

LA NATALIDAD COMO CATEGORÍA FILOSÓFICA EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

Olivia Navarro González
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El concepto de «natalidad» de Hannah Arendt cuestiona a nivel ontológico la tradición filosófica que hemos heredado. Pero esta revisión sólo tiene como objetivo situar la reflexión teórica y epistémica en el ámbito de la política. En esta dimensión, dicho término invita a pensar la esfera pública constituida por una «pluralidad diferente» en la que tiene cabida el registro de lo sensible, que habría sido en gran parte ignorado por dicha tradición. Concretamente, a partir de la recepción feminista francesa de este concepto, se indaga sobre un modelo relacional que asienta las bases de un espacio social, que parte de la capacidad de cada hombre y mujer de reinventarlo, al integrar en él su diferencia. El interés por la obra de Arendt se desplaza, por ello, hacia su vida y subjetividad.

PALABRAS CLAVE: natalidad, nacimiento, pluralidad, diferencia, dimensión generacional, amor maternal, *amor mundi*, feminismo francés.

ABSTRACT

Hannah Arendt's concept of «natality» puts into question the ontological ground of inherited philosophical tradition. However, this study aims at situating theoretical and epistemological thought in the field of politics. From this angle, such concept invites us to reflect on the constituted public sphere as a «different plurality», in which there is space for the register of sensitivity, which has been relatively ignored by such tradition. More specifically, the French feminist reception of this concept leads to a model of relation which establishes the foundations of a social space, constructed from the ability of each man and woman to reinvent this space, by integrating within it their difference. The interest in Arendt moves, accordingly, towards that in her life and subjectivity.

KEY WORDS: natality, birth, plurality, difference, generational dimension, maternal love, *amor mundi*, French feminism.

0. FEMINISMO Y TRADICIÓN FILOSÓFICA

El feminismo hace frente a nuestra tradición filosófica con el fin de invertir su lógica excluyente. Esta problemática alude a una historia de la filosofía en la que las mujeres han sido doblemente marginadas: fueron excluidas de la posibilidad de

filosofar y como objeto del propio filosofar. En efecto, el hombre blanco, heterosexual y occidental es la medida del sistema filosófico que hemos heredado. El que la filosofía no haya sido capaz de pensar a las mujeres y concretamente su diferencia implica no sólo una tradición androcéntrica sino también un binarismo axiológico, léase conceptualidad y lógica implícita en ésta, excluyente, que en el panorama actual filosófico no es sólo ya caballo de batalla de las mujeres.

La hermenéutica feminista juega un papel fundamental en la crítica de la razón moderna. Desde esta perspectiva, lo primordial de este pensamiento es su capacidad para desarrollar estrategias que nos permitan fracturar los marcos referenciales de nuestra tradición. En este sentido, su aportación filosófica desafía el discurso androcéntrico y, concretamente, su sesgo discriminador para configurar una nueva dinámica referencial.

A partir de un número especial que lanza la pionera revista *Les Cahiers du Grif*¹ en 1985, el feminismo encuentra en la obra de Hannah Arendt las directrices para asumir este reto y compromiso filosófico. La rentabilización de la obra arendtiana por parte del feminismo se hace a partir de entonces imparable. Concretamente en Francia este movimiento de «liberación filosófica» es encabezado por Julia Kristeva, Françoise Collin (editora de dicha revista) y Sylvie Courtine-Denamy. La lectura de estas mujeres de la obra de Arendt saca a la luz las categorías implícitas en su discurso filosófico, que transforman el horizonte semántico de nuestra tradición filosófica. Conceptos arendtianos tales como el «promesa», «perdón», «reconciliación», «*amori mundi*», o «natalidad» son moldeados por la mirada de estas mujeres o desde su *pathos* o genio femenino, como diría Kristeva, para allanar así el compromiso del feminismo.

De todos estos términos, quizá el más relevante para la recepción feminista francesa sea el de «natalidad», puesto que logra poner en tela de juicio el sistema filosófico patriarcal a diferentes niveles —político, ontológico, antropológico, etcétera. Rastrear la curva que describe la lectura de la recepción feminista francesa de esta categoría es el objetivo de las líneas que siguen a continuación. Asimismo, el análisis de la lectura que realizan estas mujeres nos servirá para desentrañar la lógica de dicha recepción, es decir, la estrategia que adopta el feminismo francés para desbanca el orden falocentrista de la tradición filosófica de occidente.

