

LA CONSTRUCCIÓN DEL PRINCIPIO DE NATIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

FRANCISCO JAVIER HIGUERO

RESUMEN

El principio de natividad, tal como lo elabora y explica Arendt a lo largo de sus reflexiones filosóficas, no sólo consiste en la propuesta de un nuevo comienzo, sino también en la solución aportada ante la experiencia y la amenaza de totalitarismos sustentados por ideologías rígidas y aplastantes. El nuevo comienzo implica una ruptura y discontinuidad respecto a un orden existente anterior que resulta inaceptable en tanto en cuanto éste implica una preocupante ausencia de libertad. Es en el espacio público en donde se dan las condiciones precisas para un genuino ejercicio de esa libertad, dentro de un contexto en el que se reconoce la alteridad existencial de todos los seres humanos, valorándolos en sus propias diferencias inalienables. En tal espacio se lleva a cabo la acción política, alejada de cualquier tipo de daño propenso a ser infligido individual o colectivamente. No obstante, el refugio en lo más íntimo de la vida privada es considerado por Arendt como un recurso y una escapatoria, deficientes e inaceptables, sobre todo cuando se trata de ejercer e implementar la libertad que debe ser prolongadora del nuevo comienzo, reconocido por el principio de natividad. Si, de hecho, no se es libre, no sólo no se vive en un mundo que respete un atributo básico de la condición humana, sino que lo nuevo muy pronto dejaría de serlo, para acabar integrándose en un orden preexistente e impuesto, sin esperanza alguna y sin tampoco poseer la mínima apertura precisa para vislumbrar un cambio necesario. En contraste con tal falta de libertad, el principio de natividad implica un optimismo congénito, nunca abandonado y siempre defendido por Arendt, aun en circunstancias de extrema y grave adversidad.

ABSTRACT

The natality principle, as explained and developed by Hannah Arendt throughout her numerous philosophical reflections, consists not only of a proposal that favors a new beginning, but also of the solution offered to the real threats caused by totalitarisms supported and made possible by fixed and rigid ideologies. Natality is the new beginning inherent in birth that can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of starting something anew, that is, of acting freely and without real coercion in

a public space where political action is carried out collectively. The evils of totalitarisms could be avoided as long as individuals do not take refuge in their own private lives, abstracting themselves from the numerous risks and demands implied in political action. In such a space, freedom offers opportunities for new beginnings and creates the kind of optimism that Arendt never abandoned, even in circumstances filled with abundant and cruel adversities of all sorts. Therefore, the new beginning defended by this thinker projects a crucial discontinuity with a previous social order that is unacceptable due to a disturbing lack of freedom and respect toward the meaningful differences of individuals that happen to be, in fact, radically inalienable.

1. La amenaza inescapable del totalitarismo como punto de partida

Tal vez uno de los rasgos más sobresalientes del discurso argumentativo que atraviesa una y otra vez los escritos de Hannah Arendt sea su coherencia interna, independientemente de la falta de sistematicidad y del diverso énfasis puesto en algunas cuestiones durante diferentes momentos de su producción ensayística. A este respecto convendría adelantar que se encuentra en lo cierto Elena Martínez Rubio cuando en *Un pensamiento a la intemperie* afirma con cierta contundencia que el raciocinio seguido por Arendt a través de los años carece de saltos y fisuras, manteniéndose fiel a aspectos concretos evidenciados en corrientes de fenomenología, en unos casos, y de ontología, en otros, asociadas a lo expuesto teóricamente por filósofos tan notables como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers, al mismo tiempo que se reconocen influencias procedentes de Aristóteles, San Agustín y hasta del propio Immanuel Kant. De hecho no está de más apuntar que aparecen reiterativamente conceptos de estos filósofos en los escritos de Arendt que resultan ser imprescindibles para conocer su pensamiento sobre la realidad política y la adecuada comprensión de ésta, así como sobre su posible cambio modificador a través de la acción humana. Estos conceptos asoman y vuelven a hacer acto de presencia en los escritos de dicha pensadora de modo explícito, en algunas ocasiones, y como referentes insoslayables, en otras. En *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Anne Amiel ha señalado que se precisa leer y estudiar *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt para ver indicios presagiadores de lo que se esclarecerá, prolongándolo con sus correspondientes matizaciones de rigor, en escritos posteriores de esta pensadora. Como telón de fondo de la realidad social del totalitarismo tratada interdisciplinariamente, Arendt intenta formular el principio de natividad, consistente en la defensa de la solución proveniente de un nuevo comienzo.¹ Las páginas que siguen tienen como finalidad

¹ Aunque la orientación de los escritos de Arendt es explícitamente filosófica, sus reflexiones poseen un marcado carácter interdisciplinario.

exponer brevemente el desarrollo argumentativo utilizado por Arendt para llegar a dicha formulación, partiendo de la realidad inescapable del totalitarismo, convertido en inquietante amenaza a la pluralidad política y existencial propia de la convivencia humana.

