



# Natalidad y Pluralidad en Hannah Arendt: condiciones para la relación entre política e institucionalidad

Cristian González Aguirre

Universidad de Barcelona  <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.97711>

Recibido: 02/09/2024 • Aceptado: 10/01/2025

**Resumen:** El artículo examina las bases ontológicas de la acción política según Hannah Arendt: la natalidad y la pluralidad, con el objetivo de vincularlas al desarrollo de la institucionalidad y la legalidad en el contexto de una comunidad política. Se argumenta que mientras la condición humana de pluralidad inspira la aparición de una acción discursiva y una interacción dialógica continua en el ámbito legal e institucional, la natalidad impulsa la introducción de innovaciones disruptivas que pueden desafiar las estructuras formales existentes. El análisis de estas dos condiciones revela consecuencias fundamentales en el pensamiento de Arendt: primero, la articulación de las acciones políticas tanto institucionales como extra-institucionales en el marco del pensamiento arendtiano; y segundo, la coexistencia de estabilidad e innovación como motor esencial para la vitalidad de la esfera pública.

**Palabras claves:** Arendt, pluralidad, natalidad, discurso, acción, ley

## ENG Natality and Plurality in Hannah Arendt: conditions for the relation between politics and institutionality

**Abstract :** The article examines the ontological bases of political action according to Hannah Arendt: natality and plurality, with the aim of linking them to the development of institutionality and legality in the context of a political community. It is argued that while the human condition of plurality inspires the emergence of discursive action and continuous dialogical interaction in the legal and institutional sphere, natality drives the introduction of disruptive innovations that can challenge existing formal structures. The analysis of these two conditions reveals fundamental consequences in Arendt's thought: first, the articulation of both institutional and extra-institutional political actions within the framework of arendtian thought; and second, the coexistence of stability and innovation as an essential driver for the vitality of the public sphere.

**Keywords:** Arendt; plurality; natality; discourse; action; law

**Sumario:** 1. Introducción. 2. *Pluralidad* y estabilidad: discurso, igualdad e institución. 3. La legalidad en el mundo: la igualdad artificial. 4. La configuración topográfica y relacional de la ley: la constitución de un lugar para aparecer. 5. *Natalidad* y cambio: el comienzo y la trama de las relaciones humanas. 6. La natalidad y la dimensión *disruptiva* de la acción. 7. La condición política de la acción institucional y no-institucional. 8. A modo de conclusión: el dinamismo detrás de la teoría política arendtiana.

**Cómo citar:** González Aguirre, C. (2026). Natalidad y Pluralidad en Hannah Arendt: condiciones para la relación entre política e institucionalidad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 121-135.

## 1. Introducción

En el campo de la teoría política, el pensamiento de Hannah Arendt ha sido objeto de un estudio exhaustivo debido a su enfoque distintivo sobre la acción política y la condición humana. Este artículo se centra en los dos rasgos ontológicos que, según la autora, definen esta condición en la Tierra: la pluralidad y la natalidad.

A partir de un análisis de las obras de la autora, así como algunos de sus principales comentadores, se pretende demostrar cómo ambas condiciones ontológicas se relacionan de un modo diferente y gran medida opuesto frente al fenómeno de la institucionalidad. Así, mientras la pluralidad inspira a que la acción se desenvuelva a través de su dimensión

discursiva con la intención de revelar la singularidad del actor y, por tanto *llama* a que la acción se desarrolle a través de un entramado legal e institucional lo suficientemente fuerte para establecer una *interacción continua* con los otros; la natalidad infunde a la acción de la capacidad para instaurar lo inédito en el mundo, aquello que hasta al momento no podía haber sido concebido y, por tanto, tiende a relacionarse con la institucionalidad desde un plano antagónico, concibiendo al entramado legal como aquello que es necesario *tensionar* y en muchas ocasiones *traspasar* para instaurar el auténtico cambio y novedad en la política.

De esta manera, al finalizar el artículo se espera haber demostrado esencialmente dos cosas. En primer lugar, que en la aproximación teórica arendtiana encontramos una defensa tanto a las acciones políticas “institucionales”, es decir, a aquellas que se tienden a desarrollar a partir de los canales institucionales y tradicionales de la política “ordinaria”; como a las acciones “disruptivas” y extra-institucionales, es decir, aquellas que buscan *desafiar* y *transformar* las estructuras existentes mediante la introducción de nuevas ideas y prácticas, lo que en buena medida las pone en tensión con el despliegue institucional sobre el cual estas se apoyan. Ambas gozan del rótulo “político” en Arendt, en la medida de que el desarrollo de ambas puede trazarse a partir del análisis de los rasgos ontológicos que caracterizan a la acción. En segundo lugar, se pretende mostrar que esta dualidad en el pensamiento de Arendt ofrece una comprensión más rica y compleja de su teoría política, donde la estabilidad y el cambio *coexisten* y se *potencian* mutuamente.

Así, este artículo espera contribuir a un debate más amplio sobre la naturaleza de la acción política y la estructura del espacio público arendtianos, proponiendo una visión que reconoce tanto la necesidad de un orden estable como la inevitabilidad del cambio y la innovación en la política.

## 2. Pluralidad y estabilidad: discurso, igualdad e institución

“La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo [...] esta pluralidad es específicamente la condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política”<sup>1</sup>.

De acuerdo con Arendt, a diferencia de las otras actividades de la vida activa del ser humano que se pueden llevar a cabo en soledad –la labor y el trabajo– la acción es única en la medida de que exige la presencia de otros seres humanos, caracterizándose por su innata *pluralidad*, es decir, por el hecho de que son *los hombres* –no *el hombre*– los que habitan el mundo. Así, la presencia de los demás con los que se comparte la Tierra es, para Arendt, una *condición* –rasgo y característica fundamental– de la existencia humana que la política no ha de desconocer, sino abrazar. Recordemos que para Arendt

los seres humanos “son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia”<sup>2</sup>. Pues bien, la presencia de *otros* seres humanos constituye, para ella, una característica inherente a nuestro modo de ser en el mundo que no podemos *negar* en política sin estar dispuestos, con ello, a *negar* la actividad misma<sup>3</sup>.

Ahora bien, la condición de pluralidad posee unas determinadas características definitorias para Arendt. Fundamentalmente, cuenta con el doble carácter de igualdad y distinción:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”<sup>4</sup>.

En primer lugar, los seres humanos son iguales en el sentido de que comparten ciertos rasgos fisiológicos que les permiten relacionarse y entenderse entre sí (más adelante exploraremos una segunda dimensión de esta igualdad vinculada al desarrollo institucional de la comunidad política). En segundo lugar, los seres humanos son irrefutablemente *distintos*. Con esto último, Arendt estaría sugiriendo que la pluralidad no equivale a la simple presencia de múltiples entidades de una misma especie, sin una distinción más allá de ser un ejemplar equivalente de una clase determinada. Por el contrario, mientras que los objetos inanimados comparten la característica de alteridad, esto es, la pura existencia múltiple, y mientras toda vida orgánica muestra ciertas variaciones y distinciones; “solo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y solo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo”<sup>5</sup>. Lidar con seres humanos significa, entonces, lidiar con seres únicos, de ahí que podamos sostener que la condición humana de pluralidad supone la coexistencia de individuos que se revelan como *singulares* e *irrepetibles*<sup>6</sup>.

Si los seres humanos son *únicos* –en comparación a los otros seres vivos e inertes– en la medida en que pueden *distinguirse* y *singularizarse* frente a los demás y si la pluralidad humana es “la paradójica pluralidad de los seres únicos”<sup>7</sup>, entonces, ¿cómo es posible expresar dicha cualidad de ser

<sup>2</sup> Ibid., 23.

<sup>3</sup> Antonio Campillo, “Espacios de aparición: el concepto político de Hannah Arendt”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, no. 26 (2002): 163, ha caracterizado las condiciones de pluralidad y natalidad como “principios ontológicos que sirven de fundamento a la convivencia política como forma de vida distintivamente humana”. Neus Campillo, “Mundo y pluralidad en Hannah Arendt”, *Intersticios* 10, no. 22-23 (2005): 99 es de la misma opinión.

<sup>4</sup> Arendt, *La condición humana*, 200.

<sup>5</sup> Arendt, *La condición humana*, 200.

<sup>6</sup> Paolo Terenzi “Identidad y auto-representación social en Hannah Arendt”, *Tábano*, no. 8 (2012): 14, sintetiza bien esta aproximación al sostener que “[e]l concepto de pluralidad no indica solamente la realidad de una multitud de seres humanos, sino más bien el hecho de que esta multitud esté compuesta de seres que son distintos y se distinguen entre sí, que están dotados de una identidad propia y singular y de la capacidad de manifestarla”.

<sup>7</sup> Arendt, *La condición humana*, 200.

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *La condición humana* (Paidós, 2016), 21-22.

distinto?<sup>8</sup> Arendt sostendrá que mediante la acción y el discurso “los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos”<sup>9</sup>.

En este punto vale la pena detenerse un instante. Si bien Arendt asume que es tanto a través de la acción –la capacidad inherente del ser humano para “comenzar nuevos y espontáneos procesos”<sup>10</sup>–, y del discurso –que nunca define– que podemos manifestar nuestra singularidad ante los demás y, de esa manera, congregarnos en una pluralidad y no en una mera multiplicidad de actores; en realidad, existiría para la autora una proximidad especial entre el ejercicio de nuestra capacidad discursiva y la posibilidad de la individuación del actor en la arena política. Veamos el siguiente pasaje que ha pasado bastante desapercibido entre los comentaristas de *La condición humana*:

Este descubrimiento de quien es alguien está implicado tanto en sus palabras como en sus actos; sin embargo, *la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación*, de la misma manera que la afinidad entre acción y comienzo es más estrecha que la existente entre discurso y comienzo<sup>11</sup>.

Nuestra impresión es que esta aclaración que hace la autora no es un dato que pueda pasar desapercibido y, en ese sentido, no es de ningún modo una cuestión azarosa. Si bien Arendt no admite una separación radical entre discurso y acción, lo que estaría afirmando es que el descubrimiento de la unicidad del ser humano a través de la acción se realiza de una manera más directa mediante una forma especial de comprender dicha acción, esto es, una enfocada en su dimensión discursiva y dialógica<sup>12</sup>.

