



**PUNTO
DE VISTA**

POLÍTICA DE LA NARRACIÓN

Natalidad e historia en Hannah Arendt

HEIDI ALICIA RIVAS LARA

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido.

Uno de los actuales derroteros de la llamada filosofía de la cultura ha sido la sociedad concebida como de masas, aunada a las reflexiones entorno a la época que la gesta y avala. Pero los enfoques que abrazan la temática son muy variados.

La teoría crítica, una filosofía de la comunicación y el mercado, la posmodernidad, son tan solo algunas de las perspectivas de análisis a las que se suman por ejemplo el abordaje heideggeriano de la publicidad o uno. Este pretende caracterizar a la existencia como enajenada por los deseos impropios de masa; a tal abordaje se le ubica al interior de una filosofía de la existencia, y su objeto es precisamente oponer la autenticidad a la impropiedad de una sociedad masificada. Semejante a esta posición se halla la lectura que Hannah Arendt hace al respecto, salvo que lo que aquí se ha llamado autenticidad solo es realizable en el llamado espacio público, es decir, solo es

posible en el encuentro genuino entre los hombres. De tal manera que la crítica a una sociedad de masas no atiende la posibilidad del resguardo o del retrotraimiento, sino la evocación al espacio de realización conjugada de la vida política.

El planteamiento general de Hannah Arendt apunta a la conceptualización de la esfera pública como único espacio de realización de lo propiamente humano. La llamada sociedad de masas representa la usurpación de dicho espacio y la transformación del hombre político en hombre laborante. ¿Cómo pudo realizarse semejante transformación? ¿Es todavía posible la reapropiación del espacio y la realización de la actividad política?

Para atender tales cuestionamientos es preciso reparar en primera instancia en la caracterización misma de una sociedad de masas. ¿De dónde proviene la masificación del hombre en lo social? ¿Qué características de la existencia misma hacen posible tanto la vida política como la configuración de una sociedad de masas? Las respuestas a estos cuestionamientos penden de la determinación de aquello que configura la existencia humana.

Una filosofía de la cultura a la luz de las perspectivas arendtianas se conceptualiza como filosofía política, pero no una filosofía política cualquiera, sino una en la que predomina la acción humana y no la teoría. Una filosofía política que no busca teorizar sobre lo que debe ser la política o acerca de los modelos más adecuados de gobernar excede los límites de una tradición tal; lo cual no implica que la propuesta de la filósofa alemana no sea una teorización, es decir, una reflexión de carácter teórico entorno a lo político. La distinción que hay entre la primera teorización y esta de Arendt radica en primera instancia en el método asumido: la descripción fenomenológica; segunda, en que las reflexiones son en torno a la actividad misma de la política. Desde esta perspectiva la pregunta *qué es la política* es incontestable a menos que se aborde desde el margen de la tradición, o sea que se responda tan solo de lado o de paso en las descripciones de las actividades humanas.

Lo expuesto nos permite avanzar hacia los criterios con los cuales se analiza la sociedad de masas, misma que, como la vida política, tiene una actividad que le es propia y que evidentemente es diferente en cada una de ellas. Todo parece indicar que la actividad de la actual sociedad de masas establece un ideal de realización humana que, visto desde la perspectiva de Arendt, obnubila el camino hacia la libertad, igualdad y felicidad de los hombres. Esto nos muestra que la sociedad de masas a diferencia de la vida política no ha existido siempre donde lo humano se realiza sino que es un artificio posibilitado por el predominio de un ideal. En este sentido es válido preguntar si la artificialidad de la sociedad de masas cuya aparición es reciente permite la posibilidad de trazar su fin. ¿Es aún posible que a partir de la reactivación de la vida política se desarticulen los ideales que mantienen al hombre adormilado por la sociedad?

La tesis que aquí se presenta argumenta a favor de esta posibilidad; se advierte que no se trata de apuntar hacia el fin de la sociedad de masas ya que son muchas las implicaciones de tal posibilidad, sino que busca la reactivación de la actividad política para la recuperación del espacio público, en el cual es posible el encuentro auténtico entre los congéneres y sobre todo avalar una vida ética fundada en ciertas facultades políticas. Por ello, se analizará cómo realizar dicha posibilidad.