Aunque los comentarios críticos de que han sido objeto los escritos de Arendt, a través de los años, en modo alguno pueden ser calificados de uniformes, habiendo recibido acusaciones de favorecer planteamientos anacrónicos o de falta de relevancia respecto al desarrollo de acontecimientos recientes en el mundo occidental, conviene no olvidar que el peligro de totalitarismo no está presentado en las reflexiones de esta pensadora como algo propio de un pasado ya superado, sino como una amenaza más o menos implícita de las sociedades contemporáneas, presuntamente democráticas, las cuales no se encuentran en absoluto inmunizadas frente a la masificación despolitizada, convertida en apoyo de movimientos totalitarios. Por consiguiente, se precisa dejar claramente establecido que Arendt no considera al totalitarismo como un acontecimiento anclado en el pasado muerto y extinguido, sino como el fenómeno por excelencia de la época y cuya cristalización inquietante procede de las grandes aglomeraciones humanas, opuestas fácticamente a todo lo que pueda ser visto como el genuino irrumpir de un nuevo comienzo. Si algunas aportaciones ensayísticas de José Ortega y Gasset, tales como las que se encuentran en el raciocinio discursivo de *España invertebrada*, *La rebelión de las masas* y hasta *La deshumanización del arte*, ya habían criticado con explicité incisiva la amenaza que suponía el comportamiento banal de las masas, Arendt se refiere, por un lado, a las mismas en tonos parecidos, pero aludiendo también a los efectos desastrosos producidos por ellas en la implantación de regímenes totalitarios. Sin embargo, y desde otra perspectiva, esta pensadora volverá a coincidir con Ortega al no poder olvidarse de que la amenaza sigue presente hasta en sociedades occidentales modernas.²

2. Promoción ineficaz del olvido en la sociedad de masas

Haciéndose deudora de lo argumentado por Walter Benjamin, Arendt en *La condición humana* se lamenta de que se siga existiendo como si se estuviera flotando en un tranquilizante olvido. Por desgracia, tal fenómeno es visto

² Se pueden establecer paralelismos y convergencias intertextuales no sólo en lo que se refiere al contenido conceptual, sino también hasta en lo concerniente al discurso ensayístico de Arendt y de Ortega. Las reflexiones de ambos filósofos contienen aires raciocinantes de familia que van mucho más allá de las meras coincidencias ocasionales.

como uno de los rasgos definitorios más notables de la sociedad de masas. Esta pensadora reconoce que el siglo XX es quizá el primero en el que el cambio por el cambio alcanza una velocidad que sobrepasa la de la transformación de sus habitantes, fomentando una significativa ausencia de memoria que, sin embargo, no resulta totalmente factible, ya que lo olvidado saldrá al encuentro de una u otra forma. Es cierto que los totalitarismos trataron por todos los medios a su alcance de excavar enormes agujeros donde sepultar no sólo hechos y sucesos, sino asimismo a sujetos agentes y a espectadores, susceptibles de poder dar testimonio de ellos. Sin embargo, quedó demostrada la inviabilidad de empresa tan ambiciosa. De hecho, los descalabros masivos del siglo XX siguen exigiendo a los supervivientes la rememoración a la que se refería Walter Benjamin en *Illuminations*, como demanda de los vivos a los muertos. Piensa Arendt que tanto el recuerdo del pasado como una adecuada comprensión de éste se encuentran ligados al presente, constituyéndose en el único modo de reparar las injusticias y evitar el completo extrañamiento del mundo, no identificándose con ningún vencedor, sino recuperando la memoria de las víctimas.³ Por otro lado, la supervivencia de los logros realizados en la denominada vida activa depende de su necesaria contextualización en una memoria no borrada, que ayude, de alguna forma, a aceptar la realidad o a reconciliarse con ella, aunque solamente en la medida en que ésta, en gran parte, haya sido construida por seres humanos y se componga, por tanto, de acontecimientos únicos y extraordinarios, no precisos ni imprescindibles u obedientes a ley o proceso superior alguno. Arendt, no obstante, reconoce que con mucha frecuencia las existencias humanas siguen transcurriendo en el olvido, el cual, por desgracia, se convierte en un factor presuntamente definitorio de las sociedades de masas. Ahora bien, resulta imposible vivir en un presente, olvidado del pasado, abriendo con gozo y satisfacción narcisista las nuevas páginas de la historia al futuro. Basándose en tal apreciación existencial irrefutable, Arendt advierte que, si se quieren preservar los acontecimientos de los efectos catastróficos producidos por una amnesia más o menos oportuna e intencionada, se hacen necesarios testigos que, ejercitados en la facultad del juicio, es decir, dotados de un sentido del gusto para descifrar lo bello y lo feo, lo ético y lo inmoral, así como capacitados para proteger lo particular de lo general y diferenciar entre lo habitual y lo nuevo, mantengan vivo el recuerdo y lo doten de validez universal. En dicha tarea cobra una relevante importancia el papel desempeñado por la historia, sobre todo considerando a ésta en su imprescind-

³ En *Mística y política y La razón de los vencidos*, Reyes Mate reivindica el papel ejercido por la memoria en beneficio de víctimas indefensas, sobre las que se han perpetrado injusticias multiseculares.

dible dimensión de narratividad. A tal efecto, se precisa señalar que no hay sabiduría vital, análisis, resultado o aforismo profundo que alcancen la fuerza y la presunta proyección semántica de una historia bien narrada, conforme acontece, por ejemplo, a lo largo de la prolífera producción literaria de José Jiménez Lozano, en donde abundan relatos convertidos en depositarios de una memoria intrahistórica, incapaz de poder ser eliminada.⁴ Si el sentido de la acción humana, según lo expuesto por Arendt en *La condición humana*, se encuentra en el mismo principio que la inspira y de la que jamás se aparta, la tarea del historiador, del narrador de relatos o del poeta consiste en desvelar o en sacar a la luz ese principio que se proyecta como ejemplo a salvar del olvido.