Así, lo que estaría haciendo Arendt es especificar la manera en que nos conducimos a la acción si es que de la revelación de la identidad del agente se trata: de una forma sostenida, en la que sea posible establecer una continuidad conversacional entre los participantes de un diálogo o discurso<sup>13</sup>. Solo así podemos entender que la autora sostenga –en otro pasaje que ha pasado inadvertido por sus críticos– que “el

discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir de vivir como ser distinto y único entre iguales”<sup>14</sup>.

Observamos que esta afinidad entre discurso y revelación –y, por tanto, pluralidad– tiene mucho sentido si la comparamos con la manera en que Arendt entiende la acción en su sentido más específico, es decir, como una capacidad distintiva frente al discurso<sup>15</sup>. Según la autora, actuar “en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar”<sup>16</sup>. Esta facultad de comenzar está, para ella, vinculada intrínsecamente a la capacidad del ser humano para dar lugar a lo inesperado, “a que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes”<sup>17</sup>, y de “realizar lo que es infinitamente improbable”<sup>18</sup>. Así, frente a este carácter de lo “pasmosamente inesperado” que lleva aparejada la acción, resulta complejo pensar cómo es posible que, a través de su ejercicio, quede algo de sustento y trascendencia –como lo es la identidad de un individuo– más allá de la manifestación de la novedad que se introduce al “comenzar”.

Frente a ello, aunque no en completa contradicción, el ejercicio de nuestra capacidad discursiva nos vincula de una manera más directa con la revelación de nuestra singularidad en la medida que ofrece un espacio de interacción continua entre pares donde es posible revelar algo más que solo la espontaneidad de nuestros actos, y donde nos es posible individualizarnos activamente a través del desenvolvimiento de nuestras palabras. Por medio del discurso, los individuos pueden expresar sus pensamientos, sentimientos y perspectivas, y en la interacción con los demás pueden reformular, clarificar y profundizar respecto de temas que irrefutablemente van configurando, frente a ellos, su identidad. A diferencia de las acciones, que pueden ser momentáneas y circunstanciales, nuestro ejercicio discursivo ofrecería un espacio para la evolución y el desarrollo continuo de la personalidad.

Ahora bien, lo que hemos sostenido hasta aquí no puede llevarnos a caer en el error de creer que Arendt asume que la identidad del individuo sea algo que este posea de antemano y que pueda simplemente comunicar al resto a través del discurso. Por el contrario, la autora es enfática en señalar no solo que la revelación del *quién* –en comparación al *qué*– es alguien “casi nunca puede realizarse como fin voluntario” y, por tanto, no puede poseerse de antemano<sup>19</sup>, sino, además, que mientras esa identidad se presenta en muchas ocasiones de un modo claro y patente a los demás, puede permanecer oculto para el propio individuo. La revelación de nuestra singularidad va más allá de nuestra intencionalidad y el hecho de que esta se revele a través de nuestra práctica discursiva no cambia esta conclusión: nuestras palabras nos conectan con quienes somos, pero esa identidad no depende de nuestra voluntad, ni están limitadas a la perspectiva que tenemos de nosotros mismos.

<sup>8</sup> Emily Hartz, “The Existential Dimension of Right: Individuality, Plurality and Right in Fichte and Arendt”, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 5, no. 1 (2017): 288, ha tenido especial cuidado en mostrar que la pluralidad no puede comprenderse solo como un hecho ontológico que debamos simplemente reconocer, ya que, al mismo tiempo, constituye esencialmente algo que tenemos que asumir y hacer, transformándose en un ejercicio activo al que nos comprometemos en nuestro actuar político.

<sup>9</sup> Arendt, *La condición humana*, 200.

<sup>10</sup> Ibid., 250.

<sup>11</sup> Ibid., 202, cursiva añadida.

<sup>12</sup> George Kateb, “Political action: its nature and advantages”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. Villa (Cambridge University Press, 2000): 133, ha sido enfático en este punto. Para él, “[e]l núcleo del relato de Arendt sobre la acción en sus escritos es que *la auténtica acción política es discurso* –no necesariamente discursos formales, sino conversaciones, intercambios de opiniones– a la manera de la persuasión y la disuasión” (cursivas añadidas). Todas las traducciones del inglés fueron realizadas por el autor del artículo.

<sup>13</sup> Nuevamente, el análisis de Kateb, *ibid.*, nos resultan interesantes. Para el autor, el contenido del diálogo político radica, justamente en que este *continúe* o se mantenga en el tiempo.

<sup>14</sup> Arendt, *La condición humana*, 202, cursiva añadida.

<sup>15</sup> Un análisis más detallado de la acción tendrá lugar al momento de explorar la condición humana de natalidad.

<sup>16</sup> Arendt, *La condición humana*, 201.

<sup>17</sup> Ibid., 201.

<sup>18</sup> Ibid., 202.

<sup>19</sup> Ibid., 203.

Recordemos que, como fenomenóloga, para Arendt el ser equivale a la apariencia de ese ser<sup>20</sup>: la realidad de algo se configura en cuanto ese algo aparezca a los individuos, quienes tendrán respecto de él, una perspectiva única<sup>21</sup>. Mientras más perspectivas sobre el ente se reúnan, más rica será nuestra apreciación de él. De la misma manera, la identidad de un individuo, que forma parte de la realidad del mundo, depende de este intercambio de perspectivas. Solo a través de la interacción discursiva o “conversación”, se puede alcanzar una comprensión objetiva que, en el caso de un individuo, corresponde a su identidad personal.

Por último, debemos afirmar que la manifestación de la singularidad no es, necesariamente, el resultado de un proceso que haya de tener por tal esa finalidad. Para Arendt, el ejercicio discursivo retiene la “capacidad de revelación del agente, aunque su contenido sea exclusivamente ‘objetivo’, interesado por los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los hombres”<sup>22</sup>. Cada vez que el ser humano interactúa discursivamente con los demás –por ejemplo, a través de la manifestación de su opinión particular sobre un tema de interés público– revela una especial manera de ver las cosas o perspectiva autónoma que refleja su singularidad. Dicho de una segunda manera, nuestra identidad se manifiesta y se constituye no necesariamente como una finalidad en sí misma, sino como el resultado espontáneo de nuestra interacción y conversación con los demás.

Hemos evidenciado hasta ahora que la manifestación de la identidad humana es un requisito esencial para la implementación de la pluralidad en el mundo. Esto implica que esta condición no solo depende del reconocimiento de la multitud de seres humanos en la Tierra, sino también de la comprensión de que cada individuo es único e irreplicable. Asimismo, se ha demostrado que esta singularización se manifiesta de manera más efectiva cuando actuamos discursivamente con los demás mediante la deliberación y la conversación. Nuestra tarea a continuación será ilustrar cómo el grado de pluralidad en el mundo está intrínsecamente vinculado al desarrollo institucional y legal del cuerpo político en el que se manifiesta esta práctica.

En la obra de Arendt, hemos identificado tres condiciones que vinculan intrínsecamente el ejercicio de la pluralidad con la institucionalidad: el desarrollo institucional que asegura la igualdad entre las personas; la creación de espacios estables para el discurso; y la configuración de estructuras jurídicas que congregan a las personas para la conversación. El resto de esta sección estará dedicada a explorar estos aspectos claves. La conclusión a la que llegaremos es que la condición de pluralidad *llama* a que la acción –en clave discursiva o dialógica– se despliegue en dichos espacios instituidos con el objetivo de tener esferas estables para el ejercicio del diálogo y el discurso *continuo* entre pares.

<sup>20</sup> Ibid., 202.

<sup>21</sup> Este perspectivismo fenomenológico arendtiano se ha mantenido a lo largo de su producción académica y puede analizarse, incluso, en su última obra inacabada: “En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*”. Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (Paidós, 2002): 43.

<sup>22</sup> Arendt, *La condición humana*, 206.

### 3. La legalidad en el mundo: la igualdad artificial

Al comienzo del apartado anterior habíamos sostenido que la condición de pluralidad cuenta con dos rasgos definitorios: la igualdad, por una parte; y la distinción, por otra. Si bien en nuestra discusión inicial nos centramos solamente en resaltar una igualdad del tipo “fisiológica”, ahora estamos dispuestos a explorar una igualdad de orden diferente, pero asimismo esencial: la igualdad política o legal<sup>23</sup>.

Arendt es enfática en afirmar la necesidad de este componente de “artificialidad” que requiere la igualdad para ser más que un postulado ontológico y formal. Así, en *La condición humana* sostendrá: “La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan de ser ‘iguales’ en ciertos aspectos y para fines específicos”<sup>24</sup>. Del mismo modo en *Sobre la revolución*, al momento de afirmar que “por naturaleza, los hombres eran desiguales y se requería de una institución artificial, la polis, que gracias a su *nomos*, les hiciera iguales”<sup>25</sup>. Sin embargo, el mayor realce lo asume, creemos, en *Los orígenes del totalitarismo* donde apunta que

[I]a igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, [...] No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales<sup>26</sup>.

Como puede constatarse de las citas anteriores, la artificialidad de esta igualdad está conectada de un modo irrefutable con la institucionalidad y, de ahí, con el estatuto legal que nos concedemos como miembros de una comunidad política. La elaboración de la *personalidad* legal desarrollada en *Sobre la revolución* es una síntesis evidente de ello<sup>27</sup>. En dicha obra, la autora investiga la raíz etimológica del concepto latino “persona” cuyo significado hacía referencia a la “máscara” que usaban los actores en el teatro, no solo para ocultar su rostro, sino, al mismo tiempo, *para realzar su voz*:

fue este doble sentido de una máscara que hace resonar la voz como la palabra ‘persona’ se convirtió en una metáfora y se trasladó del lenguaje del teatro a la terminología legal. La distinción romana entre individuo y

<sup>23</sup> En consonancia con esta idea, Kristian Klockars, “Plurality As a Value in Arendt’s Political Philosophy”. *Topos* 19, no. 2 (2020): 64, sostiene que “Arendt trata la igualdad en dos dimensiones: como una cuestión ontológica relacionada con la condición humana y como una cuestión política relacionada con la realización de la igualdad como valor”.

