

## HANNAH ARENDT: MODERNIDAD, IDENTIDAD Y ACCIÓN

FINA BIRULÉS

*La acción, al dividirse, me quita la ilusión de actuar y cada victoria se convierte en un espejo roto, en donde no me veo de cuerpo entero*

Marguerite YOURCENAR<sup>1</sup>

*¿Qué hay que hacer para que una imagen de nosotros mismos se pegue a nosotros por todas partes, cobre forma, se quede fijada durante bastante tiempo?...*

Natalie SARRAUTE<sup>2</sup>

En los ensayos filosóficos que no se ocupan del tema que es el centro de este programa de doctorado, no es extraño encontrar alguna referencia a Hannah Arendt; una referencia que la convierte en "la mejor discípula de Heidegger, de Jaspers" o en "la madre no reconocida de Habermas". En términos generales, podría decirse que, en tales ensayos, la obra H. Arendt ha corrido la suerte que habitualmente está destinada a la obra de las mujeres en la Historia del Pensamiento: ser objeto de reparto más que de comprensión.<sup>3</sup>

No mejor fortuna ha tenido en algunos medios feministas, donde no es extraño encontrar caracterizaciones que nos la presentan

1. M. YOURCENAR, "Sixtina" (1931), en *Le Temps, ce grand sculpteur*, Eds. Gallimard, París 1983 (trad. cast. Alfaguara, Madrid 1989).

2. N. SARRAUTE, *Tu ne t'aimes pas*, Gallimard, París 1989 (trad. cast. Tusquets, Barcelona 1992).

3. Cabe señalar excepciones como, por ejemplo, el tratamiento que Paul Ricoeur ha dado a la obra de Arendt (véase, por ejemplo, su prefacio a la traducción francesa de *The Human Condition* (Calmann-Lèvy, París 1983).

como el resultado de una mente femenina "impregnada de ideología masculina"<sup>4</sup>.

Puesto que es más fácil empezar una leyenda que evitar su difusión indefinida, el objeto de mi intervención no es desmentir estas imágenes, que en los últimos tiempos van desvaneciéndose, sino sencillamente intentar contagiarles mi convicción de que merece la pena leer a Arendt y, desde ella, pensar nuestro presente. Un presente en que hemos perdido, junto con los valores de la modernidad, el lugar firme, seguro e inmune a los cambios desde el cual juzgar, con lo que los impulsos críticos parecen cada vez más vanos y triviales.

Sea cual sea la forma atribuida a la muerte de la modernidad, siempre es entendida, por parte de quienes la han diagnosticado en los años 80, como una muerte merecida: el final de una aberración terrible, de una locura colectiva. En el contexto de la reflexión filosófica de la pasada década parece que hemos vivido una época marcada por los "post": postanalítica, postempírica, postestructuralista, postfilosófica, postmoderna, postfeminista... ¿cuál es el denominador común a estos "post"? Todos ellos expresan el rechazo y la crisis de la concepción moderna de la filosofía; concepción según la cual la tarea de la filosofía consistiría en la búsqueda *del(os)* fundamento(s) de *todo* conocimiento o comportamiento moral. Dos manifestaciones de esta crisis son, por una parte, el hundimiento del concepto de sujeto autotransparente, capaz de dominarse a sí mismo y a través de ello conocer y manipular el mundo de los objetos y, por otra, la desaparición de la posibilidad de un discurso reflexivo sobre el presente, una vez que ya no son posibles los "grandes metarrelatos de legitimación". Parece, pues, que las metáforas de la "vieja" filosofía de la consciencia han agotado su fuerza movilizadora.

A menudo, se ha afirmado que hay buenas razones para explorar las relaciones entre feminismo y postmodernismo, en la medida que ambas actitudes han proporcionado críticas duras a la "filosofía tradicional"<sup>5</sup> y han tratado de mostrar la posibilidad de un pensar no neutro y anti-esencialista, de un pensar "encarnado" —"femenino". Sin embargo, es habitual también afirmar que lo "femenino" de los filósofos postmodernos no es más que un conjunto de metáforas androcéntricas que nada tiene que ver con las mujeres.<sup>6</sup> Al tiempo que los discursos feministas parecen revelar ciertos vestigios de esencialismo y restos de la aspira-

4. RICH, A., "Condiciones de trabajo: el mundo común de las mujeres" en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Icaria, Barcelona 1983.