En gran medida los escritos de la pensadora aquí tratada aluden a su convencimiento fenomenológico de que la dotación de sentido posee como condición previa la perplejidad ante lo que aparece a la conciencia del sujeto reflexionante y que le permite a éste colocarse en un ámbito existencial libre de prejuicios y doctrinas, permaneciendo siempre consciente de lo inacabado de toda elaboración argumentacional del pasado. Ahora bien, y desde otra perspectiva complementaria, conviene tener en cuenta y no prescindir, en modo alguno, de la posición adoptada por quien relata lo acaecido. Dicho de otro modo, la incontaminación ideológica de este sujeto tal vez no sea totalmente factible, careciendo, por tanto, de validez los rasgos desencarnados y abstractos del sujeto ensimismado, con que comienza el raciocinio filosófico moderno René Descartes en *The Discourse on the Method and The Meditations*. Arendt, por otro lado, también puede mostrar su desacuerdo con el objetivo buscado por los últimos escritos fenomenológicos de Edmund Husserl, recopilados bajo el título de *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, al pretender acercarse a una realidad precategórica y previa a cualquier manipulación impuesta por conceptualizaciones reflexionantes o científicas. La pronunciada insistencia en el mencionado telón de fondo de la línea raciocinante de Arendt, cuya procedencia se encuentra instalada en la amenaza aniquiladora del totalitarismo, aleja la tarea discursiva de esta pensadora respecto a cualquier tipo de idealización abstracta, tanto si ésta se halla anclada en el origen del sujeto reflexionante o en el mundo de la vida, anterior a las argumentaciones impuestas, con independencia de su modalidad opresora concreta.

⁴ Acaso sea un denominador común de la narrativa de Jiménez Lozano la reivindicación anamnética de lo que el progreso moderno, en cualquiera de sus modalidades, bien sean éstas programadas meticulosamente o repletas de una gran irracionalidad, trata de borrar. Piénsese, por ejemplo, en relatos rebosantes de la perspicacia contestataria e incisiva ostentada en novelas de este escritor tales como *Teorema de Pitágoras* o *Las señoras*.

Las abstracciones, aunque pueden ser tranquilizantes y acomodaticias, se convierten en un obstáculo para llegar al conocimiento reivindicador y comprometido de la historia, que está formada por una multiplicidad de relatos ampliables indefinidamente y cuyos personajes no son portavoces de ningún espíritu del tiempo, sino contemporáneos y poseedores de las cualidades necesarias como para permanecer en todo momento atentos y despiertos. Por consiguiente, a Arendt le parece conveniente y necesario el recurso a una nueva narrativa que ayude a reencontrar la orientación perdida en el mundo y aporte un concepto moral de responsabilidad genuina por lo que los seres humanos han hecho en él. Expresado de otra forma, lo que aquí se está precisando se halla en consonancia con lo insinuado por Javier Muguerza en las últimas páginas de su voluminoso escrito filosófico que lleva como título *Desde la perplejidad*, cuando parecen depositarse sus experiencias argumentacionales, no necesariamente en el ámbito de la racionalidad irrefutable, sino en una narrativa orientada a la búsqueda de sus propios principios, y dotada, al mismo tiempo, de la necesaria vertiente moral que se encuentre a la altura de los hechos relatados. Por otro lado, no está de más insistir en que dicha narrativa ética inspira a la acción en la medida en que procura comprender, de alguna forma, lo acaecido, e incluso aporta a una sociedad carente de apropiados ámbitos de conducta al menos un contexto de significatividad que, indudablemente, se precisa para estar en condiciones de actuar. Ahora bien, en modo alguno se está aquí implicando que la narratividad defendida por Arendt presuponga un desarrollo progresivo y unitario de la historia, tal y como a ésta la conciben los vencedores. Si esto es cierto, conviene dejar claramente establecido que no cabe buscar explicaciones históricas concluyentes ni tampoco sistemas cerrados. Esta pensadora evitó, pues, en todo momento utilizar sus dotes discursivas o argumentacionales para pronunciarse a favor de una sucesión progresiva temporal que diera un barniz de plausibilidad a lo que carecía de explicación, con el fin de que lo evitable no terminara apareciendo como irremediable. Conforme ha señalado Carlos Thiebaut en *De la tolerancia*, lo realizado intencionadamente por el ser humano, cuando pudiera ser hecho de otra forma, resultando en una barbarie infligida, se denomina, en términos éticos, con el lexema de daño.⁵ El totalitarismo, denunciado una y otra vez, por Arendt, sería pues una muestra del daño infligido sobre las espaldas de seres

⁵ Según Thiebaut, el mal es inevitable, ya que resulta de fuerzas naturales, sobre las que todavía no se ha llegado a ejercer un control totalmente satisfactorio. Sin embargo, el daño es producido por el ser humano y, en cuanto tal, pudiera muy bien no haber acaecido. Esta distinción básica entre mal y daño debe ser tenida en cuenta, si se desea seguir con meticulosidad la línea argumentativa utilizada por Thiebaut en *De la tolerancia*.

humanos a los que se quiere eliminar bien sea en su diferencia o en la correspondiente individualidad específica.