<sup>24</sup> Arendt, *La condición humana*, 203.

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *Sobre la Revolución* (Alianza Editorial, 2013), 43.

<sup>26</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Alianza Editorial, 2006), 426.

<sup>27</sup> Tal como afirma Jeremy Waldron “Arendt’s constitutional politics”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. Villa (Cambridge University Press, 2000): 209: “la ley crea para cada uno de nosotros una *persona* artificial que puede ocupar su lugar en el escenario público, presentándonos no exactamente como los seres que somos naturalmente, sino como iguales a efectos políticos”.

ciudadano consistía en que este último era una ‘persona’, tenía personalidad legal, como si dijéramos; era como si el Derecho le hubiese asignado el papel que se esperaba desempeñase en la escena pública, con la estipulación, no obstante, de que su propia voz sería capaz de hacerse oír<sup>28</sup>.

Este hecho es más que una mera coincidencia. Esta decisión representa, en nuestra interpretación, una manifestación adicional de cómo la autora subraya el vínculo significativo entre la revelación del agente, el uso del discurso y el desarrollo institucional: el ser humano, convenido con *personalidad legal* tiene las herramientas –legales– que le permiten hacer “resonar su voz” y, en dicha facultad discursiva, *aparecer y revelarse* ante los demás.

Ahora bien, tal como han convenido Laura Quintana<sup>29</sup> y Emily Hartz<sup>30</sup>, parte fundamental de la defensa de Arendt del papel del derecho y la institucionalidad en la configuración de la pluralidad humana lo realiza la autora por vía negativa, es decir, a través de la imagen del privado de derechos:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global<sup>31</sup>.

Para Arendt, estos individuos eran desposeídos de un espacio en el mundo donde sus opiniones y acciones pudieran tener trascendencia, en la medida de que carecían de una organización política instituida que les otorgara el derecho a actuar y expresarse<sup>32</sup>. Este aislamiento les privaba no solo de su capacidad para influir en el orden político, sino también de la posibilidad de desarrollar su plena *individualidad*. Este estatus, por tanto, no solo los marginaba jurídicamente, sino que también los condenaba a la invisibilidad, reduciendo su existencia a un estado de insignificancia y, en definitiva, a la pérdida de su *singularidad*, dejándolos al descubierto como seres humanos “naturales”<sup>33</sup>. Así, no puede sorprendernos que la autora afirme que “la pérdida de la *ciudadanía*” –esto es, de un estatuto jurídico– “privaba a las personas no solo de protección, sino también de toda *identidad* claramente establecida y oficialmente reconocida”<sup>34</sup>. Sin esta identidad amparada institucionalmente, la conformación de un espacio *plural* de actores políticos se transforma en algo imposible.

En este sentido, la analogía que Passerin d’Entrèves establece entre las normas jurídicas y las reglas de un juego se vuelve especialmente relevante para Arendt. Según la autora, aquellos individuos

desposeídos de un espacio político carecen, en esencia, de las reglas que les permitirían participar en el “juego” de la política: para ser “jugadores” en esta actividad, es necesario guiarse por ellas, el deseo de jugar es paralelo, según ella, al deseo de vivir en una comunidad en la que las opiniones y acciones individuales tengan trascendencia y significatividad<sup>35</sup>. Las leyes, en tanto que “directivas”, actúan como reglas de juego en la comunidad humana, de ahí que *negarlas* suponga un rechazo a ser parte de la comunidad política<sup>36</sup>, cuyo resultado es equivalente a la situación de invisibilidad e insignificancia en la que se encontrarían quienes se les ha privado de dicho espacio como apátridas.

Este análisis nos permite reconocer que la pluralidad humana depende de la configuración institucional de la igualdad para la congregación de los seres humanos y la revelación de su singularidad a través de la acción. Este aspecto de la condición de pluralidad, que va más allá de la mera igualdad “ontológica” reconocida en *La condición humana*, se materializa en los elementos que hemos tratado aquí.

#### 4. La configuración topográfica y relacional de la ley: la constitución de un lugar para aparecer

Por último, nos gustaría destacar la configuración espacial y relacional que toma la legislación en la aproximación arendtiana en base a su análisis de los conceptos de ley tanto griego como romano. Así, en primer lugar, nos centraremos en analizar su comprensión del *nomos* griego y la *lex* romana para luego, en segundo lugar, demostrar por qué creemos que, para Arendt, debe existir una conexión íntima entre ambas para asegurar la pluralidad en el mundo.

Más de algún autor afirma que Arendt se alejaría del paradigma griego de ley, principalmente por estar asociado a la fabricación –la *poiesis*– y no a la acción –la *praxis*<sup>37</sup>–. Estos comentaristas argumentan que Arendt se identificaría con el modelo romano, el cual consideraba la legislación como “política por excelencia”, por ser precisamente lo que vincula a las personas entre sí y permite establecer un “mundo común”. Sin embargo, discrepamos de esta postura, porque creemos que Arendt, en línea con lo planteado por Quintana, conserva simultáneamente la perspectiva relacional romana y la visión espacial o topográfica griega<sup>38</sup>. Sostenemos tal postura dado que ambos modelos, a nuestro parecer, se enfocan en garantizar la condición de pluralidad, aunque de maneras distintas. En lugar de intentar separar estas

<sup>28</sup> Arendt, *Sobre la Revolución*, 169.

<sup>29</sup> Laura Quintana, “Hannah Arendt: El Derecho a la Pluralidad”, en *Teorías Contemporáneas del Derecho*, ed. J. González, N. Parra (Legis Editores, 2021), 72.

<sup>30</sup> Hartz, “The Existential Dimension of Rights”, 294.

<sup>31</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 420.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 408, cursiva añadida.

<sup>35</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Alianza Editorial, 2018), 129.

<sup>36</sup> Tal como sostiene Etienne Balibar, “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy,” *Social Research* 74, no. 3 (2007): 734: la idea de derechos de Arendt es “indistinguible de la construcción de lo humano, que es el resultado inmanente de la invención histórica de las instituciones”.

<sup>37</sup> En este sentido se expresa Jacques Taminiaux, “Athens and Rome”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. Villa (Cambridge University Press, 2000), 172, y Michael Wilkinson, “Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of ‘The Tradition,’” en *En Hannah Arendt and the Law*, ed. M. Goldoni y C. McCorkindale (Hart Publishing, 2012), 56.

<sup>38</sup> Quintana, “El derecho a la pluralidad”, 77.

dos nociones<sup>39</sup>, los comentaristas deberían explorar cómo ambas pueden ser aprovechadas conjuntamente para concretar la pluralidad como una condición esencial de la política.

Creemos que el modelo griego de ley destaca, fundamentalmente, la necesidad de contar con espacios seguros, estables y delimitados para el ejercicio del discurso y la acción. Reconociendo la inestabilidad e ilimitación que esta última lleva aparejada, asumían la necesidad de contar con estructuras legales que funcionaran como “murallas” para contener el poder *disruptivo* de la acción<sup>40</sup>. Dentro del espacio configurado institucionalmente, los individuos podían poner en práctica su facultad discursiva, esencial, como hemos sugerido, para la configuración de una pluralidad humana<sup>41</sup>. Así, los griegos sabían que la posibilidad de expresarse dialógicamente frente a sus pares y, de esa manera, aparecer en singularidad *dependía* estrictamente de la posibilidad de contar con espacios seguros que reunieran a las personas y les dieran la posibilidad de expresarse<sup>42</sup>. Al mismo tiempo, sabían que en los contextos de inestabilidad a los que pueden arrojarlos los asuntos políticos, la capacidad de los ciudadanos de *aparecer* a través del discurso y del diálogo se dificultaba radicalmente. Así, sin estructuras institucionales que *ordenaran* la interacción entre los ciudadanos, no sería posible alcanzar una plena expresión de la pluralidad, y la política, en lugar de ser un espacio de debate público y de diálogo entre ciudadanos libres, se transformaría en un campo de fuerzas impredecibles y caóticas.

Varios autores han subrayado la importancia que tuvo para Arendt la estabilidad inherente a la estructura espacial de la legislación que los griegos propugnaban. Kristian Klockars, por ejemplo, sostiene que para la autora, a través de la creación de instituciones, nuestras acciones adquieren la posibilidad de cristalizarse en logros históricos *duraderos* que ofrezcan bases sobre las cuales construir. Así, para que nuestras acciones se materialicen en cambios perdurables, es imprescindible que se enraícen en el mundo intersubjetivo a través de las instituciones<sup>43</sup>. Esto se vincula de un modo fundamental, para Klockars, con el hecho de que la pluralidad es “una dimensión *vulnerable* de la condición humana que necesita o al menos se beneficia del establecimiento de un marco institucional que pueda promover la *pluralidad*”<sup>44</sup>.

Fina Birulés es del mismo pensamiento. Para ella, en la concepción política de Arendt, el ámbito público juega un papel crucial al proporcionar un “espacio de apariencias” que ilumina las acciones y voces humanas, permitiendo que las personas se revelen y sean vistos en su singular identidad. Es en este ámbito donde se descubre el “quién” de cada persona, una identidad que se manifiesta a través de sus palabras y acciones. Sin embargo, asume la autora, “se trata de una *identidad frágil*, puesto que depende, al mismo tiempo, de la autoexhibición y de la *permanencia del acto de contar*”<sup>45</sup>, lo que reflejaría la necesidad de poseer un lugar *estable* para el diálogo y la conversación a través del desarrollo institucional que nos entregue la posibilidad de *continuar* en el ejercicio discursivo.

Ahora bien, esta radical búsqueda por asegurar ámbitos estables para el ejercicio del discurso entre los ciudadanos de la polis tuvo como consecuencia la configuración de esferas excesivamente delimitadas fuera de las cuales *no podía existir política*. Esto, unido al hecho de que la actividad legislativa para los griegos era observada como una cuestión *anterior* y *preparatoria* para la política y no una actividad contemporánea a las del discurso y la acción<sup>46</sup>, transformaron a la política griega en un ámbito excesivamente restringido y exclusivo en el que sólo una minoría tenía el derecho a participar y tener voz. La relación con los que no eran ciudadanos –extranjeros, mujeres, esclavos– no podía considerarse de ningún modo política. En ese sentido, a pesar de que la legislación y la institucionalidad daba las herramientas para la rica y continua expresión de la pluralidad de ciertos individuos, era ciega a la de aquellos que no formaban parte del grupo para el cual, originalmente, se estableció el entramado legal.

