

“Pensar lo que hacemos”. Un acercamiento a las concepciones de cuerpo y política en la mirada de Hannah Arendt

Nicolás Patierno¹

Resumen

La propuesta de este escrito, el cual se enmarca la investigación correspondiente a la Maestría en Educación Corporal, se centra en el análisis y la problematización del cuerpo y la política a partir de una minuciosa e revisión de *La condición humana* (2014) y *¿Qué es la política?* (2013) ambos textos pertenecientes a Hannah Arendt. Partiendo de la tesis de que es posible sistematizar una lectura respecto del concepto de cuerpo en la obra de la autora mencionada, en esta ocasión intentaré profundizar dicho análisis considerando la inclusión de algunos pasajes y ensayos no abordados hasta el momento.

Introducción

En contraposición al pensamiento filosófico tradicional, que supone que la política se encuentra en la esencia de todo ser humano, para Hannah Arendt, la política “nace en el *Entre-los-hombres*” (Arendt, 2013, p. 46). No existe algo así como una ley natural que acompañe todo nacimiento humano con un rasgo político predeterminado, de hecho “el hombre es a-político” (Arendt, *ibid.*). Esto no significa una ruptura con la noción de política, sino una ruptura con la filosofía, más específicamente con la filosofía tradicional y contemplativa que se pronuncia ajena a los debates políticos. Para la autora en cuestión, las consecuencias del avance de la modernidad y los conflictos bélicos del

¹ FaHCE, CICES/IdIHCS-UNLP/CONICET nicolaspatierno@gmail.com

siglo XX ameritan un replanteamiento respecto del distanciamiento que supone la contemplación.² La alternativa que propone Arendt, ubica a la experiencia en el centro de la escena, esto se evidencia en dos movimientos: por un lado asociar la idea de política con la idea de acción y, por el otro, dirigir la mirada a las experiencias greco-romanas en busca de modelos en los que esta conexión ha sido plausible.³

Los ideales político-democráticos que atraviesan occidente tras las revoluciones modernas no dan cuenta de una perpetuidad respecto de los ideales greco-romanos en los que pretendió asentarse. Ni el ejercicio de la política constituye un espacio de diálogo, ni la ciudadanía es representada por la figura moderna “del político”.⁴ El hecho de que nos preguntemos hoy ¿Qué es la política? nos ubica frente a la necesidad de revisar las respuestas, si es que las hay, formuladas por la tradición. Fina Birulés, en su introducción a la compilación de ensayos titulada ¿Qué es la política? ubica el pensamiento político de Arendt entre dos acontecimientos ocurridos en la década de 1920: la influencia de la filosofía existencialista de Jaspers y Heidegger y la consolidación del movimiento nacionalsocialista en Alemania. “Ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, de evitar que la realidad

² Arendt suele describir los conflictos que atravesaron el siglo XX no solo con la connotación negativa que lógicamente se esperaría en sus análisis, sino que además proyecta su preocupación hacia el futuro. Esto se evidencia en varios pasajes del apartado titulado *Introducción a la política II*: “Nuestra pregunta actual (sobre el sentido de la política) surge de experiencias políticas reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho mayor que todavía amenaza ocasionar” (Arendt, 2013, p. 62). El agregado entre paréntesis es propio. En el mismo apartado también reflexiona respecto de la guerra y la política mencionando al diablo en la misma oración: “desde la primera guerra mundial hemos tenido que ver cómo cada diablo que la política nos presentaba era mucho peor de lo que a nadie se le hubiera ocurrido pintarlo” (Arendt, *ibid.*, p. 63).

³ Este ejercicio atemporal de ruptura y revisión obligó a Arendt a tomar distancia de todo encorsetamiento teórico, al punto que incluso hoy en día es muy difícil ubicarla en una línea de pensamiento específica. Ella misma se muestra renuente a pronunciarse filósofa. Esto se evidencia en una entrevista llevada a cabo para la televisión alemana en 1964 en la que Arendt expresa: “Yo no pertenezco al círculo de los filósofos (...). No me siento en modo alguna una filósofa. Ni creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos” (Arendt, 2005, p. 17).