3. Lógica coercitiva, conducente a la perpetración del daño

El daño producido por el totalitarismo viene a ser el residuo arrojado por ideologías que, sin duda, brillan por su coherencia y lógica impuestas, al tiempo que son criticadas abiertamente por Arendt tanto en *Los orígenes del totalitarismo* como en *Entre el pasado y el futuro*. En las reflexiones ensayísticas de dichos escritos se advierte, de modo explícito, que la difusión de las ideologías intenta suplantar al pensamiento libre y hasta al mismo sentido común, sustituyéndolos por la lógica coercitiva de una idea. De hecho, un mundo puramente lógico es un mundo ficticio, creado a partir de la manipulación de algunos elementos plausibles de la experiencia, para conseguir así una cierta concordancia coherente con la que el mundo real y dicha experiencia no absolutizada jamás pueden competir. El fallo originario de la ideología proviene en gran parte equivocadamente de la premisa de que es posible desarrollar una lógica a partir de una idea, haciendo de ella un instrumento y alejándose de la realidad efectiva. Una vez aceptada esa premisa y sometida, por tanto, la realidad al despotismo de la logicidad, todo lo demás se deja deducir hasta el absurdo. Para decirlo de otra forma, el sentido de orientación en el mundo y la capacidad de comprender la realidad, pertenecientes al pensamiento crítico y a la facultad del juicio, son desbordados por la deducción lógica. Frente a tal predominio absoluto de la ideología, Arendt advierte con explicitéz clarificadora que las ciencias que aplican el carácter desenfundadamente hipotético de sus respectivas lógicas a la realidad, sin ejercer un genuino respeto fenomenológico, son incapaces de comprenderla. De hecho, dar a la presunta causa de lo que sea mayor grado de realidad de lo que se muestra a la vista o aparece a la conciencia es otorgarle un rasgo superior que a su efecto, lo cual es un error metafísico tan antiguo como recalcitrante. En todo caso, lo que Arendt estaría dispuesta a aceptar es que existe una multiplicidad diversa e inestable de causas que, actuando en su conjunto, contribuirían tal vez a formar la presunta estructura de la realidad humana. Ahora bien, aquí no se está defendiendo, de modo unívoco, a la causalidad como categoría preconcebida que contribuiría a dar validez a una arquitectura estructural de orientación hermenéutica, según la cual acontecimientos irrevocablemente nuevos o inesperados nunca podrían ocurrir. No debe olvidarse, a este respecto, que la acción de los seres humanos afecta al tejido social y político que ellos mismos constituyen, alterándolo en virtud de su libertad de un modo no determinable en forma absoluta. El énfasis que la ideología pone en el principio metafísico de

causalidad va, en gran parte, dirigido a eliminar precisamente la libertad, como actitud indomable y rebelde frente a cualquier aprisionamiento dominador y reduccionista.

La crítica al principio de causalidad no implica, en modo alguno, el rechazo del comienzo y la remisión a un pasado, que se pretende sacar de la irrelevancia a la que había sido arrojado. El interés que evidencia Arendt hacia consideraciones filosóficas relacionadas con la historia puede muy bien ser visto como un reconocimiento del pasado, en el que se encuentra el comienzo, al que nada precede, sin tampoco concordar con ley alguna. De aquí se deriva que cualquier intento de explicar no sólo lo que ha sido, sino también lo que es y lo que será, resulta del todo imposible. Tal indigencia hermenéutica no necesariamente conlleva un defecto insoslayable, sino que apunta a la riqueza propia de seres humanos que no actúan aisladamente, sino interrelacionándose, creando así un contexto de múltiples, variadas y diversas perspectivas. En cualquier caso, Arendt trata de salvaguardar siempre la libertad, que se resiste ante cualquier ideología reduccionista, incapaz de enfrentarse a ella sin abolirla por completo. De hecho, no debe perderse de vista que la ideología viene a ser uno de los principios fundamentales del totalitarismo, que sustituye la libertad por la desolación y el aislamiento, suprimiendo todo espacio político propenso a ser creado entre los hombres, a los cuales se los masifica, constituyéndolos en especie y creando un modelo humano único, a partir de lo múltiple que ha quedado ya destinado a la aniquilación irremediable. De la siguiente forma se expresa, a este respecto, Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*:

El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el dominio político y de la acción, está ante todo excluido del mundo de las cosas, por lo cual ya no se reconoce como *homo faber*, sino que se lo trata como *animal laborans*, cuyo necesario “metabolismo natural” no es tema de preocupación para la persona. Entonces, el aislamiento se convierte en desolación.⁶

Conviene hacer notar que, según lo expresado por Arendt en *La condición humana*, la desolación difiere de la soledad, ya que ésta puede ser considerada como un requisito imprescindible para el pensamiento.⁷ No obstante, se precisa puntualizar que el retiro del mundo, con el que se asocia la libertad aquí tratada, lo mismo que la protección consiguiente de las apariencias y hasta tal vez de la pluralidad multidireccional, no significa ni una ausencia de las

⁶ Hannah Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998. Pág. 226.