5. N. Fraser & L. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism" en *Theory, Culture & Society*, vol. 5, 1988.

6. R. Prezzo "Il filosofo e il fantasma del femminile" *Aut-Aut*, 237-238, 1990. F. Collin "Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet" en *Les Cahiers du Griffon (Provenances de la pensée. Femmes/Philosophie)*, 1992.

ción a algún tipo de discurso que permita legitimar a las mujeres como sujetos de pleno derecho.

Tomaré como hilo conductor de mi intervención algunos textos de la obra de Hannah Arendt —una pensadora que, a diferencia de los filósofos postmodernos, poca atención dedicó a "lo femenino". Creo que, una vez desechadas las herramientas que desde la modernidad se han utilizado, las reflexiones de Arendt pueden sugerir vías para avanzar hacia un pensar filosófico que permita un análisis reflexivo acerca del presente y lo recupere como un espacio que no "oscurezca" la acción de las mujeres, mas allá de las "cómodas" apuestas a favor de un "pluralismo" político del tipo "todo vale".

Efectivamente, se puede entender el pensamiento de Hannah Arendt como un intento por **comprender**<sup>7</sup> desde la consciencia de que las exigencias de los hechos y acontecimientos del presente requieren nuestra atención reflexiva y crítica; toda su obra indica un esfuerzo por evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento.

En un artículo de 1953, "Understanding and Politics"<sup>8</sup>, Arendt define la **comprensión** como un complicado proceso que, a diferencia de la correcta información y del conocimiento científico, nunca produce "*resultados inequívocos*". Afirma:

*Se trata de una actividad interminable mediante la cual...  
llegamos a reconciliarnos con la realidad.*<sup>9</sup>

Así, por ejemplo, si —como hizo Arendt— tomáramos el surgimiento de gobiernos totalitarios como el acontecimiento central de nuestro mundo, entonces comprender el totalitarismo no es ni perdonar (en el sentido, de "tout comprendre c'est tout pardonner") ni luchar contra algo, sino reconciliarnos con un mundo donde cosas como éstas son posibles. Nos reconciliamos con lo que hacemos y padecemos, con nuestras perplejidades. Comprender sería, pues, **la** forma específicamente

7. En uno de sus pocos textos autobiográficos -la entrevista televisada que le hizo Günther Gauss en 1964 (trad. cat. en la rev. *Saber*, n 13, 1987- Arendt afirma que lo único que desea es "comprender": *Volviendo a su pregunta sobre la influencia que es posible ejercer, diré que se trata de -sí puedo permitirme ser irónica- una pregunta muy masculina. Los hombres siempre tienen unas ganas terribles de ejercer influencias... No, lo que quiero es comprender, y cuando otras personas también comprenden, entonces siento una satisfacción comparable al sentimiento que se experimenta cuando alguien se encuentra en un terreno familiar.*

8. *Partisan Review*, 1953, pp. 377 ss.

9. "It is an unending activity by which, in constant change and variation, we come to terms with reconcile ourselves to reality, that is, try to be at home in the world" *Ibid*.

humana que cada uno de nosotras tiene de estar viva. De este modo, el único resultado de la comprensión sería el **sentido**.

Pero, sólo podemos comprender o reconciliarnos con el mundo cuando "*se han silenciado la indignación y la ira, que nos obligan a la acción*"<sup>10</sup> y, entonces, somos capaces de recordar, de **repetir mediante el relato**. Y con este repetir de la narración establecemos el significado de la acción. Por decirlo con palabras de Hannah Arendt<sup>11</sup>:

*"el significado de un acto sólo se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración".*

Sin embargo, a pesar de que **el relato** no resuelve ningún problema<sup>12</sup>, no alivia ningún sufrimiento y "**no domina nada de una vez para siempre**", cada vez que el historiador o el poeta trágico cuentan una historia añaden algo al repertorio de un mundo que nos sobrevivirá. De este modo, en este contexto, el deseo de comprender significaría la voluntad expresa de *añadir algo al mundo*, de *crear sentido*.

Un mundo opaco es un mundo sin pasado ni futuro (un mundo natural, no humano) un mundo donde es imposible **añadir algo propio**, innovar, ni siquiera conservar.

