

## Género y *natalidad* en la Filosofía práctica de Hannah Arendt

María Isabel Lorca Martín de Villodres  
Profesora Titular de Filosofía del Derecho  
Universidad de Málaga

Hablar de cultivo de filosofía práctica en el siglo xx por parte de mujeres pasa inevitablemente en los primeros compases por las figuras de Simone Weil y Hannah Arendt<sup>1</sup>.

La figura de Hannah Arendt se ha convertido, especialmente en los últimos años, en un referente forzoso ante determinadas perspectivas en una cierta forma de hacer filosofía. Los rasgos de su personalidad humana e intelectual le proporcionan un perfil que la hace extremadamente atractiva, tanto por su itinerario personal e intelectual, como por los campos de estudio a los que dedicó su atención en su larga vida publicística.

Su relación intelectual con Karl Jaspers, así como la unión personal e intelectual con Heidegger la convirtieron en testigo excepcional de una determinada forma de hacer filosofía, así como de dos maneras distintas de compromisos personales e intelectuales ante el fenómeno político, y sobre todo ante un acontecimiento político excepcional como fue el nacionalsocialismo.

Pero aquí no buscamos establecer la línea de desarrollo de su pensamiento, lo que ya ha sido realizado por muchos y magníficos especialistas, sino que nuestra pretensión va a centrarse primordialmente en analizar dos cuestiones que asimismo pensamos que son centrales en su filosofía, cuales son el tratamiento del género como hecho diferenciador, con amplia incidencia en la idea de la praxis, así

---

<sup>1</sup> ROBERTO ESPOSITO: *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?* (Donzelli Editore, Roma, 1996), passim.

como en el estudio del fenómeno de la *natalidad*, que también resulta básico en su perspectiva filosófico-política.

Recientemente se ha publicado en castellano una obra de Julia Kristeva sobre Hannah Arendt, que lleva por título *El genio femenino*, que en buena manera puede resultar ilustrativo de sus poderosos rasgos de pensamiento, no obstante su continua duda justamente sobre el fenómeno de la genialidad, concepto surgido de forma muy especial a partir del Renacimiento, y de la cual siempre se sintió muy distante. Este libro parte, no obstante, de la pretensión por parte de Kristeva de buscar y sondear en Arendt rasgos peculiares y definatorios de un peculiar *genio femenino*, que no sólo podrá apreciarse en perfiles cercanos, sino que, como ella dice, las mujeres «aunque puerilmente recogidas en el espacio y la especie, pueden también actuar en singularidades innovadoras y modificar profundamente la realidad humana»<sup>2</sup>. Una de las mujeres que en nuestro siglo cambió profundamente la realidad humana fue, a nuestro entender, Hannah Arendt.

A partir de esta condición de filósofa, etiqueta que nunca aceptó, y de estudiosa de la política, en la que se situó de mejor grado, vamos a adentrarnos en el tratamiento de dos cuestiones que estimamos fueron de notable importancia en el conjunto de su obra. La primera cuestión no fue tratada, a nuestro entender, de forma expresa en su obra, aunque subyace a buena parte de la misma, mientras la segunda ocupa un lugar de primera magnitud en la misma. Nos referimos a los dos asuntos que dan título al presente trabajo, el género y la natalidad.

Respecto al primero hay que dejar bien sentado que Arendt se ocupó con detalle de un arquetipo al que le dedicó buena parte de sus publicaciones; nos referimos al *paria*.

Hay que situar el itinerario vital de Arendt para percartarnos de por qué para ella el *paria* era una manera de entender a determinados tipos vitales. Ella nace de una fa-

---

<sup>2</sup> JULIA KRISTEVA: *El genio femenino. 1. Hannah Arendt* (Paidós, Buenos Aires – Barcelona – México, 2000), p. 14.

milia judía de clase culta, y se educa en la mejores universidades y con los mejores docentes, pero desde pronto comienza a tener conciencia de que su condición de raza y religión por una parte, y por otra la de mujer la hacen diferente.

Pero no sólo cabe apreciar tal visión en el substrato teórico de su obra, sino que hay una concreta que encarna de manera paradigmática esta cuestión. Nos referimos a *Rahel Varnhagen*<sup>3</sup>.

En esta monografía que dejó prácticamente concluida al salir de Alemania, con motivo del nacionalsocialismo, y que estaba destinada a ser su escrito de habilitación, representa el análisis de una mujer judía, que por lo tanto reunía en ella la doble condición de paria, como la propia autora de la investigación, buscadora por valía intelectual de unos nuevos horizontes que le hicieran superar ese doble límite.