⁷ En la meditación preliminar de *Meditaciones del Quijote*, Ortega y Gasset alude a la soledad, a la que también parece referirse Arendt y en la que reside el ensimismamiento, productor de pensamiento y cultura.

relaciones con los otros seres humanos ni, mucho menos, consigo mismo. La pertenencia al mundo que todo esto implica se encuentra ausente en la dominación totalitaria, la cual se desarrolla y crece en lo producido por ella misma, a saber, la desolación y el desarraigo impuesto o, lo que es lo mismo, la experiencia de absoluta alienación frente al mundo y en la desesperación derivada. Se precisa no olvidar que existe también en este aspecto del pensamiento de Arendt, sobre todo en lo que se refiere al tratamiento fenomenológico otorgado a la condición humana, una diferencia, que no es sólo de matiz, respecto a la filosofía existencialista de Martin Heidegger, tal y como es formulada en *El ser y el tiempo*. Si Arendt critica directa y explícitamente la desolación impuesta al ser humano por totalitarismos dominadores y absolutizantes, Heidegger parece referirse al desarraigo como atributo constitutivo y fundamental del Ser, que ontológicamente se encuentra arrojado al mundo y dejado suelto. La angustia sería la inevitable respuesta de ese Ser limitado, de forma congénita, por la Nada absoluta y amenazante. Estas reflexiones abstractas de Heidegger acaso no sean sino un cómodo refugio que aíslan respecto al compromiso político necesario a la hora de enfrentarse con totalitarismos de pronunciada brutalidad inhumana, a los que una y otra vez se refiere Arendt.⁸ Dicha pensadora afirma, con su habitual contundencia perspicaz, que el ser humano se encuentra en el mundo, pero sin que éste y aquél sean idénticos. Tampoco el mundo posee prioridad existencial sobre el ser humano sin llegar a existir, de hecho, una simetría valorativa entre ellos. Expresado de otro modo, el ser humano es el sujeto de acciones libres y el mundo no es un mero objeto, propenso y susceptible para ser manipulado, sino un medio en el que poder crear un espacio político favorable a la libre convivencia y al crecimiento enriquecedor.

4. La propuesta del nuevo comienzo

Las reflexiones que en torno a la libertad lleva a cabo Arendt en muchos de sus escritos están relacionadas con la oportunidad ofrecida para poseer un nuevo comienzo, lo cual se integra conceptualmente en lo que esta pensadora entiende por el principio de natividad. Se lee a este respecto en *Entre el pasado*

⁸En *Humanismo impenitente*, Fernando Savater ha criticado no sólo la inexcusable complicidad del sistema filosófico desarrollado por Heidegger respecto a la ideología nazi, sino el contraste respecto al compromiso serio ostentado por Jean Paul Sartre en *El ser y la nada*, en donde no existe reparo alguno para aproximarse al nivel óptico de seres humanos concretos, aunque esto suponga alejarse del plano ontológico, convertido en objeto de las especulaciones disquisitivas, abstractas y desencarnadas de Heidegger.

y *el futuro* que cada nuevo ser humano, a pesar de nacer a un mundo preexistente, lejos de ser una mera criatura que aún no se ha terminado de hacer, representa la oportunidad de un nuevo comienzo, el cual se convierte ya en un ingrediente básico de futuras acciones existenciales fundamentadas en la libertad como atributo inalienable. Por otro lado, no está de más tener en cuenta el optimismo caracterizador del pensamiento de Arendt, cuando advierte que el mundo abandonado a sí mismo está abocado, de modo irrevocable, al declive producido por el paso del tiempo, a no ser que los seres humanos actúen e intervengan en él creando algo nuevo. Esta creación de lo que previamente no existía es lo que la natividad garantiza. En consecuencia, es el denominado principio de natividad el que conlleva una actitud de esperanza derivada de una potencialidad innata, la cual suele estar acompañada de rasgos repletos de espontaneidad imprevisible y hasta de azar, lo mismo que de otros factores contribuyentes a que la esfera de asuntos políticos se vea inundada de fragilidad existencial. Ahora bien, esta característica de la condición humana no se resuelve en una indigencia fatalista e irremediable. Antes por el contrario, es en el principio de natividad en donde se insertan las ocasiones y las circunstancias propicias a un nuevo comienzo, a pesar de la existencia de errores cometidos en el pasado. De la siguiente forma se expresa Arendt en *Entre el pasado y el futuro*, a la hora de proporcionar soluciones a un mundo anquilosado que no se ve abocado a horizonte alguno, diferente del de la destrucción mortal de todo:

El mundo se desgasta, porque está hecho por mortales; y porque continuamente cambia de pobladores, corre el riesgo de convertirse en algo tan mortal como ellos. Para proteger al mundo de sus creadores y pobladores, éste debe ser constantemente organizado de nuevo.⁹

En los escritos de Arendt, el nacimiento es algo más que un suceso biológico o que el resultado del curso inevitable de procesos determinantes. Dicho de otra forma, los presuntos deseos nacienciales son, en última instancia, libres.¹⁰ Esta pensadora incluye al nacimiento en una categoría filosófica de tanto valor decisivo como puede ser la poseída por la muerte dentro de las disquisiciones existencialistas. El hecho de que el énfasis se encuentre colocado en el comienzo propio del nacimiento no sólo es una respuesta a la cultura de muerte y aniquilación implantada por los totalitarismos, sino también al pesi-

⁹ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996. Pag. 192.