1. NATALIDAD *VERSUS* MORTALIDAD

Hannah Arendt extrae el concepto «natalidad» de la obra de Agustín de Hipona, el único pensador, según la autora, que vivió en una época comparable a la suya, la de los totalitarismos. A partir de esta categoría, esta pensadora pretende glorificar la acción humana al mismo tiempo que (re)orientarla. Para ello, se ve obligada a romper explícitamente con la tradición filosófica de occidente y esta

¹ *Les Cahiers du Grif*, vol. 33 (1985).

quiebra se conjuga desde dicha categoría, que, como bien señala Collin, «no es accidental sino central en la obra de Arendt»².

El concepto «natalidad» se constituye en oposición con la tradición filosófica de occidente que arranca desde Platón. El Mito de la Caverna invierte la descripción del Hades del libro XI de la *Odisea*, pues en él se identifica el mundo de lo real con el mundo de los muertos, de lo inerte, al establecer que el primero es una copia de aquel otro mundo perfecto y estático, del mundo de las ideas. Nuestra tradición filosófica asumió esta inversión, lo que supone que su discurso esté marcado por los parámetros de la mortalidad³. En efecto, la muerte se relaciona con lo trascendental y la soledad y de su reflexión se deriva una tradición filosófica solipsista que nos limita a la filosofía de la conciencia; la natalidad, *por ende*, nos remite al mundo en común, al mundo de los seres humanos entendidos como «nacimentales» y nos consigna a la reflexión política.

En este contexto teórico, Kristeva indica que Arendt se eleva «contra toda causalidad que condene *a priori* los asuntos humanos a una contingencia»⁴. La vida del ser humano no necesita ser justificada y de lo contrario éste se vuelve superfluo. Esto es, para esta filósofa la vida humana es sin porqué y por ello «cada nacimiento es un momento de pura libertad»⁵.

Como vemos, el giro arendtiano transgrede la «falacia metafísica», propia de la tradición filosófica de la mortalidad, que implica regular la «fragilidad de los asuntos humanos»⁶ a partir de «entidades ontológicas» que se infieren de la experiencia reflexiva (y solipsista) del yo. Con ello, Arendt se rebela contra la legitimación de un sacrificio en el altar de la historia. Si su célebre expresión «la banalidad del mal» es leída desde este prisma, ilustra la oposición de esta filósofa a la grandeza del crimen, al carácter sublime de cualquier atentado del ser humano contra sí mismo. Nos pone sobre aviso al dejar claro que todos llevamos en nuestro interior a un Adolf Eichman⁷, en otras palabras, que el mal no es tan excepcional, ni ajeno al ser humano como en principio se podría querer o pensar. Aún más, si Arendt muestra a partir del pensamiento de Agustín de Hipona —en el segundo tomo de *La vida del espíritu*— que el *nolle*, o no querer, es parte integrante del *velle*, o querer⁸, es para ampliar ética o responsablemente la facultad de la voluntad, que ahora puede

² F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*. París, Odile Jacob, 1999, p. 188.

³ H. Arendt señala como prueba de este rasgo el hecho de que en nuestro vocabulario filosófico mortal sea sinónimo de ser humano.

⁴ J. KRISTEVA, *Le génie féminin I. Hannah Arendt*. París, Galimard, 1999, p. 193.

⁵ F. COLLIN, *op. cit.*, p. 188.

⁶ J. KRISTEVA, *op. cit.*

⁷ Adolf Eichman se defendió, ante las acusaciones de participación en uno de los crímenes más inhumanos de nuestra historia, alegando que él no tomó ninguna iniciativa, que sólo obedeció órdenes, esto es, refugiándose en su incapacidad de actuar y decidir por sí mismo. Véase: H. ARENDT, *Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York, Viking Press, 1965 (1ª ed. 1963).