La tesis general, el argumento principal, solo tiene sentido si comprendemos cuál es su ubicación al interior de la tradición político-filosófico-científica de la autora. Arendt, como se ha señalado con antelación no pretende hacer una teoría que apunte hacia una cierta sustancialización de la política, pues no existe un único modo de hacer política, ya que esta solo se realiza en el encuentro de hombres únicos; por ello, ninguna teoría acertaría en lo medular, sino que se alejaría de la practicidad

propia de la vida política. La ceguera que ha caracterizado a los abordajes filosóficos respecto a la temática hunde sus raíces en cuatro materias que son claves para nuestra autora y respecto a las cuales es preciso tomar posición. La filosofía siempre ha comprendido lo humano a la luz de cuatro características: la contemplación, la eternidad, la naturaleza humana y la muerte. A estas, Arendt opone la actividad, la inmortalidad, la condición humana y el nacimiento; de las que a continuación revisaremos sus consecuencias.

El origen de las dicotomías aquí presentadas es temporalmente el mismo, ya que se cifra al interior de la tradición política y filosófica occidental; en ella misma encontramos su oposición. El origen de tal tradición –se sabe perfectamente– es griego, así que la lectura arendtiana se desprende de categorías postuladas por los grandes filósofos helenos como Sócrates, Platón y Aristóteles. Ellos dan el lenguaje y las experiencias contemporáneas a la perspectiva de análisis. Subrayadamente, Arendt es aristotélica en las categorías que le sirven para caracterizar la existencia humana y socrática en la vivencia misma de la actividad política.

Arendt ubica el desinterés por la política en el juicio de Sócrates, el cual provocó la huida del filósofo hacia lo inmutable e imperecedero. Esta actitud se observa tanto en Platón como en Aristóteles para quienes la vida contemplativa es mucho más satisfactoria que la vida política, dado que en aquella se encuentra la observación de la belleza eterna y de las formas eternas. Vemos aquí dos de las más importantes oposiciones, la vida contemplativa en contra de la vida práctica y la eternidad en oposición a la inmortalidad, donde la contemplación se concibe como renuncia a la actividad. Lo que se supone en esta renuncia es que la actividad es propia de lo humano, y la contemplación se expresa como un deseo, hecho avalado por el número reducido de seres humanos que aspiran a la contemplación, mientras que por otra parte no hay un solo hombre que no sea llamado por la actividad.

El deseo de contemplación se desprende también de las características propias de la actividad que configura propiamente un *bios*, debido a que al conjunto de las actividades se le conoce como *vita activa*, en oposición a la *vita contemplativa*. La *vita activa* se compone de tres actividades: labor, trabajo y acción, mismas que existían como tales en el mundo griego y se han mantenido en nuestra tradición, con modificaciones en el orden, el privilegio y su general valoración.

Arendt concibe la *vita activa* con ayuda de dos categorías de la ética aristotélica: *poiesis* y *praxis*. La *poiesis* tiene resultados en su actividad, es decir, un producto; la *praxis* no deja nada tras de sí. Como *poiesis* se conciben la labor y el trabajo, y la *praxis* queda reservada a la ac-

ción. Asimismo, de Aristóteles retoma la conceptualización del *bios* como elección de vida, en la cual reposa nuevamente la confrontación actividad-contemplación. El *bios* de la filosofía es mucho más bello que el *bios* de la vida política o que el *bios* del fabricante, idea que también está presente en muchos de los diálogos platónicos y particularmente en el *Gorgias*. No obstante, el *bios* de la contemplación comparte con la política el desprecio por la vida laborante, ya que representa la expresión de necesidad y tormento biológico. Mucho es el esfuerzo y desgaste físico que se invierte comparado con la rapidez del consumo, y nadie desearía para sí la vida laborante que concibe al hombre como *animal laborans*, mientras que la vida política, como actividad de la acción, es la ambición de todo ciudadano. Alguien que aspire a la contemplación se desentiende de la ciudad y lo hace también de los hombres que integran la ciudad.

Ahora bien, la contemplación supone la observación de la verdad, de la eternidad como inmutabilidad, lo cual hace suponer que la verdad se expresa en la sustancia de todo lo existente, particularmente de lo humano. Dicha sustancialidad se expresa en la mayoría de los planteamientos antropológicos, el *qué* del hombre, presume características que están ahí presentes y se manifiestan en el hombre a pesar de los rasgos concretos. Esto impela a una cierta naturaleza humana con fines específicos a los cuales todos debemos tender, así como actividades primordiales que todos tendríamos que realizar. Toda la historia de la antropología rastrea el secreto de lo humano en su objetivación. Arendt descarta esta posibilidad argumentando que la tentativa antropológica es un intento de saltar sobre nuestra propia sombra. Al hombre le está negada la objetivación, a menos que se conciba a sí mismo como tercera persona. Por ello aduce que de existir una naturaleza humana solo un dios podría conocerla y el primer requisito sería que no interrogara por el qué sino por quién. Con ello, Arendt está anticipando lo que se concibe como una ontología de la pluralidad. Pero para que esta pueda realizarse es preciso desarticular la pregunta que interroga por el hombre, dirigiéndola a la tematización de la llamada *condición humana*. No hay naturaleza humana, solo condición. La condición, ya utilizada por Sartre para rechazar la esencialidad de la existencia, caracteriza la variedad de configuraciones de la vida humana. Solo el carácter condicionador de la existencia hace posible que surja algo así como una sociedad de masas. Pero de este tema se hablará más adelante.