¹⁰ En *El porvenir de una revuelta*, Julia Kristeva parece estar de acuerdo con Arendt, al verse obligada a reconocer que el nacimiento supone, por sí mismo, cierta autonomía de la vida, capaz de sustraerse de la intrusión del contorno.

mismo congénito y concomitante a orientaciones existencialistas como la ostentada por el propio Albert Camus, quien en *The Myth of Sisyphus* llegaba hasta reflexionar sobre la futilidad de cualquier comienzo destinado a un fracaso absoluto y a tener que iniciar reiteradamente la ruta de pasos emprendidos, sin conseguir objetivo buscado alguno. Ante tales disquisiciones, inaceptables a juicio de Arendt, esta pensadora cree que el significado del nacimiento está en que es suceso de novedad en el mundo, capacidad de libre inicio e interrupción de la continuidad, así como base para la acción. Siguiendo esta línea racionante, la natividad aparece como la auténtica capacidad de origen, pues en virtud de ella tiene lugar la aparición de seres humanos en el mundo, los cuales hace tiempo que hubieran fallecido de aburrimiento si el contorno existencial fuera regido por la experiencia que se alcanza ante la cercanía de la muerte. No obstante, si cada ser humano implica un nuevo inicio en virtud de su nacimiento, también conviene reconocer agradecidamente que se llega a un mundo que ya existía antes y del cual acaso se haya contraído alguna deuda. Aquí, pues, se encuentra, a juicio de Arendt, la base ontológica de un discurso teorizante capaz de resolver el hecho de la irrupción de lo nuevo en el curso continuado del tiempo histórico, sin llevarlo a utopías prometedoras de paraísos definitivos e inexistentes.

5. Crítica al determinismo ideológico

El principio de natividad revoca la validez de ideologías regidas por lógicas implacables, deterministas y bien afianzadas en causalidades no cuestionadas. Es cierto que el pensamiento se encuentra proclive a buscar la propia tranquilidad, sintiéndose inclinado a aceptar que todo está ya previamente determinado, de forma que lo ocurrido fuera una consecuencia necesaria de algo precedente. En contraste con tal inercia argumentativa, lo defendido y propuesto por Arendt se caracteriza por su deseo de exponerse libremente al temor de lo desconocido. A este respecto conviene matizar que si dicha pensadora cree en el nuevo comienzo implicado en el principio de natividad, también y con contundencia defiende la libertad que posee el ser humano una vez que éste ha sido arrojado al mundo y dejado suelto. Tal libertad se demuestra principalmente en la capacidad que cada cual posee para decidir quién quiere ser en el mundo, sin que existan identidades previas, impuestas en él, que se lo impidan. Frente a posicionamientos filosóficos que defienden que los seres humanos viven sumergidos en procesos tan automáticos como son los de la naturaleza orgánica, en la que se encuentran integrados, al tiempo que se ven sometidos a fuerzas deterministas, Arendt ve en el nuevo comienzo, implícito en el principio de natividad, y en la vida política en que cualquier ser humano

puede participar, la posibilidad de escapar de causalidades ideológicas impuestas. Es cierto que estos planteamientos son susceptibles de ser acusados de adolecer de ingenuidad utópica, no constatable en modo alguno. Ahora bien, en respuesta a semejante objeción, conviene no olvidar que, en un primer momento, cada nuevo comienzo irrumpe en el mundo en forma de improbabilidad. Por otro lado, también se precisa reconocer que el ser humano es, por definición, libre y se encuentra propenso a actuar de forma inesperada y espontánea, pudiendo llegar hasta superar lo que parece se ha convertido en necesidad irrevocable. No está de más, pues, clarificar que esta necesidad no se vence o se borra simplemente recurriendo al azar inserto en la naturaleza.¹¹ Lo que se produce en los asuntos humanos no se debe siempre a accidentes exteriores o a la fuerza interna de lo ya existente, conforme sucede en el ámbito de la naturaleza, sino que con mucha frecuencia es efecto de acciones libremente queridas e implementadas. A este respecto se lee en *Los orígenes del totalitarismo* que la actitud de fe en la causalidad y de inconsciencia respecto a las propias capacidades solamente aparece cuando los individuos desprovistos de un mundo político propio se repliegan en la vida privada, prevaleciendo en ellos el interés por el elemento casual del destino propio.¹² En tales circunstancias, Arendt reconoce que el estado utiliza la máscara de la necesidad para reglamentar la vida pública, anulando toda participación en ella, y convirtiendo al ser humano en una especie de funcionario de la necesidad natural. En contraposición con lo implementado por tales actitudes totalitarias, dicha pensadora advierte una y otra vez que en el campo de la acción política y en la historia el hombre no está sometido a la necesidad inacabable de la naturaleza, pues lo que en ésta pueden aparecer como procesos eternos, retornos sin principio ni fin y leyes a seguir, allí son, metafóricamente hablando, hiatos, grietas, saltos, expresiones espontáneas de libertad e interrupciones.¹³

¹¹ En *Chance and Necessity*, Jacques Monod desarrolla una línea argumentativa en la que coloca al azar en un plano racionante previo, del que brota la necesidad. Para un mayor esclarecimiento de la relación que puede establecerse entre estos dos conceptos básicos del azar y la necesidad, tal vez convenga realizar una lectura detenida y serena de lo defendido por Carlos París en *El animal cultural*.

¹² El concepto de vida privada aparece en los escritos de Arendt como sinónimo de intimidad íntima, por un lado, y de carencia respecto a lo que se ofrece y brinda en la esfera pública de acción, por otro.