⁸ Lo que implica que para Hannah Arendt la libertad sea constitutiva del sujeto y, por supuesto, del mundo y esto la acercaría al existencialismo francés, con el que tuvo contacto durante su exilio en París.



ser también voluntad de no querer. La conclusión de esta reflexión es que la abstención es imputable al sujeto, lo que es capital para comprender el giro arentiano: se trata de romper con una tradición filosófica que legitima la actitud de Eichman, que encubre la acción humana a partir de ideas preconcebidas que coartan al sujeto, a su vida, a partir de dogmas y/o principios preestablecidos.

Este desplazamiento de la filosofía de Arendt supone para Paul Ricoeur el salto de la teología natural al orden cosmopolita⁹ y es que la política no es ya el arte de gobernar siguiendo ideales o modelos que se justifican desde «entidades ontológicas» e implican, por tanto, dominación y obediencia, sino que «es adhesión a la vida»¹⁰ de todos los ciudadanos. Se trata de ordenar el mundo de los seres «nacimentales» y de su propia acción para recuperar la dignidad humana¹¹, léase, dejar atrás la superfluidad del sujeto moderno.

Para Hannah Arendt, los totalitarismos del pasado siglo son reflejo de «las ruinas de nuestras categorías del pensamiento y de nuestros criterios de juzgar»¹². El concepto «natalidad» permite salvaguardar este *impasse*, situando a cada ser humano en el centro del sentido de la historia, otorgándole el don del comienzo. El hombre no es superfluo porque una vez desconectada la historia del orden ontológico, una vez clausurado el paradigma hegeliano-marxista, en palabras de Ricoeur, la teología natural, el pensamiento arentiano, lejos de caer en el nihilismo nietzscheano, ordena la historia a partir de la acción humana. La categoría «natalidad» inserta a los hombres y mujeres firmemente en el tiempo, en la historia, para que puedan romper con su «flujo indiferente», con su inercia. En este sentido el milagro de cada nacimiento simboliza, no sólo que el hombre aparece dotado de una actitud para el comienzo, sino que «es él ese comienzo mismo»¹³, esto es, el nacimiento ilustra la capacidad ineludible de cada sujeto para comenzar e invertir la historia. En este contexto Arendt afirma: «cada nacimiento nuevo es un nuevo principio que acontece en el mundo, es un nuevo mundo que viene virtualmente al ser»¹⁴. Como vemos, en la obra arentiana la capacidad para invertir la historia y la tradición se conjuga con el hecho de que el ser humano está naciendo, que es comenzar en libertad y así la libertad pasa de ser una disposición psíquica interna para situarse en el carácter mismo de la existencia humana, en el mundo; o para ser, como dice Kristeva, auto-comienzo¹⁵.

Resumiendo, la categoría «natalidad» lleva implícita la desconexión de los asuntos humanos con el orden ontológico y esto abre el camino para un nuevo

⁹ P. RICOEUR, *Le juste I*. París, Esprit, 1995, p. 152.

¹⁰ J. KRISTEVA, *op. cit.*, p. 138.

¹¹ Cfr. H. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, Paidós Studio, 2003, p. 142.

¹² H. ARENDT, «Compréhension et politique», en H. ARENDT, *La nature du totalitarisme*, París, Payot, 1990 (1ª ed. 1954), pp. 39-66, p. 43.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ H. ARENDT, *Le Système totalitaire*. París, Seuil, 1972 (1ª ed. 1952), p. 210.

¹⁵ J. KRISTEVA, *op. cit.*, p. 67. Cfr. H. ARENDT, «Compréhension et politique», pp. 48 y 52.

paradigma histórico-político¹⁶. Paralelamente, tal y como indica Collin, el feminismo es el primero en desmarcarse de la concepción socio-económica marxista de la revolución, para dar paso a un pensamiento más estrictamente político¹⁷. Esto es, el pensamiento feminista introduce en la política la dimensión de lo social porque las mujeres no denuncian la injusticia de la condición económica, que también, sino la ausencia de derechos, la marginación en el mundo público, la negación de la palabra, etc. De tal suerte que la lectura de la recepción feminista francesa del concepto de «natalidad», como veremos, gira bajo este prisma para (re)moldear el espacio de lo político al introducir en él la diferencia femenina, al dibujar el espacio de la pluralidad diferente.