Los seres humanos tienen el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos: la acción hace aparecer lo inédito. La **natalidad** es aquí la matriz de todas las acciones, en tanto acto de ruptura con el pasado mediante la introducción de algo **nuevo** en medio del *continuum temporal* de la naturaleza. Actuar es inaugurar, hacer aparecer por primera vez en público<sup>13</sup>. Arendt, a diferencia de los metafísicos, toma la **natalidad**<sup>14</sup> como experiencia límite de la finitud humana y como matriz de la acción. Nacer es **aparacer**, hacerse visible,

10. Véase "Reflexiones sobre Lessing" *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and World, New York 1968 (trad. cast. Gedisa, Barcelona, 1990).

11. Ibid. Para este tema es también interesante el texto que, en este volumen, Arendt dedica a "Isak Dinesen: 1855-1962" (originalmente publicado en *The New Yorker*, 9, nov 68).

12. "*The trouble with the wisdom of the past is that it dies, so to speak, on our hands as soon as we try to apply it honestly to the central political experiences of our own time.*" ARENDT, H., "Understanding and Politics".

13. Los filósofos, los hombres de pensamiento, han tomado la experiencia de la mortalidad como experiencia radical de la finitud humana, pero como señala F. Colin ("Du privé et du public", *Les Cahiers du Grif*, n 33, 1986, pág. 59) morir significa separarse de la comunidad, aislarse. En cambio la referencia a la natalidad hace aparecer al hombre en su condición plural, en su condición de agente. Quizás ahí radica una de las diferencias importantes entre el pensamiento de Heidegger y el de Arendt (sobre este tema vid. Taminiaux, J. "Arendt, disciple de Heidegger?" en *Études Phénoménologiques*, n 2 1985).

14. Véase *The Human Condition*, Chicago Univ. Press, Chicago 1958, cap. V (trad. cast., Paidós, Barcelona 1993).

por primera vez, ante los otros; entrar a formar parte de un mundo común. Estar vivo significa, pues, no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. El *parecer* algo se corresponde con el hecho de que cada apariencia es percibida por una pluralidad de espectadores/as: "no sólo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él"<sup>15</sup>. Y ello a raíz del hecho de que somos al mismo tiempo sujetos perceptores y objetos percibidos, formamos parte de un *contexto*. Lo cual significa que debemos pensarnos como actores/actrices procediendo a una autoexhibición en un escenario. ("Estar vivo significa vivir en un mundo que ya existía antes"... es la intersubjetividad del mundo lo que nos asegura el pertenecer a la misma especie). Quien actúa se halla siempre entre **otros**, de modo que, en el mundo, en la tierra, la ley es la **pluralidad**.

Así lo que caracteriza la acción es el hecho de que siempre inicia algo nuevo, pero esto no significa que siempre pueda comenzar **ab ovo**, crear **ex nihilo**. Para hallar espacio a la acción propia es necesario antes eliminar o destruir algo y hacer que las cosas experimenten un cambio. Semejante cambio resultaría imposible si no pudiésemos eliminarnos mentalmente de donde nos hallamos físicamente e **imaginar** que las cosas pueden ser también diferentes de lo que en realidad son<sup>16</sup>.

En este sentido, no sería legítimo entender la **pluralidad** como simple **alteridad (otherness)**; pluralidad tiene que ver con **distinción**, con singularidad, con lo que se muestra a través de la acción y del discurso. Con las cosas compartimos la alteridad, pero la distinción es propia de la acción humana. Lo cual explicaría los comentarios críticos de Arendt acerca de la política en las sociedades modernas, en las que la distinción, la diferencia, la singularidad han pasado a ser asunto privado del individuos, de modo que **la conducta ha substituido la acción**; oigamos a Arendt refiriéndose a la polis griega, en las páginas de la *Condición Humana*:

*...la esfera pública estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quienes eran*<sup>17</sup>

En la medida que pluralidad significa distinción, es posible la revelación —en el medio público— de la individualidad de cada uno/a, de la **identidad**. De esta manera, la política introduciría una ruptura en relación con cualquier modalidad simplemente social de vida. La pluralidad

15. Ibid pág. 35.

16. *Crises of the Republic*, Harcourt, Brace Jovanovich, New York 1972 (trad. cast. Taurus, Madrid 1973).