En primer lugar hay que decir que se produce en cierta forma en esta obra, y en algunos pasajes de ella, una cierta identificación de Rahel Varnhagen con la propia autora, ya que en ambas podían otearse algunas similitudes.

Rahel Varnhagen al tomar conciencia de su doble condición, pero también sabedora de sus condiciones intelectuales, busca el modo de superar limitaciones, pero es bien sabido que una de las fórmulas que pensó idóneas fue la de la búsqueda de un matrimonio «liberador». También es conocido el dato de los numerosos traspiés afectivos que Varnhagen tuvo que padecer hasta el matrimonio, en el que tampoco fue feliz aunque le abrió numerosas puertas que antes le resultaban vedadas.

El primer rasgo altamente definidor de esta nueva condición pasa por el hecho de que Rahel Levin, después por matrimonio Rahel Varnhagen, abandona una de sus señas identificadoras más fuertes, ya que se convierte al cristianismo, lo que le puede servir para salir de una sus peculiaridades de paria.

---

<sup>3</sup> HANNAH ARENDT: *Rahel Varnhagen* (Lumen, Barcelona, 2000).

Pero cuando Varnhagen se convierte en una cristiana nueva, además de mujer casada, hay que cuestionarse *prima facie* hasta qué punto ha abandonado «realmente» la condición de paria, porque habría que cuestionarse, como hace Arendt, la diferencia entre paria consciente y paria inconsciente<sup>4</sup>.

En este punto serían dignas de ponerse en relación las circunstancias de relación personal entre Rahel Varnhagen y su marido, en el sentido referido de búsqueda de una nueva realidad personal y social para esa mujer, para esa *paria*, y las de la relación íntima personal e intelectual entre Hannah Arendt y su maestro Martin Heidegger. Porque en ésta última se pueden apreciar síntomas muy claros no sólo de dependencia intelectual, sino incluso muchas maneras de autonegación por parte de Arendt en favor del ser amado. Mientras que Arendt seguirá apreciando y defendiendo en el maestro y en el ser amado rasgos valiosos y destacables, hasta el punto de que hasta el final de sus días no sólo sostuvo su grandeza intelectual, sino que en buena manera apoyó su rehabilitación tras la guerra, la posición de Heidegger con respecto a ella fue de un cariz radicalmente distinto. Heidegger se sirvió de manera claramente instrumental de su relación con Arendt para tras la guerra defender una posición que le fuera favorable en su vuelta a los puestos académicos, aun cuando tal afirmación era claramente falsa, ya que difícilmente podía ponerse de acuerdo con hechos y teorías puestos en práctica durante los años del régimen nazi<sup>5</sup>.

Como se puede apreciar, en la relación personal habida entre Arendt y Heidegger caben encontrarse algunos rasgos similares a los de Rahel Varnhagen. Pero vayamos por partes.

En primer lugar hay que decir que para algunos críticos el papel de Arendt como biógrafa de Rahel Varnhagen llega en algunos momentos a superar dicha condición,

---

<sup>4</sup> HANNAH ARENDT: *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>5</sup> ELZBIETTA ETTINGER: *Hannah Arendt y Martin Heidegger* (Tusquets, Barcelona, 1996), especialmente pp. 147 y ss.

para en buena manera convertirse en una especie de *alter ego* de la biografiada. Este cariz quizás se aprecie de forma muy clara en el aspecto mencionado anteriormente.

En segundo lugar hay que subrayar por contra el hecho de que hay en cambio una clarísima diferencia entre la asunción de la condición de paria por parte de una y de otra. Mientras que Rahel Varnhagen asume su nueva condición para intentar evitar la condición de *paria*, aun cuando entonces asume quizás de manera más evidente el de *advenediza*, el de *parvenu*, y habría que preguntarse aquí si no había dejado de ser paria inconsciente, para pasar a ser paria consciente, no se puede decir lo mismo de Hannah Arendt, y afirmamos todo ello en relación especial con la condición de judías de ambas.

Pero también hay que destacar que al margen de esta consideración «marginal» de la mujer, como cabe apreciar en esta obra mencionada, también hay que detenerse en qué sentido Arendt trata la idea de la mujer en relación con la figura del hombre. Además esta peculiaridad y relación va a tener suma importancia con referencia al concepto que quizás resulte básico en su filosofía práctica, cual es el de *acción*.