¹³ La inestabilidad existencial del ámbito de acción pública evita la toma de posturas contundentes y dogmáticas ante lo que alguien en concreto cree defender. De hecho, el movimiento cultural de la deconstrucción, tal como lo ha planteado Jacques Derrida en *La diseminación, La escritura y la diferencia, Márgenes de la filosofía y Posiciones*, pone de relieve las estrategias discursivas y argumentacionales que pueden aprovecharse de todo aquello que sirva y contribuya a resquebrajar sistemas totalitarios, arquitectónicamente contruidos con la fuerza ideológica de razonamientos implacables.

En *Pensamiento a la intemperie* señala Martínez Rubio que, según Arendt, la espontaneidad humana se encuentra en el origen de la acción, la cual siempre implica un cambio abierto a lo imprevisible. De hecho, únicamente la desesperanza sobre las posibilidades de acción de los seres humanos, es decir, sobre su vida política, y la decepción proveniente del dominio ejercido por interpretaciones ideológicas relativas al curso de la historia son las que han dado lugar a un discurso perezoso, acobardado y defensor de lo ya existente, con el que se encuentra en profundo desacuerdo esta escritora, en cuyas reflexiones brilla una mirada dirigida a lo nuevo, a lo no controlable, lo mismo que a la originalidad e independencia. Tiene razón Paul Ricoeur cuando en “De la filosofía a lo política. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt,” califica al discurso argumentativo de Arendt como resistente y, en ningún caso, sumergido en un pasado estéril, a pesar de su negativa a arrinconar la memoria. Desde esta perspectiva, se defiende que no es legítimo ignorar el pasado ni convertirlo en objeto de contemplación alguna, ya que él es parte implicada en las injusticias de hoy. En consecuencia, la historia, lejos de ser un amontonamiento de datos existencialmente no significativos para el presente, inspira tanto la comprensión de la realidad como el dinamismo actuante de lo realizado por seres humanos individual o colectivamente. La mirada, pues, va dirigida al presente, en tanto éste ha llegado a ser lo que es, sin convertirse en transición degradada o simple precursor del futuro, y sin tampoco prestarse a ser calificado de amnésico ni huérfano. Los seres humanos se extienden desde el presente, uniendo dos dimensiones, una pasada -irreversible, pero necesaria- con la que se mide el pensamiento, y otra futura, caracterizada por la acción política y la libertad, hacia la cual va orientada el comportamiento existencial.

6. Integración del inicio en un espacio público

La acción política, defendida con insistencia por Arendt, tiene lugar en el espacio público constituido cuando los seres humanos se relacionan libre y conjuntamente entre sí. En *Entre el pasado y el futuro*, se lee que la felicidad genuina la proporciona ese espacio público, en la medida en que brinda ocasión de percibir y escuchar posiciones diferentes a las propias o de ser visto y escuchado desde ellas. Tal felicidad no se resuelve, pues, en la defensa de intereses particulares ni en el encerramiento dentro de la esfera íntima de la conciencia, sino en la participación activa en el ámbito de lo público que se forma allí donde irrumpe el impulso organizativo, con el fin de hacer de la libertad política un contorno de acción sólo posible entre iguales, los cuales adquieren así un poder no necesariamente dominador. Para expresarlo de otra forma, el actuar no es imaginable fuera de la presencia de los otros y del con-

vencimiento de que, en última instancia, la voluntad es libre. Por consiguiente, actuar es siempre iniciar algo. Filosóficamente hablando, es la respuesta del ser humano al hecho de su nacimiento, el cual significa un nuevo comienzo en el mundo que permite asumir la responsabilidad por lo hecho libremente. La acción se convierte así en la característica que define al ser humano como tal, integrándolo en un espacio político, a cuya creación él mismo ha contribuido activamente. Por consiguiente, la acción, de hecho, no es movida ni por la necesidad que determina el trabajo ni por la expectativa de utilidad que conduce a la producción, sin ser tampoco un medio para obtener un fin previsto o anhelado, sino un fin en sí mismo.¹⁴ Simplemente habría que decir que tanto el actuar como también el hablar son las respuestas a la pregunta por la presunta identidad, con que se recibe a cada recién llegado al mundo. La conexión aquí establecida entre hechos y palabras remite al carácter revelador de éstas, las cuales manifiestan el ser tanto del que habla como del que actúa dentro de un tejido humano de referencias, en el cual no resulta posible el aislamiento.

La libertad, que, en el pensamiento de Arendt, se relaciona con lo implicado en cada nuevo comienzo, es de hecho la razón por la que los seres humanos conviven organizados políticamente. Para decirlo de otro modo, sin la libertad, la vida política carecería de sentido. En *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*, Arendt señala, a este respecto, que la libertad no es nunca facultad interior en la que se refugian los seres humanos y huyen así de coacciones exteriores. El espacio intimista o privado en el que se cambia el mundo real por otro imaginario, haciendo como si el resto de los seres humanos no existieran para de esta forma poder sentirse uno libre, le resulta insatisfactorio e inaceptable a esta pensadora, reivindicadora de una acción política abierta y genuinamente libre. Arendt no se cansa de repetir una y otra vez que los seres humanos se hacen conscientes de la libertad -o de su falta- a través de su relación con los demás, no a través de su encerramiento en ellos mismos. Esto es así porque el acceso a la libertad únicamente es posible cuando se es capaz de crear, una vez se ha conseguido liberarse de la necesidad vital, un espacio público y organizado en que manifestarse. Para Arendt, libertad no es, en modo alguno, la seguridad que puede encontrarse dentro del refugio interior, o en el orden establecido impuesto, aun siendo éste de carácter totalitario. Es en la intemperie existencial en donde alguien puede ser libre y contribuir así a la creación de un gratificante y enriquecedor espacio público. En consecuencia, toda