2. NATALIDAD Y PLURALIDAD

Hannah Arendt expone en *La vida del espíritu* que la voluntad del sujeto está coartada. En consecuencia, la libertad del ser humano remite a su capacidad para juzgar que, a su vez, no es menospreciable, pues le permite cambiar el mundo y su historia. Desde esta lógica, se establece que el ejercicio de juzgar es una acción política. Al mismo tiempo, en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, se define el juicio como capacidad mental específica ajena a las operaciones lógicas¹⁸, lo que implica separar la capacidad de juzgar del discurso cognitivo. El que el discurso arendtiano se eleve contra la hegemonía del juicio en la esfera de los asuntos humanos, es decir, el deslizamiento de lo cognitivo a lo especulativo en la dimensión de la política, ha sido objeto de crítica —entre otros por Habermas— en tanto que implica desterrar la verdad del espacio público. Dejando el tema de las razones de este giro —parece obvio que se deba a que Arendt tiene grabado en sus vísceras el dogmatismo del totalitarismo—, así como la solución a este problema —el consenso en lo subjetivo es posible por el «*sensus communis*» y «la mentalidad amplia»¹⁹—, es cierto que hay que anotar el estatuto dramático del pensamiento arendtiano, ilustrado por Collin, con la imagen de «un teatro en el que se enfrentan voces de las cuales ninguna tiene la última palabra»²⁰.

Ahora bien, para el feminismo francés esta disposición trágica de la obra arendtiana, más que suponer un problema, abre una nueva perspectiva de lo político que permite repensar la estructura de nuestro mundo social. El espacio político, con Arendt, pasa de estar asentado en el contrato rousseauiano de naturaleza ce-

¹⁶ Pues como bien dice Collin, «el nacimiento viene a transformar los límites entre los modos del ser del hombre, dentro de su relación consigo mismo, con el otro y con el mundo», F. COLLIN, *op. cit.*, p. 204.

¹⁷ Cfr. F. COLLIN, «Introduction: Actualité de Hannah Arendt», *Les cahiers du Grif*, vol. 33 (1986), pp. 5-7, p. 6.

¹⁸ Cfr. H. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 16-17.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 130-136.

²⁰ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, p. 209.





rrada y hermética, para fundarse en un pacto de carácter abierto y renovable. De la misma manera que el «nacimiento» conjuga pasado, presente y futuro, la política debe reconocer el presente como apertura enraizada con el pasado y abierta al futuro; del pasado, de la historia, a partir del juicio, reorientamos nuestra existencia hacia el futuro constituyendo nuestro presente como comienzo. La novedad de nuestro presente, del comienzo, se inscribe en un tiempo y espacio que continúa y es interrumpido, que está en los confines de lo dado y del producir. La dimensión de lo nuevo está integrada en el acto del «nacimiento» como interrupción de la contingencia, porque estalla dentro de un contexto a partir de una situación que, a la vez, rompe y honra. Por ello, para la recensión feminista francesa, la categoría «natalidad» obliga a la política a bascular entre la unión y desunión que encarna el hecho mismo de «nacer», dejando el margen suficiente para que cada hombre y mujer construya su mundo.

Este concepto, pues, imprime en el pensamiento político la conciencia de temporalidad. Sin embargo, no debemos pensar esta temporalidad como el modelo hegeliano marxista, es decir, como realización de la especie humana, o historicidad, sino más bien como diálogo interminable entre tradición y novedad. Pese a la insistencia de Arendt en la irreductibilidad de cada ser humano, de su singularidad y libertad, la inmortalidad infinita de la transmisión es pensada en su obra a partir del cuidado de la humanidad y el correlativo al mundo. Cada ser humano está unido a su mundo puesto que la «natalidad» evoca la libertad de la acción, de crear²¹, y el mundo no es solamente aquello que es anterior a nuestro nacimiento, sino «lo que tenemos en común con nuestros contemporáneos pasados y futuros»²². En este sentido, la categoría *amor mundi* inscribe en el pensamiento político una línea que nos une con nuestros antepasados y descendientes a partir de la confianza en la acción y el valor intrínseco de cada ser humano²³. Lo que implica para Collin que la obra arendtiana en último término nos invite a pensar el espacio político asumiendo, también, su dimensión generacional²⁴.