La configuración legal romana, fundamentalmente distinta a la griega, permite –sin pretenderlo– enmendar sus limitaciones. La actividad legislativa no solo era política por esencia, sino una cuestión contemporánea y no anterior a la *praxis* ciudadana<sup>47</sup>. Además, en el centro de la concepción de la *lex* romana se encontraba su característica relacional, es decir, el ser aquello que *vincula* a dos o más personas, estableciendo un “mundo en común”<sup>48</sup>. La importancia que ello tiene para la manifestación de la pluralidad es fundamental: tal como asume Jacques Taminiaux, “los romanos [...] demostraron que *su experiencia del poder de la pluralidad* –la condición de la acción– para crear relaciones *era más amplia que la experiencia griega*”<sup>49</sup>. Esto es así justamente porque si los griegos *acotaban* la expresión plural a un entramado institucional delimitado *de antemano* y, por tanto, no actualizable, los romanos asumían –a través de la ley– el encuentro con un “otro” completamente diferente que reconocían, ahora, como aliado. Así, los romanos crearon un marco legal que se adaptaba y expandía con cada nueva relación, permitiendo la inclusión de una diversidad mucho más amplia de voces en la esfera política que los grie-

<sup>39</sup> Otros autores han apuntado exclusivamente al carácter topográfico del concepto griego de legalidad. Por ejemplo, ver Charles Barbour, “Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights”, en *Hannah Arendt and the Law*, ed. M. Goldoni y C. McCorkindale (Hart Publishing, 2012), 309, y Keith Breen, “Law beyond Command? An Evaluation of Arendt’s Understanding of Law”, en *Hannah Arendt and the Law*, ed. M. Goldoni y C. McCorkindale (Hart Publishing, 2012), 21.

<sup>40</sup> Arendt, *¿Qué es la política?* (Paidós, 2018), 132.

<sup>41</sup> En este mismo sentido se expresan Margaret Canovan, “Hannah Arendt como pensadora conservadora” en *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, ed. F. Birulés (Barcelona: Editorial Gedisa, 2000), 58, y James Bohman, “Citizens and Persons: Legal Status and Human Rights in Hannah Arendt,” en *Hannah Arendt and the Law*, ed. M. Goldoni y C. McCorkindale (Hart Publishing, 2012), 324-325.

<sup>42</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 307.

<sup>43</sup> Klockars, “Plurality As a Value”, 67-68, cursiva añadida.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 69, cursiva añadida.

<sup>45</sup> Fina Birulés, introducción a *¿Qué es la política?*, por Hannah Arendt, (Paidós, 2018), 20, cursiva añadida.

<sup>46</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 309.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 309.

<sup>48</sup> Arendt, *¿Qué es la política?*, 134-135.

<sup>49</sup> Taminiaux, “Athens and Rome”, 176, cursiva añadida.

gos. Esto llevó a una concepción de la política como algo inherentemente fluido, en constante evolución y expansión y, por consiguiente, encaminó la política a la consecución de una mayor pluralidad en el mundo.

Ahora bien, la concepción romana de la ley no se encontraba ajena a problemas. Tal como reconoce Quintana, los romanos en su énfasis en el poder relacional que proporcionaba la ley, descuidaron el efecto restrictivo que esta también debía ejercer sobre la naturaleza ilimitada de la acción, un aspecto que el *nomos* griego sí enfatizaba. Este descuido alimentó la ambición expansiva de la política romana que eventualmente adquirió una dimensión imperial, lo que a su vez socavó las mismas instituciones republicanas que la habían impulsado<sup>50</sup>.

Con base en este análisis, concluimos que una auténtica concepción arendtiana de la legalidad debe integrar las perspectivas griega y romana sobre la ley, mitigando sus debilidades particulares y potenciando la pluralidad en su máxima expresión. Es fundamental conservar la perspectiva griega del *nomos* como un garante de un espacio seguro y estable donde el discurso pueda desarrollarse. Al mismo tiempo, es necesario incorporar la visión romana de la *lex* como un medio para establecer nuevas relaciones y ampliar los vínculos con los “otros”. En este equilibrio entre ambas concepciones encontramos la visión arendtiana de la legalidad. Ello, unido al desarrollo de los derechos que fomentan marcos de igualdad necesarios para la interacción política –tal como hemos argumentado en el apartado anterior– hace posible configurar un espacio público que promueva la pluralidad humana en su máxima expresión.

## 5. Natalidad y cambio: el comienzo y la trama de las relaciones humanas

el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo solo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, actuar [...]. Más aun, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político<sup>51</sup>.

La *natalidad* es la segunda condición de la política que Arendt defiende en *La condición humana*. Allí la autora la utiliza para enfatizar la capacidad de cada individuo de iniciar algo nuevo, de dar comienzo a sucesos impredecibles e indeterminados en el mundo; un potencial que se manifestaría, según ella, cada vez que nace un ser humano. La facultad de actuar, entonces, estaría enraizada, además de en la pluralidad, en la condición humana de la natalidad. Juntas conformarían los rasgos ontológicos fundamentales que caracterizan nuestra existencia política en la Tierra, donde no solo compartimos con otros individuos completamente diferentes a nosotros, sino también en la que nos insertamos al nacer, hecho al cual respondemos “comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa”<sup>52</sup>.

Arendt reconoce esta conexión entre la natalidad y la posibilidad de comenzar, es decir, actuar, en más

de una oportunidad. Por ejemplo, asume que “la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer”, siendo “la realización de la condición humana de la natalidad”<sup>53</sup>. En otro lugar sostendrá que “[e]l milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento [...] es él mismo un nuevo comienzo”<sup>54</sup>. Por último, bajo una especial referencia a Agustín de Hipona, afirmará que

[c]on el nacimiento de cada hombre se confirma este principio inicial, porque en cada caso llega algo nuevo a un mundo ya existente, que seguirá existiendo después de la muerte de cada individuo. *El hombre puede empezar porque él es un comienzo*; ser humano y ser libre son una y la misma cosa<sup>55</sup>.

En la concepción de Arendt, la especificidad inherente a cada nuevo comienzo reside en su habilidad para dar lugar a algo totalmente nuevo, un fenómeno que no puede anticiparse a partir de eventos previos. De este modo, la capacidad humana para iniciar, o, en otras palabras, para actuar, implica que siempre existe la posibilidad de lo inesperado, demostrando así su habilidad para realizar lo que *a priori* parece improbable o prácticamente imposible<sup>56</sup>. Esta perspectiva se enlaza profundamente con la concepción arendtiana de libertad, “la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que, por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer”<sup>57</sup>. De este modo, la acción es, en definitiva, el *vehículo de la libertad en el mundo* en la medida en que, a través de ella, podemos dar lugar a lo inesperado, evadiendo las cadenas de causalidad que determinan los procesos naturales por medio de un actuar espontáneo que, en definitiva, roza el carácter de “milagroso”<sup>58</sup>.

Ahora bien, a pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, la relación entre la condición de natalidad y el concepto de acción ha dejado varias dudas entre los comentaristas de Arendt. Tal como indica Wolfhart Totschnig, la interrogante se hallaría en el significado preciso del siguiente pasaje de *La condición humana*<sup>59</sup>:

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 *enraíza ontológicamente la facultad de acción*. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> Ibid., 202.

<sup>54</sup> Arendt, *¿Qué es la política?*, 66.

<sup>55</sup> Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Ediciones Península, 2018), 263, cursiva añadida.

<sup>56</sup> Arendt, *La condición humana*, 201-202.

<sup>57</sup> Arendt, *Entre pasado y futuro*, 239.

<sup>58</sup> Arendt, *¿Qué es la política?*, 67.

<sup>59</sup> El análisis de las distintas aproximaciones al concepto de “natalidad” está inspirado en el excelente artículo de Wolfhart Totschnig, “Arendt’s Notion of Natality An Attempt at Clarification”, *Ideas y Valores* 66, no. 165 (2017): 327-346.

<sup>60</sup> Arendt, *La condición humana*, 266, cursiva añadida.

<sup>50</sup> Quintana, “El derecho de la Pluralidad”, 76.

<sup>51</sup> Arendt, *La condición humana*, 23.

<sup>52</sup> Ibid., 201.

¿Qué significa que la facultad de actuar se encuentre *enraizada* en el hecho del nacimiento? Arendt pretende aclarar aquello al sostener que el nacimiento de nuevos hombres es la *acción que son capaces de emprender*, ¿pero en qué sentido? La autora parece sugerir que el mero hecho de nacer nos otorga una capacidad innata para iniciar. Sin embargo, esto último no es algo que se derive de forma manifiesta de lo primero y, en ese sentido, la afirmación no es evidente por sí misma y, por tanto, requeriría de una aclaración subsecuente que la autora nunca entregó.

Algunos comentaristas han respondido a este desajuste estableciendo distintas interpretaciones sobre el vínculo entre la natalidad y la capacidad de actuar. A continuación, abordaremos estas lecturas con la intención de concluir cuál de ellas es la más adecuada dentro del marco del pensamiento arendtiano.

Ciertos autores<sup>61</sup> han sostenido que, a través de su concepto de natalidad, Arendt buscaría plantearse frente a la biopolítica totalitaria que pretendía reducir a los individuos a la mera especie biológica de “hombres”. En ese sentido, mientras que la “política” totalitaria fue una política de la muerte, la política *contratotalitaria* que defiende Arendt sería una de exaltación de la vida. Así, con el concepto de natalidad Arendt buscaría singularizar el proceso automático de vida y, en ese sentido, realzar el componente biológico del ser humano que había sido utilizado como pretexto por aquellos que pretendían reducir la humanidad a un mero conjunto de cuerpos *despersonalizados*. Esto transformaría a la autora en una pensadora de una biopolítica *positiva* en la que la vida, en su sentido biológico, ya no se reduciría a la esfera de la necesidad, sino que se transformaría en el sujeto activo nuestra libertad y en un elemento que puede ser expresado en la esfera pública.