Arendt parte de la aceptación de su propia realidad, de su cuerpo, de su diferencia, la cual va a tener lugar de privilegio en el desarrollo de la actividad política. Si se parte de la que el espacio político, el espacio que resulta más noble, debe «conquistarse» contra la vida biológica, contra los esclavos y contra las mujeres, hay que preguntarse de qué manera podrá cuadrarse entonces la aceptación de la peculiaridad, cuando además aquello que nos es dado, como es la particularidad del cuerpo, participa claramente en la tensión del *quien*, y en este sentido cabe afirmarse que merece agradecimiento y consentimiento.

Esta aceptación de la diferencia del cuerpo, que es asumido igual que la de la condición de judía, en una palabra, y como decíamos anteriormente, la condición de diferente, produce no sólo ello sino además la íntima satisfacción para consigo misma, la paz interior que se produce cuando uno se acepta como tal.

Kristeva ha subrayado como Arendt destaca la distinción de los dos sexos afirmando que la misma se encuentra ya en el mismo *Génesis*, 1.27, al decirse que «Dios los creó varón y hembra». Esta afirmación, o mejor esta diferenciación, esta introducción de la conjunción **y**, sirve para afirmar de entrada la diversidad humana, la cual resulta condición inexcusable para que pueda sostenerse la idea de acción.

Por ello Arendt enfatiza esta idea, la de la diversidad, la de la diferencia, pero sobre todo «varón y hembra», a diferencia de la afirmación de San Pablo cuando sostiene que la mujer fue creada «del hombre» y «para el hombre», la cual, aun llevando a cabo una lectura orientada hacia el fenómeno de la salvación, olvida el rasgo de la diversidad, que es el imprescindible para fundamentar la acción, concepto básico a su vez para entender la praxis humana, en una palabra la posibilidad de la vida en la *polis*<sup>6</sup>.

De esta forma lo que pretende subrayar Arendt no es el hecho de la femineidad, del género, como una pura y simple diferencia originaria, sino que más bien la importancia radicaría en que ella se convierte en una diferencia intrínseca y esencial para el propio fundamento de la acción. Por todo ello la diferencia no queda reducida exclusivamente al dato del cuerpo distinto, sino que es un rasgo de calado extraordinario, al constituir el primer rasgo de la pluralidad del mundo en el que la acción humana ha de desarrollarse.

Pero una vez marcada esta diferencia y la importancia de la misma para fundamentar la acción, Arendt intenta también subrayar que con ello no quiere iniciar ningún tipo de asimilación a algún movimiento o grupo, con lo que ello suele conllevar, ya que lo mismo supondría la posible negación del correspondiente *quien* de cada uno. Con ello lo que Arendt quiere destacar es que esa pluralidad, que conforma la base de la acción humana, lo es porque a su

---

<sup>6</sup> HANNAH ARENDT: *La condición humana* (Paidós, Buenos Aires – Barcelona – México, 1993), pp. 62 y ss.

vez somos todos iguales, es decir humanos, sin que por eso seamos en momento alguno idénticos los unos a los otros.

Esta condición de *diferente* por parte de la mujer tiene a su vez suma importancia para entender cumplidamente la relación de ella con el hijo. Esta reacción va a servirnos como punto de entrada al segundo aspecto que pretendemos desarrollar en esta trabajo, cual es el de la *natalidad*.

La condición de la mujer, con la aceptación de su diferencia, de su cuerpo, unido al dato de aquellas circunstancias y movimientos que han favorecido su liberación, han servido para que todo ello unido haya podido facilitar de manera profunda la vivencia del experimentar la maternidad de forma radical.

Cuando hablamos de tal queremos manifestar que con ella en la presencia del recién nacido la mujer puede decirse que «delega» su ser, y ello en cierta forma lejos de completarla la puede hacer vulnerable, pero es una vulnerabilidad querida y aceptada. Pero ello también produce la existencia de un vínculo con el *otro* que no tiene igual en todas las demás experiencias humanas, ya que no puede decirse que sea un deseo de un algo, sino de un amor al otro. Esta relación con el otro produce el establecimiento de un vínculo excepcional en la especie humana, y puede afirmarse además que constituye el momento auroral del vínculo con el otro, que va a ser el real fundamento, la inexcusable esencia del hecho político.

A partir de aquí hay que preguntarse qué papel otorga por tanto Hannah Arendt al fenómeno de la *natalidad*.

Es conocido cómo ha sido asunto bien común en la tradición filosófica occidental el ocuparse del fenómeno de la vida y de la muerte, siendo además esta segunda cuestión de primera magnitud porque con ella y tras ella no sólo se cerraba el gran ciclo vital del hombre, sino que también se abría bien un camino de interrogantes o se producía una fundamentación de carácter esencial, lo que acarrearía respuestas a preguntas anteriores, al problema del ser del hombre y de la existencia.