En este contexto, esta última autora señala que Arendt, al pensar la política en su magnitud generacional, transforma el modelo político tradicional, caracterizado por la horizontalidad, por el de la verticalidad. Aún más, que esta conciencia de verticalidad de las relaciones humanas, que alude a una pluralidad generacional, permite rehabilitar conceptos tales como el de responsabilidad, autoridad, consentimiento, promesa, perdón, pero no como conceptos de la moral subjetiva, sino

²¹ Pero Arendt, al introducir la conciencia de temporalidad, no deja de lado la historia, de tal modo que la creación a la que aludimos aparece regulada desde el pasado; en este sentido la categoría «perdón» y la «capacidad del juicio» son el puente entre nuestro pasado y presente entendido este último como comienzo.

²² S. COURTINE-DENAMY, *Trois femmes dans de sombres temps*. París, Albin Michel, 2002, p. 406.

²³ Cfr. H. ARENDT, *El concepto de Amor de San Agustín*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2001 (1ª ed. 1929).

²⁴ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, pp. 203-210.

como conceptos constitutivos del mundo en común²⁵. Se trataría de articular los mismos teniendo en cuenta la dimensión diacrónica de la pluralidad y su dimensión política.

Kristeva, por su parte, más psicoanalítica y menos política que Collin, relaciona la reflexión sobre la «natalidad» con el concepto de vida en tanto que «experiencia suprema del sentido renovable»²⁶. Lo peculiar de esta reflexión es que pone de relieve que en la obra arendtiana se conjuga el azar del comienzo con «la libertad de los hombres de amarse». Desde esta perspectiva el «amor maternal»²⁷ da cuenta de un nuevo paradigma relacional basado en la asimetría —en tanto que el otro, el hijo, se presenta más frágil que el yo ante la muerte— y en el cuidado y amor hacia el otro. Asimismo para Kristeva, el psiquismo maternal es lo que permite que el otro pueda devenir un ser hablante y pensante, esto es, proporciona el paso de *zôê* a *bios*, de la fisiología a la biografía, de la naturaleza a la cultura; resumiendo, es el medio de garantizar la condición humana de seres sociales. Pero este amor maternal también hace referencia a la sutileza de un *summus esse* transcendental presente en las relaciones humanas.

El amor maternal que desliga Kristeva del concepto de natalidad de Arendt conlleva pues dos dimensiones. En primer lugar, si atendemos a la concepción política de verticalidad que se abre desde la dimensión generacional, puede ser comprendido como la matriz de unión diacrónica de los seres humanos a la que aludíamos anteriormente. En segundo término, la lógica del amor maternal nos remite a un modelo relacional asimétrico, que alude al cuidado y/o responsabilidad para con nuestros coetáneos, próximo al propuesto por E. Levinas²⁸. Pero hay que tener en cuenta que si Hannah Arendt destaca el aspecto social y/o político (se trata del paso de *zôê* a *bios*) de dicho modelo, E. Levinas subraya su carácter estrictamente ético e incluso intersubjetivo, que apunta a una responsabilidad que parte de la sensibilidad del sujeto —sentimientos y corporalidad.

²⁵ *Ibidem*, p. 224.

²⁶ J. KRISTEVA, *op. cit.*, pp. 83-86.

²⁷ Para esta psicoanalista existe una bisexualidad psíquica que permite suponer que un hombre puede asumir este aspecto de la «feminidad», experimentar la maternidad, que simplemente apunta al paso de la *zôê* a la *bios*. Sobre cómo los estudios psicoanalíticos le llevan a Kristeva a afirmar esta bisexualidad psíquica y cómo esta filósofa lo integra en su análisis filosófico, véanse las conclusiones de *Le génie féminin*. (J. KRISTEVA, *Le génie féminin*. III. Colette. París, Gallimard, 1999.)

²⁸ «La sensibilité du sujet comme [...] arrachement à soi, moins que rien, rejection dans le négatif —en série du néant— maternité, gestation de l'autre dans le même. L'inquiétude du persécuté ne serait-elle qu'une modification de la maternité, du 'gémissement des entrailles', blaisés en ceux qu'elles porteront ou qu'elles portaient? Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres —allant jusqu'à la substitution aux autres» E. LEVINAS, *Autrement qu'être*. París, Kluwer Academic 1990 (1ª ed. 1978), p. 121.