A pesar de que este argumento tenga cierta plausibilidad, no nos parece lo suficientemente convincente en la medida en que pasa por alto elementos fundamentales de la teoría de Arendt. En primer lugar, es intrínsecamente difícil de aceptar ya que hace ver la teoría arendtiana inconsistente e incluso contradictoria. En efecto, esta lectura parece contradecir la disyuntiva entre vida y acción, *zoé* y *bíos* que la autora defiende en múltiples obras. En segundo lugar, se opone explícitamente a la concepción de la natalidad que Arendt defiende en *La condición humana*. Aquí se pone de manifiesto que en el movimiento cíclico de la naturaleza biológica *no hay lugar para el nacimiento y la muerte*. Ambos fenómenos son *exclusivamente humanos* y, podríamos agregar, *mundanos* dado que necesitan la existencia de un mundo en el que los individuos se muevan y donde la llegada de nuevos sujetos y la partida de otros tenga sentido. La naturaleza no conoce más que el movimiento cíclico eterno y, por tanto, no puede asumir la novedad intrínseca que lleva aparejada la natalidad:

La naturaleza y el cíclico movimiento en el que ésta obliga a entrar a todas las cosas vivas, desconocen el nacimiento y la muerte tal como los entendemos. *El nacimiento y la muerte de los seres humanos no son simples casos naturales*, sino que se relacionan con un mundo en el que los individuos, entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten<sup>62</sup>.

Este fragmento es particularmente interesante ya que esclarece, además, la aproximación a una segunda interpretación del concepto de natalidad y su relación con la acción. Desde esta perspectiva, lo que sobresale en la natalidad es la emergencia de individuos como “entes únicos, irremplazables e irrepetibles”. Desde esta perspectiva, la esencia de la condición residiría en que el nacimiento de un ser humano es un “nuevo comienzo” en la medida en que es el comienzo de una nueva vida humana, donde *nueva vida* ha de interpretarse aquí no solo como distinta, sino también como *única*<sup>63</sup>. Este enfoque tiene la ventaja especial de combinar armónicamente ambas condiciones de la acción, la natalidad y la pluralidad: el nacimiento se transforma en un evento de significancia ontológica en la medida que implicaría el advenimiento de un sujeto único y singular. Sin embargo, si analizamos detenidamente esto, llegaremos a la conclusión de que tampoco es una respuesta satisfactoria a la pregunta sobre la relevancia ontológica de la natalidad.

Recordemos que Arendt afirma que nuestra capacidad de actuar se *enraíza* en el hecho del nacimiento. Sin embargo, si vinculamos esto con lo que asume esta interpretación, lo que estaríamos sugiriendo es que *nuestra capacidad de singularizarnos* se arraiga en el hecho de haber nacido y *no a la inversa*. Pero esto no puede ser correcto ya que implicaría afirmar que, *dado que nacimos*, entonces, *nos individualizamos*. Pero el consecuente –el hecho de la individuación– no se sigue del antecedente –la llegada del individuo al mundo como nuevo comienzo–. La pluralidad, como hemos visto, supone un ejercicio *activo y continuo* que el ser humano debe realizar a lo largo del tiempo; en cambio, el nacimiento es un evento puntual que marca el comienzo de este proceso, pero no lo determina completamente. En otras palabras, aunque el nacimiento nos proporciona la oportunidad para la individuación, no nos asegura que vayamos a ejercerla en un sentido concreto. En consecuencia, aunque la lectura nos ofrezca una perspectiva valiosa sobre la natalidad como un nuevo comienzo y el surgimiento de entidades únicas, su interpretación no nos proporciona una respuesta definitiva sobre la significancia ontológica de la natalidad.

En tercer lugar, ciertos autores han optado por interpretar la condición de natalidad simplemente

<sup>61</sup> En este sentido se han expresado Miguel Vatter, “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”, *Revista de Ciencia Política* 26, no. 2 (2019): 137–159, Laura Quintana, “Vida y Política en el Pensamiento de Hannah Arendt”, *Revista de Ciencia Política* 29, no. 1 (2009): 185–200, Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility* (Indiana University Press, 2006), entre otros.

<sup>62</sup> Arendt, *La condición humana*, 110, cursiva añadida.

<sup>63</sup> Podemos observar esta interpretación en las palabras de Bifulé, Introducción a *¿Qué es la política?*, 16, para quien: “De todo recién nacido se espera lo inesperado. Nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes, nacer es *aparecer*, hacer visible, por primera vez, ante los otros, significa *no poder resistirse a la autoexhibición* para reafirmar la propia apariencia” (cursiva añadida).

como una metáfora de la capacidad del ser humano para comenzar: nacer es el comienzo de la vida, lo mismo que la acción es el comienzo de un acontecimiento en el mundo de los asuntos humanos. En otras palabras, el nacimiento *simboliza* el comienzo del que es capaz el ser humano y que realiza a través de sus acciones<sup>64</sup>. Esta lectura se ve reforzada a partir de las siguientes palabras de Arendt: “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un *segundo nacimiento*”<sup>65</sup>.

No obstante, en nuestra perspectiva esta lectura tampoco consigue descifrar la complejidad semántica frente a la que nos encontramos. Al igual que el enfoque anterior, no logra conferirle sentido a la aseveración de Arendt en cuanto a que la capacidad de acción está arraigada al hecho del nacimiento. Esta confusión surge si asumimos que el concepto de natalidad es equivalente a nuestra capacidad para comenzar o, en otras palabras, que la natalidad *simboliza* esta capacidad. Bajo esta suposición, lo que Arendt estaría planteando, es que *la capacidad de comenzar estaría enraizada en el ejercicio de la capacidad de comenzar*, pero esto resulta a todas luces redundante y carente de sustancia, si es que tiene algún significado posible.

Creemos que la interpretación que Totschnig realiza respecto a la significancia ontológica de la condición de natalidad se destaca por sobre las demás lecturas que hemos presentado. Para el autor –y en esto coincidimos– la única manera de interpretar adecuadamente la aseveración en cuanto a que la facultad de actuar se encuentra *enraizada* en la natalidad, es considerando al nacimiento, necesariamente, como una *fuentes de acción*<sup>66</sup> y no de la mera *posibilidad* de actuar en un futuro –como sería el caso de la lectura metafórica y aquella que la vincula intrínsecamente con la pluralidad–, es decir, como un evento que mueve a los seres humanos inevitablemente a poner en práctica su facultad de “comenzar”. Según el autor, si esta es nuestra intención, no podemos entender por natalidad ni el proceso biológico del parto, ni metafóricamente la propia capacidad de comenzar, sino la llegada de los recién nacidos a la *trama de relaciones humanas*<sup>67</sup> que constituye, según Arendt, “*el medio de*” intersubjetivo que configura una dimensión fundamental del “mundo” de los asuntos humanos que existe dondequiera que los hombres *con-vivan* y que está formado por los hechos y las palabras que surgen cada vez actúan y hablan los unos con los otros<sup>68</sup>.

Para Seyla Benhabib, la trama de relaciones humanas representa el horizonte fenomenológico de las cuestiones humanas en Arendt. Este es

el contexto en el que cada individuo se encuentra inmerso, y que se debe presuponer como el escenario permanente en el que desenvuelve su vida<sup>69</sup>. Siguiendo la visión de Arendt, este entramado de conexiones humanas simboliza los lazos, redes y contextos invisibles que articulan la vasta red de vínculos interpersonales que dan forma a nuestra existencia social y, sobre todo, al ámbito que configura la esfera pública; de ahí que englobe todo tipo de interacciones humanas, desde las emocionales y afectivas, hasta las institucionales y políticas, que emergen donde quiera que los seres humanos vivan en comunidad y establezcan relaciones entre ellos. En definitiva, esta “trama” constituye el “espacio de aparición” como el ámbito en el que los individuos se insertan por medio de la palabra y la acción cuando interactúan públicamente y sobre la cual se construye nuestra esfera política institucional<sup>70</sup>.

La interpretación de Totschnig resulta particularmente esclarecedora en este contexto dado que ilustra cómo la llegada de nuevos seres humanos al mundo introduce variaciones en el tejido de las relaciones humanas. Estas transformaciones emergen como un resultado ineludible de la *novedad* que conlleva la llegada de un recién nacido al mundo, y del ímpetu que este evento desata para la creación de *nuevas* relaciones entre los recién llegados y las personas cercanas a él o ella. El nacimiento del niño o la niña, en ese sentido, es una fuente irrefutable de acción, en la medida de que es un evento que, por cuya sola ocurrencia, interrumpe el contexto preexistente de relaciones intrapersonales, introduciendo *nuevas relaciones* que inevitablemente tensionan las viejas. En otras palabras, la llegada de nuevos seres humanos al mundo a través del nacimiento se convierte en un evento ontológico de radical importancia en la medida de que implica la venida de nuevos sujetos que *transforman* irrefutablemente el orden de lo establecido<sup>71</sup>, destacando la *novedad* inherente a todo comienzo arendtiano:

cada niño que nace es un recién llegado a esta trama de relaciones y, en consecuencia, *induce cambios* en ella. Las personas cercanas al niño deben construir una relación con él, lo que puede llevarlos a *cambiar* sus relaciones con los demás. A la inversa, el niño debe construir relaciones con quienes lo atienden, y muy pronto empezará a desarrollar relaciones con extraños [...] Así, gracias al recién llegado, se tejen *nuevos* hilos y se anudan *nuevas* conexiones en la trama de relaciones humanas, mientras que algunos viejos hilos pueden aflojarse y algunas viejas conexiones deshacerse. En resumen, *el nacimiento de cada niño agita la trama de relaciones* y evita así que se petrifique<sup>72</sup>.

<sup>64</sup> Esta lectura se refleja bastante bien en las palabras de Olivia Navarro, “La Natalidad como Categoría Filosofía en la Obra de Hannah Arendt”, *Clepsydra*, no. 7 (2008): 188, para quien: “el nacimiento *ilustra* la capacidad ineludible de cada sujeto para comenzar e invertir la historia” (cursiva añadida). En el mismo sentido Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (Ediciones Cátedra Universitat de Valencia, 1996): 323, para quien la acción “se presenta sobre todo como respuesta existencial al hecho del nacimiento o, conceptualmente hablando, como respuesta a la ‘natalidad’”.