Pues bien, Arendt se plantea en cambio como cuestión nodal de su análisis de la praxis humana el fenómeno de

la natalidad. Es bien conocido cómo Arendt en su emblemática obra *La condición humana* distingue tres niveles en la esencia del hombre, cuales son la *labor*, el *trabajo* y la *acción*.

El primer nivel se corresponde con aquellas actividades que el hombre desarrolla de forma casi mecánica para mantener su propia actividad biológica, mientras que el segundo sería aquel en el que el hombre produce obras, que pueden ir desde aquellas que se corresponderían con el simple nivel de la técnica, hasta aquellas en las que la capacidad de creación artística se encuentra presente. Por ello este segundo nivel se puede corresponder con el nivel que los griegos denominaron *poiesis*.

El tercer ámbito, el de la acción, al cual ya hemos hecho referencia con anterioridad, es el que encuadra en él los niveles correspondientes a la praxis humana, siendo a su vez comprensibles en ella los ámbitos de la moral, de la política y del derecho<sup>7</sup>.

El asunto de la *natalidad* por ello tendrá lugar de privilegio en el tercer nivel referido. Pero a la vista de lo mencionado, hay que preguntarse por qué este asunto goza para ella de semejante relevancia.

La natalidad para ella es la condición primera e inexcusable para que se produzca la convivencia así como la libertad, ya que ésta sólo podrá alcanzarse en el caso de que el individuo se encuentre inmerso en la vida de la *polis*. La natalidad es la inexcusable condición existencial precisa para que se produzca la libertad.

Esta radicación de la natalidad por parte de nuestra autora como concepto de carácter privilegiado para entender filosóficamente la política tiene unas claras raíces heideggerianas, ya que significa el comienzo inherente a toda vida humana, así como a toda acción del hombre, al igual que la contingencia —de espacio y de tiempo— que toda vida conlleva.

---

<sup>7</sup> HANNAH ARENDT: *La condición humana* (Paidós, Buenos Aires – Barcelona – México, 1993), *op. cit.*, especialmente a lo largo de los capítulos III, IV y V de la misma.

Si se quiere considerar de forma ontológica, en la natalidad se puede apreciar que ella implica además la idea de actividad y pasividad, en el sentido de que nosotros en modo alguno podemos elegir el momento y el lugar, así como las circunstancias de nuestro nacimiento y de nuestra vida, mientras que por contra sí podemos tomar nuestras propias decisiones y conducir nuestras propias vidas. Pero para que nosotros podamos realizar tal cosa primero tendremos necesidad de interpretar el particular mundo en el que vivimos. Sólo desde una determinada toma de posición ante el mundo, lo cual supone indirectamente una determinada interpretación de él, cabrá hablarse con propiedad del primer paso para elegir, y sobre todo para elegir en libertad.

Es cierto que todas nuestras acciones por tanto suceden en una determinada situación histórica, en la cual además nosotros nos encontramos situados, o casi mejor arrojados, de manera involuntaria. Arendt destacó en una de sus últimas grandes obras de carácter sistemático, cómo es *La vida de la mente*, que todo lo que nosotros hacemos acontece como referido, o relativo, a esa determinada situación.

Por ello el *estar ahí*, en esta determinada situación histórica, significa el tener que hacer determinados planes, los cuales forzosamente se tienen que entrecruzar con los realizados por otros, lo que viene a significar la afirmación de una pluralidad de proyectos y posibilidades.

Por ello, en última instancia, lo que hacemos y lo que somos depende de nosotros mismos, no obstante la clara condición situacional que encierran todas nuestras vidas. Esto representa para Arendt por tanto el aspecto *absoluto* de nuestra libertad.

Por ello puede decirse que la natalidad supone para Arendt un comienzo, así como una infinita potencialidad, pero en cambio no puede sostenerse que la misma conlleve desde el principio la realidad de la libertad, aun cuando sí la integre en potencia. Solamente podrá decirse que en nuestra existencia cabrá apreciarse la manifestación de la libertad cuando seamos por vez primera capaces de decir

sí o no, cuando elijamos de entre varias posibilidades. Por ello es por lo que Arendt se referirá a este momento concreto como el de nuestro *segundo nacimiento*<sup>8</sup>.

Para Arendt éste, a diferencia de para Heidegger, con el surgimiento de las diferencias que precisan de una determinada opción o elección, y con el consiguiente tipo de responsabilidad moral que ella acarrea, puede afirmarse que se encuentra ligado a un cierto contexto comunicativo en el que las declaraciones que implican un *sí* o un *no* suceden más que en el ámbito de soledad de la persona, en otro que lo que sirve es para afirmar su propia finitud.