3. NATALIDAD Y DIFERENCIA

En la obra de Hannah Arendt está presente la reflexión en torno a las diferencias y la discriminación y/o dominación que aparece asociada a la misma. Esta dimensión de su reflexión deja claro que pese a que gran parte de su pensamiento se desarrolla desde la intersección de las fuentes griega y romana, la cultura judía es su manantial de inspiración más profundo y secreto, y al mismo tiempo guía su lectura de la tradición americana. A su vez, su emigración a los EEUU la puso en contacto directo con la lucha por el reconocimiento de los derechos de las minorías, el fruto de sus reflexiones sobre este tema está presente en el conjunto de su obra, de la que cabría destacar por su relación con dicha cuestión, *La cuestión de las nacionalidades y la social democracia* y *Reflexiones sobre Little Rock*. En este contexto, Arendt trata también la diferencia homosexual, contraponiéndola a la diferencia judía en su lectura de Proust, y la emancipación de la clase obrera. En cuanto a su reflexión sobre las mujeres, Collin señala que Hannah Arendt, pese a no haber sido militante del movimiento feminista de su época, es visiblemente sensible a esta cuestión y prueba de ello son «sus observaciones espontáneas y circunstanciales» sobre la cuestión de género que constituye «bajo la forma de notas a pie de página un hilo discontinuo» en su obra²⁹.

En el modelo de verticalidad que se construye a partir de la lógica de la categoría «natalidad», el carácter heterónimo de la pluralidad es acentuado y minuciosamente cuidado. Tal es así que Collin afirma, que «la filosofía de Hannah Arendt no es una filosofía política, ni una filosofía de lo político, sino primeramente, ante todo, una filosofía de la alteridad plural»³⁰. Arendt es consciente de que la tragedia de occidente consiste en haber hecho de la diferencia un motivo de dominación y exclusión y de que la tradición filosófica que hemos heredado es espejo y reflejo de este modelo dominador. Su giro pasa por pensar la pluralidad con la referencia de las diferencias, por exigir una igualdad no-asimilativa, esto es, abre el camino intermedio entre la posición de paria, la exclusión y marginación, y la asimilación por el modelo dominante.

Si es cierto que Hannah Arendt afirma que la ley no podrá borrar jamás las diferencias ni ciertas discriminaciones ligadas a ellas, también es verdad que en su obra —tal y como ha mostrado Collin³¹— se alcanza una solución a este *impasse*. Para Collin el pensamiento arendtiano asume la diferencia en el espacio político, pues la categoría «natalidad» quiebra la distinción entre esfera pública y privada. Vayamos por partes.

Para Arendt la discriminación comporta dos caras: la primera es la de la asimilación, la de la negación de la diferencia; la segunda, pasa por identificar al otro o extranjero, exclusivamente con su diferencia. Pongamos a Hannah Arendt

²⁹ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, p. 144.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ F. COLLIN, «Du privé et du public», *Les cahiers du grif*, vol. 33 (1985), pp. 47-67 y *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, pp. 144-211.

como ejemplo; la exclusión por ser judía pasa por dos expresiones aparentemente contrarias pero de la misma índole excluyente: «tú no eres judía» y «tú no eres sino judía».

Como vemos, la reflexión arendtiana rechaza la tesis sartreana de que el antisemita es quien hace al judío. Para Arendt ser judío, o mujer, no es identificable con lo que hace o piensa el otro, de tal suerte que esta filósofa reivindica su «judeidad» y «femineidad», su diferencia, para dar cuenta de algo irreducible a sí misma y que la constituye como Hannah Arendt. La pobreza de la tesis sartreana se pone en evidencia más claramente si atendemos a las diferencias de las mujeres, las cuales, debido a sus carácter exterior, son ineludibles e irreducibles. Collin llama a estas diferencias fenoménicas y su característica sería que a diferencia de las psicológicas, son proyectadas en lo público e interrogan su estructura igualitaria. Arendt se interroga sobre estas diferencias necesariamente públicas y afirma la contradicción de la ley fundamental de la democracia que consiste en igualar aquello que inicialmente es diferente, ya que no se pueden igualar los caracteres naturales y físicos, sin desarrollar o profundizar esta observación.