La “condición” supone que la existencia se pone en juego en las actividades y en los espacios de aparición. Un hombre dedicado a una actividad creadora se condiciona como artista; uno con actividad ceñida a los que-

haceres de cultivo de la tierra y el cuidado del cuerpo se condiciona como laborante. De ahí que el término “condición” apoye la tesis de que la reapropiación del espacio público hace posible la autenticidad humana, en oposición a la masificación experimentada en lo social. Antes de avanzar rumbo a esta dirección, falta por analizar la dicotomía entre mortalidad y natalidad.

La evidencia de que el hombre es corruptible biológicamente frente a la eternidad y ciclicidad de la naturaleza y de los dioses, sumando al deseo de la contemplación, han asignado a la muerte un gran privilegio, pues se ha hecho suponer que se trata de un paso obligado para la verdadera vida que solo se realiza en la eternidad. Un ejemplo de tal privilegio se observa en el propio Platón quién hace decir a Sócrates en el *Fedón* que la verdadera ocupación del filósofo es reflexionar acerca de la muerte. La contrapartida de una lectura semejante es la propuesta del nacimiento como fundamental condición humana. A la tentación por la eternidad, volcarse sobre el nacimiento reactiva la búsqueda de la inmortalidad terrena que solo puede obtenerse con bellas hazañas. La natalidad en contraposición a la mortalidad se sustenta sobre la experiencia de lo concreto y único de todos los hombres; la evidencia de la natalidad es que el hombre solo puede ser plural, es decir, solo pueden ser “los hombres”.

La natalidad es condición de las tres actividades que conforman la *vita activa*, pero subrayadamente lo es de la acción, pues en ella se hace manifiesta la pluralidad y el encuentro entre los hombres. Condiciones fundamentales para el espacio público.

Pero ya es tiempo de que se aborde el qué de la sociedad de masas, tema que motiva el presente trabajo. Antes de la caracterización de la sociedad de masas, es necesario dilucidar el término mismo de sociedad o social. Arendt, tras el planteamiento de la *vita activa* y sus esferas de aparición, evidencia que lo social no tenía ningún tipo de privilegio en el pensamiento griego; es decir, mientras que a las actividades *poiéticas* les es propio el espacio privado, a la actividad *práctica* le es el público. Lo social, en cambio, no es espacio de ninguna actividad humana, por el contrario es un rasgo que comparte con los animales y por ello no especifica nada especialmente humano. El ascenso de lo social es promovido ya en tiempos medievales por la traducción del *zoón politikón* aristotélico por *animal socialis*. Esto inaugura la confusión que ha impregnado la jerga cotidiana de entender a lo social como político. La pensadora judía pugnaría por una depuración lingüística que muestre que ellas no son lo mismo ni pueden concebirse desde la misma perspectiva.

Pero el triunfo definitivo de lo social es propio de las filosofías modernas que suponen a la política como contractual y asumen que el único espacio en el que el hombre está salvo de la exposición social es la intimidad. Arendt

ubica este pensamiento en figuras como Jean-Jacques Rousseau, quien ya advertía del aspecto uniformizador de la sociedad; no obstante, la sociedad de masas se radicalizará en el siglo XIX con filosofías del trabajo tales como las de Marx y Smith. Esto responde a una de las interrogantes antes postuladas, aquella que cuestiona por el ideal de la sociedad de masas y la actividad que avala dicho ideal.