17. *The Human Condition*, subrayado F.B.

de los seres humanos, en un mundo que constituyen en común, no es asimilable a la unidad homogénea del género humano y esta es la razón de la prioridad, ya señalada antes, de los relatos, de las narraciones. La pluralidad no es, por tanto, un estado sino un logro, una realización.

El hecho de que cada mujer u hombre sea capaz de acción significa que debe esperarse de ella o de él lo inesperado. Ahora bien, acción y discurso están estrechamente relacionados debido a que la acción humana debe contener al mismo tiempo la respuesta planteada a toda persona recién llegada: *¿quién eres tú?*

El descubrimiento del **quién**, en contraposición del **qué** (substancia) es alguien, se halla implícito en todo lo este alguien hace y dice. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración nos identifica mediante el relato de nuestras propias acciones. Esto es, Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas re-apropiaciones por medio del relato. Quizás a la pregunta "¿quién eres?" habría que "responderle en la forma clásica y contar una historia"<sup>18</sup>.

De este modo, el(os) sentido(s) de la acción sólo se revelaría plenamente al narrador/a. Lo que cuenta el narrador/a ha de estar necesariamente oculto para el/la agente, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado/a en sus consecuencias, ya que para él o ella la significación de su acto no está en la historia que sigue.

Al mostrar todavía una posibilidad de decirse a sí mismo/a, Arendt está señalando que la contingencia no se entiende como deficiencia sino precisamente como el lugar donde es posible la identidad. Una identidad, que lejos de la inmediatez del "yo soy" del sujeto moderno, ha de concebirse, nunca como punto de partida, sino como la siempre renovada capacidad de referirse a sí mismo/a y de aparecer en el mundo común. El modelo es, pues, el de la adscripción de acciones a un sujeto con lo que es difícil escapar a la heterogeneidad a la contingencia, al estar con los/as otros/as. Nos hallamos pues muy lejos de aquel moderno sujeto aislado y sin biografía, que mira más allá de sí mismo —desde la perspectiva de Dios— y que se sabe capaz de una reflexión imparcial y desinteresada. Como dice F. Colin : "la pièce se joue entre acteurs sans Auteur". Todos somos agentes, actrices/actores, pero no autores/as de los virtuales sentidos de nuestras acciones.

A este hecho de que los seres humanos no son los únicos dueños de lo que hacen, Arendt añade, en *The Human Condition*<sup>19</sup> dos nuevas frustraciones de la acción humana. Ésta es, por su propia naturaleza, *ilimitada* en sus consecuencias e *impredecible* en sus resultados últimos,

18. Véase el artículo antes mencionado sobre I. Dinesen.

19. *Human Condition*, cap. V

dado que los seres humanos actúan "dentro de un medio donde toda acción se convierte en una reacción en cadena". De ahí el carácter irreversible de la acción.

Mediante la narración se unifica *en una acción total y completa lo diverso constituido por las circunstancias, los objetivos y los medios, las iniciativas y las interacciones, los reveses de la fortuna y las consecuencias no deseadas de los actos humanos*<sup>20</sup>. Así a través del rodeo del relato conseguimos una identidad, una estabilidad-inestable: es contándonos como nos damos identidad, como logramos cierta concatenación de nuestras acciones, como conseguimos cierta permanencia no substancial en el tiempo. La trama confiere unidad e inteligibilidad a través de la síntesis de lo heterogéneo; como agentes no sólo hemos actuado, sino que también tenemos deseos de actuar y, en la medida que la narración, produce una innovación semántica, no sólo expresa lo sido, sino también lo posible. De este modo, a pesar de que el relato no resuelve las frustraciones de la acción, al menos las hace productivas: a través del relato podemos sostener conjuntamente la mutabilidad anecdótica de una vida con la configuración de una historia. Con lo que la identidad no puede remitirse nunca a un contenido de verdad ni escapar de la fragilidad a través de una apuesta por la uniformidad.