<sup>65</sup> Arendt, *La condición humana*, 201, cursiva añadida.

<sup>66</sup> Totschnig, “Arendt’s Notion of Natality”, 344.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 342.

<sup>68</sup> Arendt, *La condición humana*, 206-207.

<sup>69</sup> Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 112.

<sup>70</sup> Arendt, *La Condición humana*, 221-222.

<sup>71</sup> Para analizar más detenidamente cómo el evento del nacimiento conlleva necesariamente una estructura *relacional* no resaltada suficientemente por Arendt ver Adriana Cavarero, “A Child Has Been Born unto Us: Arendt on Birth”, *philosophy* 4, no. 1 (2014): 12-30.

<sup>72</sup> Totschnig, “Arendt’s Notion of Natality”, 342, cursiva añadida.

Solo de esta manera podemos entender la afirmación de Arendt en cuanto a que la acción está profundamente arraigada en la natalidad: el nacimiento introduce la acción en el mundo en la medida en que genera *cambios* en el entramado de relaciones interpersonales que constituye la sustancia del “espacio de aparición” de los individuos. El advenimiento de nuevos hombres y mujeres al mundo, entonces, tiende a transformarlo inevitablemente, por el solo hecho de que implica la llegada de nuevas voces, perspectivas y formas de interacción. Estos nuevos integrantes, con su solo nacimiento, agitan la red preexistente de relaciones, tensión que aumenta exponencialmente al momento en que el recién nacido comienza a interactuar activamente con sus cercanos, iniciando un ciclo de cambio y transformación, redefiniendo y remodelando constantemente el entorno compartido.

## 6. La natalidad y la dimensión *disruptiva* de la acción

Esta interpretación del concepto de natalidad resulta de sobremanera importante por nosotros por un segundo motivo. Y es que creemos que este enfoque tiene el mérito adicional de iluminar la naturaleza *disruptiva* y *conflictiva* que Arendt le asigna a la acción política, una faceta que las previas interpretaciones de la natalidad no habían expuesto y cuya intelección resulta a todas luces fundamental para la comprensión íntegra de la condición. De este modo, la espontaneidad intrínseca al hecho de comenzar, la capacidad para iniciar cadenas causales de manera autónoma y la introducción de la novedad en el mundo, son aspectos que no pueden disociarse de su contraparte: la fragilidad y la tensión que los cambios provocan sobre lo preexistente que se constituye como el “espacio” donde las acciones tienen efecto. Así, la interacción dinámica entre lo nuevo y lo viejo que surge como resultado de la acción se refleja perfectamente en este enfoque, donde la creación de nuevas relaciones lleva consigo, inevitablemente, una *tensión* frente a las preexistentes.

Esto resuena profundamente con la forma en la que la autora aborda el fenómeno de la natalidad, y, por ende, de la acción en otras de sus obras, como, por ejemplo, en *Crisis en la educación*, donde afirma que “el mundo necesita *protección* para no ser invadido y *destruido* por la irrupción de los *nuevos* que se imponen sobre él con cada nueva generación”<sup>73</sup>. Incluso en *La condición humana* misma, donde afirma que “la acción, al margen de su específico contenido, *siempre establece relaciones* y por lo tanto tiene una inherente *tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras*”<sup>74</sup>.

En ambos pasajes la autora pone un mayor énfasis en los problemas que la *ilimitación* de la acción puede llevar aparejada frente al orden de lo establecido y en *Crisis en la educación* lo asimila directamente al evento del nacimiento. La venida de nuevos seres humanos al mundo conlleva invariablemente su transformación, en la medida que todo nacimiento agita la trama de relaciones humanas, turbación que se ve exponencialmente aumentada al momento en

que el recién llegado comienza a interactuar por sí mismo con los demás y a materializar en aquel espacio de aparición su original perspectiva. El evento del nacimiento, en ese sentido, representa la oportunidad del cambio, pero con ello, al mismo tiempo, encierra el desafío de la incertidumbre y el conflicto frente a lo preexistente.

Ahora bien, sabemos que los griegos fueron los primeros en reconocer el carácter desestabilizador inherente a la acción, y comprendieron que la única forma de mitigarlo era estableciendo “fronteras institucionales” dentro del espacio de aparición preexistente<sup>75</sup>. Este era el objetivo primordial del *nomos*, como ya hemos mencionado. Para ellos, la polis representaba ese espacio de aparición, limitado por murallas físicas y legales, que permitía la configuración de un espacio más o menos seguro para la acción y el discurso. Las palabras de Arendt resuenan en este sentido: “Es como si la muralla de la polis y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso”<sup>76</sup>.

Esto tiene una importancia fundamental en nuestra investigación. Si asumimos que el orden institucional se funda sobre este espacio de aparición y esta trama de relaciones humanas, entonces, debemos inferir que existe una dimensión o perspectiva inherente de la acción –aquella mediada por la condición de natalidad– *que se encuentra en tensión con las estructuras institucionales que delimitan dicho espacio de aparición*. La irrupción de lo nuevo se halla necesariamente en un estado de “fricción” con el orden de lo preestablecido, en el cual la institucionalidad asume un papel crucial. Esto se debe, como ya hemos manifestado, a que cualquier novedad sacude y altera forzosamente el orden de lo existente, al igual que la llegada de un recién nacido agita y transforma inevitablemente el entramado de relaciones personales que configuran el contexto en el que el evento del nacimiento tiene lugar. El *cambio* que lleva necesariamente aparejada la acción se despliega de manera expansiva, en la medida de que el recién llegado comienza a interactuar con sus cercanos, lo que tarde o temprano termina repercutiendo en otras esferas de la comunidad, y al hacerlo, cuestiona y desafía inevitablemente el *statu quo*. En consecuencia, la institucionalidad, como una estructura que intenta mantener y preservar dicho *statu quo*, se configura inevitablemente en una relación de *o-posición* tanto frente a esta novedad que amenaza su estabilidad, como frente a la llegada de los “nuevos” en la que se enraíza<sup>77</sup>.

Arendt resalta explícitamente en *La condición humana* esta dimensión desestabilizadora de lo institucional que lleva aparejado el evento del nacimiento al afirmar que: “*La fragilidad de las instituciones y leyes humanas [...] surge de la condición humana*

<sup>75</sup> Ibid., 221.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Tal como sostiene Hauke Brunkhorst, “Power and the Rule of Law in Arendt’s Thought,” en *Hannah Arendt and the Law*, ed. M. Goldoni y C. McCorkindale, (Hart Publishing, 2012), 225, existiría un significado de la política arendtiana que “trasciende cualquier conjunto concreto de procedimientos legales”.

<sup>73</sup> Arendt, *Entre pasado y futuro*, 286, cursiva añadida.

<sup>74</sup> Arendt, *La condición humana*, 214, cursiva añadida.

de la natalidad”<sup>78</sup>. Esta afirmación es armónica con otra aparecida en *Los orígenes del totalitarismo* donde asume que “las leyes positivas están concebidas para erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre hombres cuya comunidad resulta constantemente amenazada por los nuevos hombres que nacen dentro de ella”<sup>79</sup>. Esto pone de manifiesto la tensión inherente y persistente entre el orden institucional y la novedad que se introduce con la renovación generacional de los seres humanos a partir del nacimiento. En este contexto, las instituciones, al buscar preservar la estabilidad, se enfrentan continuamente al desafío que representa la capacidad de la acción para introducir transformaciones inherentemente relacionada con la llegada continua de nuevos miembros a la comunidad.

De esta manera, la conclusión a la que deberíamos arribar es que, al analizar la acción desde la óptica de la natalidad y tratando de discernir su relación con la institucionalidad, es inevitable destacar su naturaleza antagónica. La natalidad resalta la habilidad innata del ser humano para inaugurar algo completamente inédito, algo que tiene el potencial de reconfigurar el entramado de relaciones y estructuras que son el escenario de la acción humana. Ahora bien, esta capacidad de instaurar lo nuevo no solo es una muestra del potencial creativo, sino que también representa una fuerza disruptiva y desestabilizadora que inevitablemente altera el orden preestablecido, buscando extender los límites de lo que se considera posible o permitido dentro de un sistema dado. La institucionalidad, en su calidad de estructura que se asienta por encima del espacio de aparición, se enfrentará, entonces, a una amenaza constante en la irrupción de lo nuevo, en la medida en que la novedad se acompaña intrínsecamente de un cuestionamiento de lo que ya está establecido.

El carácter disruptivo que la natalidad confiere a la acción se encuentra plasmado de un modo evidente en el análisis de Arendt sobre los actos de desobediencia civil. Para la autora, estos acontecimientos ocurren cuando las personas se convencen de que los canales ordinarios por medio de los cuales se produce la actividad política dejan de funcionar o que las autoridades se han alejado de los compromisos originales en los cuales se sustentaban<sup>80</sup>. Así, el objetivo fundamental de la desobediencia civil es siempre perseguir cambios respecto a la manera en que se conducen, ordinariamente, los asuntos políticos cuando estos dejan de ser vistos por la ciudadanía como formas adecuadas para llevarlos. De ahí que Arendt asuma que “el cambio en sí se debe siempre a una acción extralegal”<sup>81</sup>: el verdadero cambio siempre va más allá de lo meramente legal en la medida de que se inscribe, en realidad, en el terreno de lo que aún no se ha explorado o definido institucionalmente<sup>82</sup>.

De igual manera, Arendt tiene el cuidado de recordar que dicho cambio es algo inherente al hecho de que los hombres nacen al mundo: “el cambio no es un fenómeno moderno, sino que es inherente a un mundo habitado y ordenado por los seres humanos, que vienen a él, al nacer, como extraños y recién llegados”<sup>83</sup>. De manera que podríamos sostener que la desobediencia civil, como acción, se arraiga en el hecho del nacimiento porque es el advenimiento de nuevos individuos lo que proporciona la fuerza vital para el cuestionamiento y el cambio dentro de la comunidad. La novedad que aportan los recién llegados implica una mirada crítica hacia las estructuras existentes, desafiándolas y empujándolas hacia un estado de evolución y transformación constante.