El rechazo a la *vita activa* que ha caracterizado a la tradición filosófica no gana nada cuando en pleno siglo XIX los filósofos llamados de la sospecha promueven una inversión de lo contemplativo a lo práctico. Pues dicha “puesta de cabeza” no modificó el desdén que la filosofía oponía a la política, sino que se reforzó con la valoración del trabajo y la emancipación de la vida perteneciente a la labor. La introducción de conceptos como “productividad” “superávit” y la generalización del consumo, sostuvo el ideal de medio y fines, con los cuales se mide todo lo fabricado u obtenido para el consumo; así, lo que de antaño era propio de la labor como el consumo se filtra ahora al interior del trabajo caracterizado por ser fabricante de objetos con fines en sí mismos. Pero que todo sea objeto de consumo hace que fin del objeto fabricado sea solo medio para un fin ulterior. El fabricante ya no es dueño de su objeto, ni propietario de una idea que sirva de modelo para la construcción. Por ello, cuando se afirma que la actual sociedad de masas es de hombres trabajadores, es preciso señalar que lo es de trabajadores-laborantes, pues el ideal, o tipo de existencia que se genera con tal actividad es la del *animal laborans* y conlleva la emancipación de la vida.

La sociedad de laborantes —el ascenso de la labor como actividad privilegiada— hunde la actividad de la acción, las más importantes de la *vita activa*, en el desdén y olvido ya no solo de los filósofos sino del hombre práctico. La sociedad de masas, es decir, la sociedad en la cual la pluralidad y la específica unicidad son imposibles, se caracteriza por la normalización expresada en estadísticas. Solo dicha normalización hace posible las ciencias sociales, principalmente de tipo conductista, ya que la especificidad de la acción es sustituida por conducta que acredita la pertenencia o exclusión del hombre a la sociedad. El espacio público de una sociedad de masas no existe ni ocurre, suponiendo que el espacio sea asociativo, ya que la conformidad propia del hombre masificado imposibilita toda posible reunión entre los hombres con intereses comunes. La felicidad, la igualdad y la libertad, lo son del mercado y del poder adquisitivo; el éxito en la sociedad de masas no es la gloria, no es el ejercicio de las virtudes sino los objetos y el dinero. Emancipación de la labor y de la acumulación.

Pero al margen de este oscuro escenario, la posibilidad de la reapropiación del espacio público centellea en

la espontaneidad y excepcionalidad propias de los humanos. Características que solo pueden lucir en la actividad de la acción y el discurso. La recuperación del espacio da una posibilidad a la política como escape de la sociedad de masas y espacio de realización auténtica.

El espacio público caracterizado por la acción es el “lugar” de encuentro entre los hombres, cuyo rasgo específico es la paradójica igualdad de seres únicos. Porque ningún hombre actúa y discurre como otro; se requiere de los hombres y no de un hombre para su realización. La acción termina el rumbo de los hombres y el cuidado del mundo. Acción y discurso ocurren por la natalidad. Ella es la muestra de la sobreabundancia de la existencia. Cada nacimiento es una novedad en el mundo e inserta la posibilidad de nuevos comienzos.

La acción es ella misma un nuevo comienzo, que se caracterizara como sin producto alguno no significa que ella no tenga ciertos resultados solo que no son materiales, aunque sí requieren de la materialización. Estos resultados, que también pueden ser concebidos como propósitos, son la política y la historia. La primera está ahí, donde los hombres se encuentran, lo que pasa entre los hombres, su inter-esa-miento, se concibe como trama, así pues entre los hombres políticos algo acontece, en ellos se fragua la historia. La acción es a la política, como el discurso a la historia. Las responsabilidades propias de esta actividad son de carácter narratológico; ahí donde el hombre se encuentra con otro brota la historia, brota la novedad. Pero sería ingenuo suponer que los acontecimientos son los deseados. Los inconvenientes de la historia son la imprevisibilidad y la irreversibilidad. A diferencia de los resultados del trabajo que pueden destruirse si está defectuoso, la historia no puede dar marcha atrás. Ahí donde dos hombres se han encontrado se ha dado rienda suelta a la espontaneidad, y sus consecuencias exceden nuestros alcances de tipos prácticos o imaginativos. De ahí la desconfianza que la filosofía presenta la acción y la sobrevaloración del trabajo como muestra de un intento por prescindir de la política y de la historia. La única historia que puede soportarse y sobrellevarse es la teórica que parece dar sentido a los acontecimientos humanos que por sí solos no expresan control.

Sin embargo, Arendt quiere reavivar a la acción proponiendo una actitud optimista que se sustenta en la introducción de dos facultades ético-políticas: el perdón y la promesa. Ambas solo brotan en el cara a cara; por ello nunca pueden expresarse en una sociedad de masas. Lo opuesto a la masificación es el acto plural, libre, igualitario y responsable. En la práctica propia del espacio público reposa la ruina de la masificación, él es el único espacio en el que el hombre puede realizarse como tal y fraguar una felicidad humana, es decir, entre los hombres con rostro. ©