*Morality means being fit to be seen*

La única manera de no dejarse dominar por esta oscuridad o fragilidad, característica de los asuntos humanos es, para Arendt, la facultad de prometer. En la medida que una identidad narrativa permite leer en "si mismo" la acción, la vida puede devenir una vida examinada. En este contexto, al concepto de responsabilidad le quedaría reservado un importante papel por la mediación del compromiso de "mantener la palabra dada", de reconocerse en la propia historia. Además, puesto que la autoexhibición siempre presupone cierta elección activa, cierta promesa implícita, "un acto de elección deliberada entre las diversas posibilidades de conducta que me ofrece el mundo"<sup>21</sup>. De modo que, aquí, lo opuesto a la verdad no sería la falsedad sino la mentira deliberada.

La propuesta de Arendt es una propuesta que sugiere atender a un **quién** que se configura a través de la acción y del discurso en el mundo. Se trata de pensar la política en plural, de pensarla como espacio de comunicabilidad (espacio *between*) entre sujetos que deliberan y discuten

20. RICOEUR, P. Introducción a *Temps et Récit*, I, Eds. du Seuil, París 1983 (trad. cast. Cristiandad, Madrid 1987).

21. *The Life of the Mind*, Thinking (trad. cast. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984).

desde una *heterogeneidad irreductible*. Y espacio de comunicabilidad no indica algo tan simple como un marco parlamentario, sino que aquí significa espacio en el que tiene sentido la pregunta "¿quién eres?". Los antisemitas no formularon esta pregunta a los judíos y la política tradicional tampoco lo ha hecho con las mujeres.

A pesar de que H. Arendt no se ocupa para nada en su obra de la sexuación del pensamiento, cabe dejarse interpelar por su pensamiento, en la medida en que algunas de las cuestiones que sugiere no nos resulten nada ajenas. Por ejemplo:

1. Acaso se puede leer el proyecto arendtiano como la pregunta : ¿desde dónde y cómo pensar todavía un *nosotros?*, cuando, en la sombra de los tiempos, tenemos consciencia -como ella- de la fragilidad de los modernos momentos de libertad política.

2. ¿Cómo pensar un espacio político en el que tenga cabida la pregunta "¿quién eres?" a **toda recién llegada?** ¿Cómo pensar este espacio desde el énfasis en la contingencia, la heterogeneidad y la fragilidad del sentido de las acciones?

3. El nacimiento y la muerte seguramente no son términos equivalentes de la finitud. No es indiferente para el pensar filosófico elegir una u otra. Diríase que la opción por la natalidad es una apuesta a favor de la vida, es una apuesta, por aceptar la contingencia, pero también lo nuevo; se trata de, a pesar de la fragilidad, abogar por la posibilidad de producir sentido, de no reducir los acontecimientos que nos ha tocado vivir a lo ya conocido, de evitar que las categorías utilizadas para la comprensión puedan cumplir la función de protegernos frente a lo nuevo de la realidad

4. La reivindicación de la palabra y del discurso en H. Arendt no es fácilmente reducible a la filosofía de la teoría de la acción comunicativa del último Habermas. Aquí la cuestión no es la de un consenso que oscurece la "pluralidad irrepresentable"<sup>22</sup> de las acciones humanas, sino quizás lo que queda dicho en aquella expresión que, de un tiempo a esta parte, utilizan algunas feministas, "el malestar de la emancipación": el "progreso" en la igualdad de derechos no parece haber ido acompañado de la posibilidad de **distinción**, de singularidad. Y acaso este malestar tiene algo que ver con aquellas palabras de Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*<sup>23</sup>: *Sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable*".

22. Tomo la expresión del título de un interesante "reading" sobre Hannah Arendt, ESPOSITO, R., (ed) *La pluralità irrepresentabile*, Quattro Venti, Nápoles, 1987.

23. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace Jovanovich, New York 1951, vol III. (trad. cast. en Alianza Ed, Madrid 1987).

5. La propuesta de entender la posibilidad de un sujeto reflexivo por medio del rodeo de la narración ¿ puede extenderse a la identidad colectiva de las mujeres? Si la respuesta es afirmativa, cabe preguntarse ¿qué fragmentos del pasado de las mujeres nos pueden proporcionar un buen relato de nosotras mismas? Y el resultado de este "buen" relato no debería ser el hacernos cómodo nuestro pasado, sino el haber dado con aquellos fragmentos del pasado que, arrancados de su contexto y reordenados, tuvieran la fuerza de los pensamientos nuevos y, por tanto, vigencia en el presente.