Junto a los actos de desobediencia civil, algunos comentaristas prestan especial atención a otros fenómenos que demostrarían el carácter dinámico y desestabilizador de la acción arendtiana enraizada en la natalidad. Anabella Di Pego, por ejemplo, ha categorizado actos políticos de esta naturaleza bajo la denominación de “poder de reunión”<sup>84</sup>, concepto que englobaría, además de los actos de desobediencia, sucesos como revueltas, manifestaciones y protestas que surgen espontáneamente cuando los mecanismos institucionales dejan de ser medios “legítimos” de expresión política para determinados colectivos. Estos actos emergen “de la calle” y remiten a la lucha por la visibilidad de grupos que hasta el momento habían sido marginados del espacio público dominante<sup>85</sup>. Estos nuevos grupos irrumpen en la esfera pública, tal como los recién llegados que irrumpen en la trama de las relaciones humanas y exigen ser incorporados en ella. Son conscientes de que su admisión alterará inevitablemente este espacio, pero entienden, igualmente, que es la única manera de visibilizar lo “nuevo” que ellos son, que, por ser radicalmente inédito, no puede ser asimilado por medio de las estructuras políticas tradicionales.

De esta manera se destaca el núcleo subversivo de la acción política arendtiana conectado intrínsecamente a la condición de natalidad: su habilidad para desafiar lo que se da por sentado, abrir camino a inéditas formas de coexistencia y participación ciudadana e instaurar la auténtica novedad en el terreno político.

## 7. La condición política de la acción institucional y no-institucional

A partir de lo manifestado observamos que la naturaleza de la condición de natalidad difiere profundamente de la naturaleza de la pluralidad, no solo respecto a sus rasgos característicos, sino también en su relación con la institucionalidad. La pluralidad, como mencionamos, nos motiva a instituir y custodiar espacios formales para un diálogo político continuo, configurando la singularidad de cada individuo y promoviendo la diversidad de puntos de vista. Esta diversidad se contextualiza dentro de las

<sup>78</sup> Arendt, *La condición humana*, 214, cursiva añadida.

<sup>79</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 623-624, cursiva añadida.

<sup>80</sup> Hannah Arendt, *Desobediencia civil* (Alianza Editorial, 2022), 63-64.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 71, cursiva añadida.

<sup>82</sup> En palabras bastante acertadas, Balibar, “(De)Constructing the Human as Human Institution”, 736, sostiene que la desobediencia civil está inevitablemente destinada a aparecer como “criminal” desde el punto de vista institucional.

<sup>83</sup> Arendt, *Desobediencia*, 67.

<sup>84</sup> Anabella Di Pego, “Hacia una Política Posfundacional: Reconsideraciones en Torno de la Revolución, la Fundación y el Poder en Hannah Arendt”, en *Revolución y Violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, ed. M. Estrada, M. Muñoz (El Colegio de México, 2015), 129-130.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 132-133.

estructuras institucionales, que actúan como plataformas fundamentales para la comunicación y la interacción, creando un entorno donde la variedad de opiniones y perspectivas pueden ser expresadas, apreciadas y reconocidas.

En contraposición, la natalidad se caracteriza inevitablemente por su antagonismo respecto al entramado de relaciones que definen nuestro espacio de aparición y con relación al cual se construye nuestra esfera institucional. Aunque no toda acción sustentada en la natalidad intenta sobrepasar estos límites, *ontológicamente interactúa frente a ellos desde el punto de vista de la oposición*. En este marco, la natalidad, mediante su fricción continua con estos límites, infunde ciertos rasgos a la acción, de tal forma que el espacio institucional se percibe, bajo esta perspectiva, más como una “*limitante*” que una “*posibilitante*” de la acción.

A partir de lo anterior puede afirmarse lo siguiente: consideramos que las características de la acción cambian en la medida en que cambie el punto de vista desde el que la observamos. La acción para Arendt siempre será *una* y en ese sentido entendemos la crítica hacia la separación tan radical que hacen algunos comentaristas en distintas tipologías o modelos de “acción” y su consecuente jerarquización<sup>86</sup>. Sin embargo, lo que no puede negarse es que el horizonte o dirección a la que apunte dicha acción varíe en la medida en que la perspectiva en la que nos acerquemos varíe también: *desde y en virtud* del punto de vista de la pluralidad, la acción se enfocará en desarrollarse en la forma de discurso continuo y, por tanto, buscará preservar las esferas públicas instituidas que dan continuidad a ese diálogo y a esa reunión de pares. Por el contrario, *desde y en virtud* del punto de vista de la natalidad, la acción se enfocará en dar lugar a lo nuevo, a lo-no-considerado hasta esos momentos, lo cual irremediablemente la pone en tensión con la institucionalidad que se constituye como la formalización del espacio de aparición en el cual la acción se despliega.

Ahora bien, es fundamental comprender que ninguna acción satisface *solo* la pluralidad o *solo* la natalidad. La concepción arendtiana es demasiado rica para permitir tales circunscripciones y limitaciones teóricas. Pero sí es verdad que podemos observar

acciones que tiendan a favorecer una u otra condición, y esto tiene como consecuencia fundamental que *tanto las acciones institucionales* –las que se desarrollan dentro del marco legal o las que implementan dicha legalidad– *como aquellas que ponen en cuestión dicha institucionalidad poseen legítima naturaleza política y forman parte del corpus de la obra arendtiana*.

De esta manera, a partir de la perspectiva de la condición de pluralidad, nuestra actividad política estará centrada, prioritariamente, no solo en desenvolvemos discursivamente frente a los demás a través de un diálogo o conversación continua, sino que, además, en *configurar* espacios institucionales a través de la herramienta del derecho para concedernos a nosotros mismos la estabilidad y seguridad suficientes para permitir nuestra expresión política. Por tanto, actividades como el despliegue de la opinión en órganos configurados para ese objetivo –plazas públicas formales–, como la creación legislativa que tenga por objetivo, ya sea establecer aquellos espacios, reunir a las personas para el diálogo o garantizarles una serie de derechos que los iguale y les permitan gozar del estatus necesario para actuar políticamente frente a sus pares, son todas “*acciones políticas auténticas*” desde el punto de vista de Arendt en la medida de que se despliegan por medio y con la intención de establecer la pluralidad en el mundo.

Esto último es de radical importancia, ya que algunos comentaristas de las obras de Arendt son escépticos a la hora de valorar la dimensión institucional-legal de la acción, incluso si la aceptan como herramienta necesaria para asegurar la estabilidad en el despliegue de la política. Por ejemplo, Quintana afirma que a pesar de la importancia que guarda el orden legal en la obra de Arendt, este es de una *naturaleza completamente distinta a la acción*, ya que mientras esta última tiene que ver con exclusivamente con el *cambio*, la primera dice relación con la necesidad de estabilidad<sup>87</sup>. A partir de nuestra aproximación y de la reconducción que hemos hecho hasta la caracterización ontológica que Arendt realiza de la acción, queda claro no solo que la acción *requiere* del orden legal y de la institucionalidad, sino que, en buena medida, se configura también como orden legal e institucionalidad.

Por el contrario, a partir de la perspectiva sustentada en la condición de natalidad, nuestra actividad política estará enfocada en introducir la novedad en el mundo que se encuentra arraigada en el evento del nacimiento y en la aparición de *nuevos* individuos en la trama de relaciones que constituye el contexto en donde la acción tiene lugar. Tal como hemos manifestado en la sección anterior, esta capacidad para añadir lo verdaderamente espontáneo es inseparable de su contraparte: la desestabilización que se produce en el orden de lo preexistente. Es esta naturaleza *disruptiva y rupturista* lo que la natalidad infunde en la acción y que forma parte esencial de la concepción arendtiana: la introducción de lo nuevo conlleva inevitablemente un elemento de ruptura, de

<sup>86</sup> Varios autores, entre ellos Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Rowman & Littlefield, 2003), 126; Maurizio d'Entrevés, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (Routledge, 1993), 84-85; y Peter Fuss, “Hannah Arendt's Conception of Political Community”, en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill (St. Martin's Press, 1979), 173; han analizado la teoría política de Arendt y han identificado un conflicto irresoluble entre dos modelos opuestos de acción que la autora parece privilegiar en diferentes momentos de su producción académica. Estos investigadores han intentado establecer una jerarquía entre estos modelos, buscando demostrar cuál de ellos refleja mejor el pensamiento arendtiano en su totalidad. Estos modelos de acción resaltan características específicas del concepto que podríamos vincular –aunque ninguno de ellos lo hace explícitamente– con los rasgos ontológicos de pluralidad y natalidad. Sin embargo, estos autores se equivocan en su enfoque, tal como enfatiza Sophie Loidolt, *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity* (Routledge, 2017), 208, al asumir que las características inherentes de la acción se desarrollan antagónicamente en un conflicto insoluble, razón por la cual estiman que ambas no pueden coexistir *al mismo tiempo*.

<sup>87</sup> Quintana, “Derecho de la pluralidad,” 84. En el mismo sentido, Hartz, “The Existential Dimension of Rights,” 209, señala que Arendt “no vincula la posibilidad de acción a ningún orden jurídico formal”.

alteración al *statu quo* que desafía y perturba, aunque sea en lo más mínimo, las estructuras y los patrones existentes, lo que conlleva –ontológicamente– la configuración de una relación *conflictiva y antagónica* con la institucionalidad preocupada precisamente de resguardar dicho *statu quo*. Bajo esta perspectiva, entonces, sucesos como protestas y huelgas, ocupaciones pacíficas de edificios y actos de desobediencia civil son todas acciones *auténticamente políticas* desde el punto de vista de Arendt y no pueden ser criticadas por su carácter no-institucional: es justamente este componente meta-legal el que sustenta la introducción de la novedad y el cambio, y en última instancia, la modificación de las estructuras que configuran nuestra realidad presente.

Así, la visión de Arendt nos revela una concepción de la política donde conviven dos acercamientos *igualmente válidos* a la acción, cada uno encarnando en un rasgo ontológico diferente que encierran una relación completamente distinta hacia la institucionalidad.