⁴ Estas críticas a la democracia y al devenir de la política en la modernidad se encuentran bien caracterizadas en un pasaje de *Introducción a la política I*: “El peligro es que lo político desaparezca absolutamente (...). No contribuye precisamente a tranquilizarnos constatar que en las democracias de masas tanto la impotencia de la gente como el proceso del consumo y el olvido se han impuesto subrepticamente, sin terror e incluso espontáneamente” (Arendt, 2013, p. 49-50).

devenga opaca al pensamiento” (Birulés, 2013, p. 15). Es en esta necesidad de comprender, en contraposición a la pasividad que supone la aceptación de la verdad y su consecuente efecto revelador,⁵ que podría rastreadse cierta preocupación por el devenir de la política a partir de la modernidad tardía. Esta preocupación por “el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos” (Birulés, *ibid.*) la obligan a pararse desde un lugar crítico, activo y comprometido con la revisión de los fenómenos que dieron lugar a los conflictos del siglo XX.

Pensar la política desde la *vita activa*

La asociación, para resumir de modo aproximativo, entre la noción de política –interpretada como diálogo plural– y la *vita activa* –como encarnación de la ruptura con la tradición–, conlleva cierta problematización respecto del cuerpo y la condición humana. Dicho análisis supone la reivindicación de estas categorías con un pronunciado interés por la indignidad que acompaña el funcionamiento del cuerpo y sus necesidades (Collin, 2006). En este sentido, *La condición humana* (2014) resulta una obra fundamental para repensar el lugar que estos elementos ocuparon históricamente en occidente y el devenir de las actividades asociadas al cuerpo en la modernidad tardía.

El factor igualador no surge de la naturaleza humana, sino de fuera (...). La igualdad política, por lo tanto, es el extremo opuesto a nuestra igualdad ante la muerte, que como destino común a todos los hombres procede de la condición humana (Arendt, 2014, p. 236).

Esta forma de ver la política como resultado de la relación entre los hombres, desligada de toda connotación esencialista y asociada a la idea de experiencia, podría entenderse como un llamado de advertencia frente al devenir de la política en biopolítica a partir de la modernidad tardía. Giorgio Agamben es quien resalta esta lectura afirmando que “casi veinte años antes de *La voluntad de saber*, Arendt había analizado el proceso que conduce al *animal*

⁵ Cabe destacar que Arendt rechaza el concepto de verdad interpretándolo como un modo inactivo de aceptación de la realidad; “la verdad es siempre revelación” (Arendt, 2008, p. 40). En este sentido, la verdad y sus efectos podrían analizarse en relación a su poder totalizador, puesto que al aceptar pasivamente una verdad, estaríamos confirmando nuestra falta de juicio respecto a la misma, ubicando a “la verdad” en un lugar peligrosamente hegemónico.

laborans, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno” (Agamben, 2013, p. 12).⁶ Esta pasividad política que acompaña a la sociedad de masas –y que posteriormente se popularizaría como biopolítica– es uno de los principales temores de Arendt, puesto que estas condiciones habilitan la posibilidad de resurgimiento de los totalitarismos.

En *Introducción a la política II* (2013) es posible advertir, con los pertinentes recaudos teóricos, el abordaje de algunos elementos comúnmente considerados biopolíticos. Cuando Arendt desarrolla algunas cuestiones sobre el sentido de la política y formula la pregunta: “¿tiene, pues, la política todavía algún sentido?” (Arendt, 2013, p. 62), inmediatamente remite a dos experiencias para profundizar el análisis sobre la temática planteada. En primer lugar, habla sobre la experiencia de los totalitarismos, advirtiendo que en estas modalidades de gobierno, “la vida entera de los hombre está politizada –con la consecuencia de que no hay libertad ninguna” (Arendt, *ibíd.*).