Pero, al mismo tiempo, a la luz de la polis, Hannah Arendt señala que la «natalidad» se descompone en dos secuencias sexuadas: su secuencia puramente natural, el simple acto como reproducción de la vida, *zôê*, y su secuencia humana o *bios*. La primera se relaciona con lo privado, con lo escondido, con lo oculto, con el hogar y con la femineidad o las mujeres, la segunda, con la esfera pública, con la acción, con la masculinidad y los hombres. Finalmente, esta articulación de la vida en dos espacios-tiempos, habría llevado a Hannah Arendt a considerar que las discriminaciones arraigadas a las diferencias fenoménicas pueden ser eliminadas en la esfera pública, a través de la ley, mientras que son insalvables en el orden social o privado y todo ello pese a haber afirmado que era necesario una revisión del término de igualdad.

En este contexto, Collin indica que Arendt supera este pesimismo, cuando afirma: «el milagro que salva el mundo, el dominio de los asuntos humanos, de su ruina normal y 'natural', es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente con la facultad de la acción»³². La «natalidad» en tanto acción no es entonces un momento de la naturaleza sino aquello que lo interrumpe; de ahí que simbolice la capacidad de comienzo. Al mismo tiempo, si la acción está ahora ligada a lo privado, la línea divisoria de lo privado y lo público, si bien estaba firmemente definida al principio, se difumina, pierde su autoridad, cuando se trata de establecer las condiciones del mundo común y de la emergencia de un ser humano.

La categoría arendtiana «natalidad» combate la división tradicional entre lo privado y público, entre *zôê* y *bio* y, *por ende*, el espacio político entendido bajo el pretexto de la igualdad como la región de los mismos. La obra arendtiana reivindica un modelo plural, que ya no sólo comporta una verticalidad diacrónica, sino también sincrónica, reflejo de la integración de la «pequeña diferencia» de cada hombre

³² H. ARENDT, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993 (1ª ed. 1958), p. 206.



y mujer en el espacio político y social. Aún más, reconoce la diferencia como constitutiva de la *polis* e instaura el orden de la pluralidad diferente. En este sentido, el fundamento de la pluralidad diferente, Hannah Arendt lo encuentra en la diferencia de sexo³³, el razonamiento es simple: en tanto que la diversidad humana es la condición necesaria de la acción, la diferencia originaria entre hombre y mujer estaría en el punto de partida de toda pluralidad.

Resumiendo, Hannah Arendt reivindica un modelo que reconoce la diferencia de cada individuo/a, que protege celosamente la singularidad de cada mujer y hombre. Al mismo tiempo, reivindica una pluralidad como integración armónica del conjunto de individuo/a, pero siempre dejando el espacio necesario para que cada cuerpo presente, cada voz singular, pueda fracturar el conjunto que constituye, de tal suerte que el comienzo se prolonga al infinito.

4. NATALIDAD Y FEMINISMO

Para la recepción feminista francesa de Hannah Arendt la reivindicación más feminista de esta filósofa consiste, por ello, en afirmar lo siguiente: «en realidad yo siempre hice eso que yo anhelé hacer»³⁴. Y es que, al afirmar su libertad, Arendt reafirma el proceso de liberación de las mujeres. El feminismo francés tiene claro que no sólo es importante la obra de Hannah Arendt, sino también su propia figura. Tal es así, que los textos feministas más citados en Francia sobre su filosofía prestan gran atención a la biografía, vida y subjetividad de esta mujer.

De entre todos los trabajos publicados en lengua francesa sobre la vida de Hannah Arendt cabe destacar los de Sylvie Courtine-Denamy³⁵, reflejo de que la obra arendtiana no puede separarse de su vida y, paralelamente, de su condición de mujer. Sus obras alivian así el «hambre de genealogía»³⁶ que se siente cuando, al mirar hacia atrás, se observa que la historia de la filosofía sólo ha sido firmada por el género masculino. La inquietud por la persona de Hannah Arendt responde al interés hacia una mujer que pese a su reticencia de ser considerada como filósofa³⁷, podría considerarse la primera en ejercer una profesión destinada exclusivamente a los hombres. Reconocer la femineidad de Hannah Arendt como parte constitutiva de su obra es, simplemente, reconocer su «pequeña diferencia» como parte inte-

³³ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, p. 203; J. KRISTEVA, *op. cit.*, p. 200.

