ser humano sea visto en su actuar, y es esencial que aparezca en sus actos y en sus palabras; en definitiva, que se muestre y que revele el *quién* que le sostiene en sus acciones. La experiencia de la *aparición en el mundo* es primordial, porque con cada nueva «aparición», mediante la acción y la palabra confirmamos nuestra originaria aparición en el mundo a través del nacimiento. Contrariamente a la tradición filosófica occidental, para la cual filosofar es *aprender a morir*, Arendt sitúa en el centro de la actividad y de la perplejidad del filósofo la *meditatio nascendi*, el *memento vivere: aprender a comenzar*. La piedra angular de su filosofía es la «natalidad», noción que descubre en Agustín de Hipona y que ya no la abandonará nunca. Esta es, sin duda, la gran aportación filosófica de Arendt.

Pero si el espacio es una categoría central en ella no lo es menos la categoría del *tiempo*. La acción, cuya condición ontológica de posibilidad es la natalidad -la aparición en el mundo- se inscribe de lleno en la *finitud* y en la temporalidad, y de ahí deriva su intrínseca fragilidad. Pero la filosofía de la finitud arendtiana no instaaura a la muerte como horizonte exclusivo, sino que se centra en la posibilidad de nuevos comienzos. Vivir, de acuerdo con ella, es hacer lo posible para que cada momento sea el primero, en vez del último. Vivir es exponerse y arriesgarse, pero existe, además de una infinita extrañeza por el acontecimiento llamado mundo, una constante confianza en las posibilidades del hombre cuando es capaz de actuar junto a otros hombres en un espacio plural de aparición. ¿Cuál es, entonces, la herencia del pensamiento arendtiano? Desde mi experiencia puramente personal como lector de su obra, tendría que decir que esta herencia se concreta en la fórmula *Amor Mundi*. Creo que Arendt pensó el mundo con belleza y grandeza. Pero una y otra derivan de lo que los hombres crean al iniciar nuevos comienzos. Su herencia es el recuerdo de que, aunque hemos de morir, hemos venido al mundo para establecer un nuevo inicio y confirmar el hecho biológico de nuestro nacimiento. Arendt no focalizó la dignidad de la persona en ninguno de los grandes conceptos que conforman el vocabulario de la tradición filosófica occidental —Conciencia, Razón, Absoluto—, pero se sirvió de ellos para pensarlos con grandeza, para ensancharlos y volverlos humanos. Su testamento filosófico, creo, consiste en recordarnos que el auténtico contenido de la vida —y toda vida tiene una dimensión política— no es otro que éste: la alegría y la gratificación de estar en compañía de otros, de actuar concertadamente y de aparecer en público para confirmar nuestra aparición en el mundo a través del nacimiento; en definitiva, insertarnos en el mundo, por la palabra y por la acción. Quizá sólo así nos encontremos con nosotros mismos para —distanciándonos del presente por un instante y pararnos a pensar— poder entenderlo mejor y reconciliarnos con el tiempo: para *amar al mundo*.

## Referencias

- ARENDE, H., 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 1995. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 1997. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 1998. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- ARENDE, H., 1996. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- ARENDE, H., 2000. *Rahel Varnhagen*. Barcelona: Lumen.
- ARENDE, H., 2002. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós
- ARENDE, H., 2005. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 2005. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARENDE, H., 2006. *Diario filosófico, 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- BÁRCENA, F., 2005. *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*, Barcelona, Herder.
- BÁRCENA, F., 2006a. *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- BÁRCENA, F., 2006b. *La sfinge muta. L'apprendimento del dolore dopo Auschwitz*. Troino: Città Aperta.
- BIRULÉS, F., 2007. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- BROSSAT, A., 1996. *L'épreuve du désastre. Le XX<sup>e</sup> siècle et les camps*. Paris :Albin Michel.
- BROSSAT, A. 2000 *L'animal démocratique. Notes sur la post-politique*, Tours, Farrago.
- BROSSAT, A. 2008 *La democracia inmunitaria*, Santiago de Chile, Palinodia
- BUTLER, J., 2006. *Vida precaria (El poder del duelo y la violencia)*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J., 2010. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona : Paidós.
- ESPOSITO, R., 2006. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- ESPOSITO, R., 2009. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- FORTI, S., 2008. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.
- FOUCAULT, M., 2002. *La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- FOUCAULT, M., 2003. *Hay que defender la sociedad*. Curso del Collège de France 1976. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M., 2006. *Seguridad, territorio, población*. Curso del Collège de France, 1977-1978. México: Fondo de Cultura Económica.
- LE BLANC, G., 2007. *Les maladies de l'homme normal*. Paris: Vrin.
- MALABOU, C., 2009. *Ontologie de l'accident*, Clamency : Léo Scheer.



- MOGIN, O. 1996 La réception d'Arendt en France. En *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, pp.7-14.
- PALAZÓN, A., 2000. *Wim Wenders. Fragmentos de un cine errático*. Valencia: Ediciones de la Mirada.
- REVAULT D'ALLONES, M., 1999. *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*. Paris : Aubier.
- REVAULT D'ALLONES, M., 2006. *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Paris: Éditions du Seuil.
- REVAULT D'ALLONES, M., 2008. *L'homme compassionnel*. Paris : Éditions du Seuil.
- TASSIN, E., 1999. *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris : Payot.