¹⁴ Desde el momento que se considera la acción en sí misma, sin subordinarla a finalidades espúreas, se está ya internándose en un ámbito lúdico, que convierte a los escritos de Arendt en objeto de apasionadoras y reconfortantes lecturas.

la salida de lo privado supone siempre un exponerse a ir más allá de la propia vida, dejando de desvelarse únicamente por los propios intereses individuales con el fin de comenzar a integrarse generosamente en el mundo y contorno de la alteridad, estudiado desde múltiples perspectivas por Emmanuel Levinas, tanto en *Otherwise than Being: or Beyond Essence* como en *Time and the Other*.¹⁵

A la hora de recapitular lo que precede, debe tenerse en cuenta que el principio de natividad, tal como lo elabora y explica Arendt a lo largo de sus reflexiones filosóficas no sólo consiste en la propuesta de un nuevo comienzo, sino también en la solución aportada ante la experiencia y la amenaza de totalitarismos sustentados por ideologías rígidas y aplastantes. El nuevo comienzo implica una ruptura y discontinuidad respecto a un orden existente anterior que resulta inaceptable en tanto en cuanto éste implica una preocupante ausencia de libertad. Es en el espacio público en donde se dan las condiciones precisas para un genuino ejercicio de esa libertad, dentro de un contexto en el que se reconoce la alteridad existencial de todos los seres humanos, valorándolos en sus propias diferencias inalienables. En tal espacio se lleva a cabo la acción política, alejada de cualquier tipo de daño propenso a ser infligido individual o colectivamente. A este respecto conviene reiterar, por último, que el refugio en lo más íntimo de la vida privada es considerado por Arendt como un recurso y una escapatoria, deficientes e inaceptables, sobre todo cuando se trata de ejercer e implementar la libertad que debe ser prolongadora del nuevo comienzo, reconocido por el principio de natividad. Si, de hecho, no se es libre, no sólo no se vive en un mundo que respete un atributo básico de la condición humana, sino que lo nuevo muy pronto dejaría de serlo, para acabar integrándose en un orden preexistente e impuesto, sin esperanza alguna y sin tampoco poseer la mínima apertura precisa para vislumbrar un cambio necesario. Finalmente, no está de más puntualizar que el hecho de que la argumentación seguida en los raciocinios reflexionantes de Arendt se pronuncie a favor del mencionado principio de natividad se debe no sólo a una insumisión visceral ante lo implantado por totalitarismos enajenadores, sino también a un optimismo congénito, nunca abandonado y siempre defendido, aun en circunstancias de extrema y grave adversidad.

¹⁵ Aun reconociendo la apertura que muestra el pensamiento de Arendt hacia el espacio de lo político en el que habita la alteridad implicada en la existencia de un contorno humano plural, éste no necesariamente se encuentra abocado a la trascendencia defendida por Levinas. Para un estudio de lo que este filósofo entiende por alteridad y de las consecuencias existenciales que se desprenden de tal concepto, conviene consultar las sobresalientes aportaciones críticas de Robert Eaglestone, expuestas en *Ethical Criticism. Reading After Levinas*, lo mismo que las de Jill Robbins desarrolladas con rigurosa meticulosidad en *Altered Reading. Levinas and Literature*.

Obras citadas

- Amiel, Anne. *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996.
 — *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
 — *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988.
 — *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. New York: Harcourt, 1968.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus*. New York: Vintage Books, 1955
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.
 — *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
 — *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1988.
 — *Posiciones*. Valencia. Ptre-textos, 1977.
- Descartes, René. *Discourse on Method and The Meditations*. Baltimore: Penguin Books, 1971.
- Eagleton, Robert. *Ethical Criticism. Reading After Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Jiménez Lozano, José. *Teorema de Pitágoras*. Barcelona: Seix Barral, 1995.
 — *Las señoras*. Barcelona: Seix Barral, 1999.
- Kristeva, Julia. *El porvenir de una revuelta*. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being: or Beyond Essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
 — *Time and the Other*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.

- Martínez Rubio, Elena. *Un pensamiento a la intemperie. Interpretando a Hannah Arendt*. Bilbao: Besatari, 1999.
- Mate, Reyes. *Mística y política*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.
— *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Monod, Jacques. *Chance and Necessity*. New York: Vintage Books, 1972.
- Muguerza, Javier. *Desde la perplejidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
— *España invertebrada*. Madrid: Espasa Calpe, 1967
— *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe, 1966.
— *La deshumanización del arte*. Madrid: Alianza, 1981.
- París, Carlos. *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Ricoeur, Paul. “De la filosofía a la política. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt:” *Debats*. 37 (Setiembre, 1991): 4-7.
- Robbins, Jill. *Altered Reading. Levinas and Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1950.
- Savater, Fernando. *Humanismo impenitente*. Barcelona: Anagrama, 1990.
- Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid: Visor, 1999.