³⁴ S. COURTINA-DENAMY, *Hannah Arendt*. París, Belfond, 1994.

³⁵ *Ibidem*. Véase nota 22.

³⁶ Véanse los trabajos de M^a.J. GUERRA PALMERO: «Controversia en torno a la recepción crítico-feminista de la obra de Hannah Arendt». *Laguna*, vol. extraordinario (1999), pp. 385-394, y «Hannah Arendt: una mujer irrumpe en la genealogía filosófica», en M.E. Monzón Perdomo e I. Perdomo Reyes (eds.), *Discursos de las mujeres, discursos sobre las mujeres*, Santa Cruz de Tenerife, Instituto Canario de la Mujer, 1999, pp. 85-123.

³⁷ *Ibidem*, p. 21.

grante de su pensamiento y es que, como nos dice Kristeva, aquello que acompaña a ser una mujer es solamente la reivindicación de su diferencia que es, a su vez, expresión de su creatividad³⁸.

Para Collin, en la obra arendtiana se encuentra una voz mayor y otra menor y, de la misma manera que pueden diferenciarse como griega y judía, pueden ser, paralelamente, designadas como la de lo masculino y la de lo femenino; expresado más metafóricamente: dentro del despliegue de la obra arendtiana «una cancioncilla es tarareada a la que sus lectoras son más sensibles que sus lectores»³⁹. ¿Qué le ha cantado a media voz la obra de Hannah Arendt a la recepción feminista francesa? La conclusión del feminismo francés sería que Hannah Arendt irrumpe en la tradición y la fractura, de entrada, por el simple hecho de ser mujer; pero también porque su pensamiento, a partir de la lógica de su categoría «natalidad» despliega un sistema que desafía su orden falocentrista. Por ello, la lectura de la recepción francesa de este término sustituye el orden androcéntrico por un *pathos* que integra en el espacio político la singularidad y la «pequeña diferencia» de cada mujer y hombre⁴⁰. Diseña el espacio de la pluralidad diferente donde, a su vez, tienen cabida aspectos sensibles —tales como a los que apuntan las expresiones «amor maternal», «transmisión generacional», «*amor mundi*», «promesa», «perdón», etc.— que el *logos* falocentrista ha sido incapaz de registrar.

Para el feminismo francés, «la inquietud por lo femenino ha sido el camino comunitario que ha permitido a nuestra civilización realzar de manera nueva lo inconmensurable de lo singular»⁴¹. Paralelamente, este movimiento abre una brecha en el orden simbólico androcéntrico a partir de la obra de Hannah Arendt para incluir las voces de las mujeres, para integrar en él la eclosión de las diferencias. Y en este sentido superar el complejo edípico, porque estas mujeres ni buscan la identificación con el padre o la homologación del género femenino con el masculino, ni rechazan y/o aspiran a matar o aniquilar la diferencia masculina. Por el contrario, reclaman con Arendt el valor inherente e irreductible de cada hombre y mujer apostando por una lógica no-excluyente ni asimilativa.

Por otro lado, el propio concepto arendtiano «natalidad», legitima el proyecto mismo de la recepción feminista francesa de Hannah Arendt y del feminismo en general de inscribir un nuevo comienzo. La lectura de esta categoría de la recepción feminista francesa, o mejor dicho, la acción de estas mujeres, constituida desde su *pathos* y fuerza inherente de poder pensar, comprender y juzgar sin categorías preconcebidas, sin el conjunto de las reglas falocentristas de la tradición, se constituye como comienzo; el comienzo de la pluralidad diferente, que rompe y fractura, a la vez que honra nuestra tradición androcéntrica.

³⁸ J. KRISTEVA, *op. cit.*, p. 20.

³⁹ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, p.185.

⁴⁰ Collin afirma, en este sentido, que Arendt introduce la pluralidad o alteridad en el espacio político de la misma manera que Levinas lo hace en la esfera de la ética: F. COLLIN, *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*. París, Tierce, 1996, p. 141.

⁴¹ J. KRISTEVA, *Le génie féminin, Tome III Colette*. París, Gallimard, p. 566.