Es por esta circunstancia por lo que puede afirmarse que la natalidad se encuentra en la raíz del fenómeno de lo político, categoría que, como es bien sabido, resulta para Arendt elemento ineludible en la naturaleza y condición humana. Y tal es así porque con la misma surge la posibilidad de la *palabra*, base de la comunicación humana, elemento inexcusable por tanto para la vida en la *polis*, que a su vez es el lugar donde podrá desarrollarse el hombre en plenitud y donde sólo podrá alcanzar realmente la libertad<sup>9</sup>.

La idea de libertad, que vemos que Arendt liga indefectiblemente al concepto de natalidad y éste al de la vida común en la ciudad, será por tanto para ella una visión de carácter *antiguo*, por utilizar el término de Benjamin Constant, o *positiva* por usar el rótulo berliniano, ya que la presupone como ligada y dependiente de la vida en colectividad.

Para Arendt la libertad sólo cabe alcanzarla como parte de una determinada *polis*, por medio de la integración en las estructuras de la respectiva comunidad, a través del

---

<sup>8</sup> La idea de *natalidad* es una constante que atraviesa todo el pensamiento arendtiano, pudiéndose sondear la existencia de la misma en todas sus obras mayores, desde *La condición humana* hasta *La vida del espíritu*. Sobre este asunto es de destacar la obra conjunta editada por EUGENIA PARISE: *La política tra natalità e mortalità. Hannah Arendt* (Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1993), así como el trabajo precursor de FRANÇOISE COLLIN «Du privé et du public», publicado en *Les Cahiers du Grif*, 33, 1985, pp. 47-67.

<sup>9</sup> HANNAH ARENDT: *¿Qué es la política?* (Paidós, Buenos Aires – Barcelona – México, 1997), pp. 75-76.

uso de la palabra y del diálogo, por medio de una determinada *mayéutica* que persigue hacer aflorar la verdad que hay en el posicionamiento de cada uno ante el mundo.

Los autores de corte liberal, así como los defensores de la posición *moderna*, por seguir en la terminología de Constant, han tomado claramente partido por la visión individualista del hombre, al entender que la libertad será primordialmente el afianzamiento de cada yo, especialmente apoyado en la titularidad de unos derechos, en base a lo cual se busca la no intromisión por parte de otros en el ámbito privado de cada uno. La perspectiva *antigua* o *positiva* de la libertad suponía por tanto una intromisión en la privacidad del individuo, y por tanto una posible alteración de su visión del mundo, con lo que podía entenderse que la posterior elección respecto de una determinada acción venía influida, y por tanto adulterada o cambiada, desde fuera.

Para Arendt tal perspectiva no es en modo alguno compartible, debido primordialmente al hecho de que la libertad primordial del hombre radica en el hecho de poder hablar en relación con el futuro común de la colectividad, radica en ese bello concepto acuñado por los griegos como *isegoría*, que es el que hace factible el establecimiento del diálogo y por medio de él de una vida común.

Arendt ha sido calificada por muchos de los estudiosos de la filosofía práctica actual como una de las representantes de la misma quizás con mayor tendencia a buscar inspiración o arquetipos en el mundo clásico. Por ello no resulta nada extraño esta consideración de primer rango respecto de la *isegoría*, como elemento primordial para alcanzar el desarrollo individual, así como el logro del mayor bien que puede proporcionarnos la *vida activa*, o lo que es igual la vida en la que moral y política ocupan el eje de ella, cual es la libertad.

Tras todo lo expuesto parece llegado el momento de realizar una breve conclusión, que pasa por la afirmación de la plena toma de conciencia de la condición de la mujer, de su *diferencia*, del rango que ha tenido durante siglos, que no puede ser calificado de otra forma que de *paria*, como lo

calificó nuestra autora, en el sentido de ser una auténtica marginada o ser dependiente<sup>10</sup>.

No obstante el cambio de la realidad se ha producido y la mujer ha tomado parte en él afianzando su particularidad, lo cual ha tenido como consecuencia derivada que el asunto de la maternidad haya podido ser considerado en la nueva situación de una forma radicalmente diferente a como lo había sido durante siglos, en cuanto algo deseado y asumido con plena consciencia, lo que acarrea que el asunto de la *natalidad*, al que Arendt prestó, como hemos podido ver, un lugar de privilegio en la fundamentación de la filosofía práctica, conceda a la mujer un lugar más que prioritario en toda la estructura de su pensamiento.

---

<sup>10</sup> HANNAH ARENDT: *Rahel Varnhagen*, op. cit., pp. 260 y ss.