## 8. A modo de conclusión: el dinamismo detrás de la teoría política arendtiana

Nuestra investigación fue desplegada a partir de un análisis profundo de las dos condiciones ontológicas a través de las cuales Arendt caracteriza a la acción: la pluralidad y la natalidad. En un acercamiento que esperamos haya sido convincente demostramos cómo ambos rasgos ontológicos de la acción, aunque profundamente relacionados, apuntan a horizontes políticos diferentes: mientras la pluralidad inspira a que la acción se desenvuelva a través de su dimensión discursiva con la intención de revelar la singularidad del actor; la natalidad infunde a la acción de la capacidad para instaurar lo inédito en el mundo, aquello que hasta al momento no podía haber sido concebido.

Ahora bien, no debemos pasar por alto que esta interacción entre ambas fuerzas implica que cada una opere siempre *en relación* con la otra. Con esto queremos decir que el despliegue de la natalidad ha de tener siempre en cuenta la pluralidad, y viceversa. Así, cuando postulamos que el ejercicio de la acción, inspirado en la natalidad, tiene como objetivo trascender los límites institucionales vigentes e introducir elementos novedosos, estamos afirmando que ello se materializa en acciones que buscan expandir estos espacios institucionales, pero *no restarles importancia ni menos negarlos*. ¿Por qué? Porque estos espacios son esenciales para el desarrollo de nuestra personalidad y nuestra expresión como individuos únicos ante una pluralidad de espectadores, y, por consiguiente, una política verdaderamente comprometida con *ambos* rasgos ontológicos no puede desconocerlos<sup>88</sup>.

Lo mismo ocurre si observamos la situación desde el punto de vista de la pluralidad. El desarrollo

de la institucionalidad y legalidad que esta condición incita no puede ignorar la natalidad, es decir, el impulso hacia lo nuevo y el deseo de cambio. Esta premisa es crucial, ya que una política que niega la posibilidad de la novedad y la transformación está condenada a convertirse en un sistema estancado, desencantado y condenado a la muerte, al carecer de la capacidad de adaptarse a la mutación de las circunstancias y a las demandas de la comunidad *inherentes* a nuestra condición de natalidad, al hecho de que *continuamente somos invadidos por nuevos individuos* con nuevas maneras de ver el mundo. En este sentido, las instituciones y las leyes, aunque esenciales para estructurar y facilitar la acción en un marco de igualdad, no deben aparecer como inmutables. Al contrario, deben estar abiertas a ser cuestionadas, desafiadas y transformadas por las acciones inspiradas en la natalidad, a pesar de que esos cuestionamientos provengan, en muchos casos, de actos extra-institucionales.

A raíz de esto último, es notorio que nuestra aproximación ilustra el *dinamismo* y la *complejidad* inherente de la teoría política arendtiana, una aproximación lo suficientemente aguda para darse cuenta cómo el fenómeno de lo político no es estático ni monolítico, sino un campo en constante evolución y tensión y que, por tanto, no puede encerrarse ya sea solo en una pretensión de plena institucionalidad o solo en la búsqueda de una renovación política radical. Este dinamismo refleja la realidad de la interacción humana, donde la necesidad de estabilidad y la búsqueda de trascender los espacios ya instituidos coexisten, generando un ámbito político que pretende, al mismo tiempo, ser estable e innovador, legal y transgresor, predecible y sorprendente. La capacidad de la teoría arendtiana para captar y expresar estas dualidades nos permite comprender mejor la naturaleza de *su* política y la importancia de preservar un espacio para la aparición de lo nuevo, mientras se mantienen las estructuras formales necesarias para la convivencia y el diálogo. Así, hacemos nuestra la afirmación de Di Pego cuando señala que

Arendt está concibiendo que lo político mismo [...] se dirime en ese juego de oposición y conflicto entre la novedad y la perdurabilidad. Lo político no es sólo irrupción de la novedad [...] sino que esto mismo requiere un marco de estabilidad que asegure y haga posible la emergencia de la novedad<sup>89</sup>.

En última instancia, todo indica que el pensamiento de Arendt nos invita a abrazar la complejidad de la política y a reconocer que su vitalidad radica precisamente en su capacidad para integrar estas fuerzas aparentemente contradictorias en una dinámica que fomente tanto la estabilidad como la transformación. Esto implica, en primer lugar, entender

<sup>88</sup> De ahí que Arendt afirme enfáticamente que mientras el desobediente civil y el revolucionario desean *cambiar las reglas*, no buscan eliminarlas, ya que ello los pondría automáticamente fuera de la comunidad humana. Arendt, *Violencia*, 129. Requerimos de las leyes y las instituciones según Arendt puesto que necesitamos espacios más o menos permanentes en los cuales desplegarlos con seguridad y reunirnos frente a las y los demás.

<sup>89</sup> Anabella Di Pego “La Revolución y el Problema del Origen. La Fundación Reconsiderada Desde un Horizonte Político Posfundacional”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade* 21, no. 3 (2016), 85. Una aproximación similar la podemos encontrar en Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Cornell University Press, 1993), 114-118, sobre todo al momento de referirse al proceso de “desautorización” del comienzo fundacional que mantendría su contingencia, “resistiendo” su absolutización y despolitización.

que ninguna organización política institucionalizada puede capturar completamente la visión política de Arendt; y, en segundo lugar, que el “movimiento” esencial al cambio siempre precisa de una base estable a la cual hacer referencia y respecto de la cual, eventualmente, regresar.

Así, la esencia de la política arendtiana se revelaría en este constante intercambio entre conservación e innovación, entre estabilidad y cambio, en definitiva, entre la pluralidad y la natalidad: es en esta interacción dinámica donde se manifiesta la profundidad y el vigor de la política tal como la concibe la autora.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Desobediencia civil*. Alianza Editorial, 2022.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, 2018.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 2016.
- Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Paidós, 2002.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial, 2006.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós, 2018.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Alianza Editorial, 2013.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Alianza Editorial, 2018.
- Balibar, Etienne. “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy”. *Social Research* 74, no. 3 (2007): 727-738.
- Barbour, Charles. “Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights”. En *Hannah Arendt and the Law*, editado por M. Goldoni y C. McCorkindale. Hart Publishing, 2012.
- Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, 2006.
- Birulés, Fina. Introducción a *¿Qué es la política?* Por Hannah Arendt. Paidós, 2018.
- Bohman, James. “Citizens and Persons: Legal Status and Human Rights in Hannah Arendt”. En *Hannah Arendt and the Law*, editado por M. Goldoni y C. McCorkindale. Hart Publishing, 2012.
- Breen, Keith. “Law beyond Command? An Evaluation of Arendt’s Understanding of Law”. En *Hannah Arendt and the Law*, editado por M. Goldoni y C. McCorkindale. Hart Publishing, 2012.
- Brunkhorst, Hauke. “Power and the Rule of Law in Arendt’s Thought”. En *Hannah Arendt and the Law*, editado por M. Goldoni y C. McCorkindale. Hart Publishing, 2012.
- Campillo, Antonio. “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, no. 26 (2002): 159-186.
- Campillo, Neus. “‘Mundo’ y ‘pluralidad’ en Hannah Arendt”. *Intersticios*, año 9, no. 22-23 (2005): 87-100.
- Canovan, Margaret. “Hannah Arendt como pensadora conservadora.” En *Hannah Arendt: El Orgullo de Pensar*, editado por Fina Birulés. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- Cavarero, Adriana. “A Child Has Been Born unto Us: Arendt on Birth”. *philoSOPHIA* 4, no. 1 (2014): 12-30.
- d’Entrèves, Maurizio. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, 1993.
- DiPego, Anabella. “Hacia una Política Posfundacional: Reconsideraciones en Torno de la Revolución, la Fundación y el Poder en Hannah Arendt.” En *Revolución y Violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, editado por M. Estrado, M. Muñoz. El Colegio de México, 2015.
- Di Pego, Anabella. “La Revolución y el Problema del Origen. La Fundación Reconsiderada Desde un Horizonte Político Posfundacional”. *Cadernos De Filosofía Alemã: Crítica E Modernidade* 21, no. 3 (2016): 79-92.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Ediciones Cátedra Universitat de Valencia, 1996.
- Fuss, Peter. “Hannah Arendt’s Conception of Political Community”. En *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, editado por M. A. Hill. St. Martin’s Press, 1979.
- Hartz, Emily. “The Existential Dimension of Right: Individuality, Plurality and Right in Fichte and Arendt”. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 5, no. 1 (2017): 263-301.
- Hilb, Claudia. “El Principio del Initium”. En *Revolución y Violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, editado por M. Estrada, M. Muñoz. El Colegio de México, 2015.
- Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press, 1993.
- Kateb, George. “Political action: its nature and advantages”. En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, editado por Dana Villa. Cambridge University Press, 2000.
- Klockars, Kristian. “Plurality as a Value in Arendt’s Political Philosophy”. *Topos*, no. 2 (19) (2020): 62-71.
- Loidolt, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Routledge, 2017.
- Navarro, Olivia. “La Natalidad como Categoría Filosofía en la Obra de Hannah Arendt”. *Clepsydra*, no. 7 (2008): 185-195.
- Quintana, Laura. “Hannah Arendt: El Derecho de la Pluralidad”. En *Teorías Contemporáneas del Derecho*, editado por Nicolás Parra, Jorge González. Legis Editores, 2021.
- Quintana, Laura. “Vida y Política en el Pensamiento de Hannah Arendt”. *Revista de Ciencia Política* 29, no. 1 (2009): 185-200.
- Rivera, Antonio. “Crisis de la Autoridad: Sobre el Concepto Político de ‘Autoridad’ en Hannah Arendt”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, no. 26 (2002): 87-106.
- Taminiaux, Jacques. “Athens and Rome” En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, editado por Dana Villa. Cambridge University Press, 2000.
- Terenzi, Paolo. “Identidad y auto-representación social en Hannah Arendt”. *Tábano* 8 (2012): 13-25.
- Totschnig, Wolfhart. “Arendt’s Notion of Natality. An Attempt at Clarification”. *Ideas y Valores* 66, no. 165 (2017): 327-346.

Vatter, Miguel. "Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt". *Revista De Ciencia Política* 26, no. 2 (2019): 137-159.

Waldron, Jeremy. "Arendt's constitutional politics". En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, editado por Dana Villa. Cambridge University Press, 2000.

Wilkinson, Michael. "Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of 'The Tradition'". En *Hannah Arendt and the Law*, editado por M. Goldoni y C. McCorkindale. Hart Publishing, 2012.