A partir de esta experiencia, específicamente moderna, en que la libertad se ve opacada por extremo y absoluto ejercicio de la política –inmiscuyéndose en la intimidad de los cuerpos–, es que cabe plantearse “si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política” (Arendt, *ibíd.*). A diferencia de los Antiguos, quienes consideraban la política y la libertad como categorías idénticas, en la modernidad estas categorías se hallan separadas por completo. La segunda reflexión que se desprende de la pregunta planteada al inicio del párrafo hace referencia al desarrollo de las posibilidades de aniquilación, las cuales se hallan estrechamente vinculadas al mismo espacio político en que fueron ideadas. Aquí la posibilidad de aniquilación jugaría un papel paradójico y polémico en la política, puesto que al atentar contra la vida, atentaría contra la idea misma de política moderna.

Aquí ya no se trata únicamente de la libertad sino de la vida, de la existencia de la humanidad y tal vez de toda la vida orgánica sobre la Tierra. La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace

⁶ Esta posibilidad de analizar la obra de Arendt en clave biopolítica es una propuesta desarrollada también por Anabella Di Pego (2010), quien retrotrae el análisis propuesto por Agamben respecto de *La condición humana*, hasta *Los orígenes del totalitarismo*. Esta lectura posible se evidencia en el análisis de la modernidad y su vinculación con la ciencia tradicional, el ascenso de lo social y las prácticas desarrolladas en los campos de concentración.

dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles (Arendt, 2013, p. 62).

Bajo el sello de fenomenóloga –del cual muy probablemente la misma Arendt intentaría desligarse debido a su marcado rechazo a las rotulaciones–, comúnmente suele asociársele una interpretación de la política estrechamente vinculada a la experiencia. Esta caracterización se basada fundamentalmente en que, para Arendt, no solo la política, sino el propio pensamiento, “surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo” (Arendt, 1996, p. 20). Su intención de romper con la filosofía tradicional contemplativa y reivindicar el pensamiento activo sobre lo que hacemos cotidianamente, es la marca del pensamiento arendtiano y es la puerta de entrada a pensar el cuerpo y los discursos que lo atraviesan. “La vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente” (Arendt, 2008, p. 89).

Anteponer la idea de condición humana a la de naturaleza humana y problematizar sobre las actividades comúnmente consideradas mundanas, implica romper con dos moldes sostenidos por la tradición. La primera ruptura supone un distanciamiento con los esencialismos propios de las Ciencias Naturales –esencialismo fundamentado en la teoría de la evolución darwiniana y avalada por los métodos científicos propios de la ciencia moderna– que atribuyen cierta matriz irrenunciable a lo predeterminadamente humano (evidenciable en la concepción del cuerpo, la conducta, el desarrollo, el aprendizaje, etcétera). La segunda ruptura implica una influencia de las actividades agrupadas bajo la noción de *vita activa* sobre la vida contemplativa. De modo que, cuando Arendt propone pensar en lo que hacemos, “está sugiriendo que no se trata de investigar la naturaleza humana sino las actividades humanas en términos de la experiencia de éstas” (Birulés, 2013, p. 13). En palabras de la propia Arendt:

Está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común (Arendt, 2008, p. 89-90).

Quisiera detenerme en las implicancias de la labor para analizar la concepción de cuerpo y los entramados políticos que se tejen a su alrededor. La modernidad abrió paso a una caracterización particular de cuerpo asociada a la labor y reducida a una interpretación biológica. En esta línea de análisis, el cuerpo se encuentra retraído hacia sí mismo y preocupado por los requerimientos básicos de la vida orgánica. La tesis arendtiana que atraviesa *La condición humana* (2014) y podría resumirse como un creciente ascenso de lo social y de supremacía del *animal laborans* por sobre el *homo-faber* conlleva, constante y explícitamente, la preocupación por el cuerpo humano.

Con la inversión de las actividades hacia el interior de la *vita activa*, esto es, el desplazamiento del trabajo y la acción por la supremacía de labor, el cuerpo pierde su capacidad –precisamente humana– de distinción, de manifestación singular en la pluralidad de relaciones. El auge de lo social encabeza, radical y crecientemente, un proceso de masificación del cuerpo, despojando al mismo de su capacidad productiva –desplazada por la fabricación– y despojándolo también de toda posibilidad de acción –desplazada por la introspección y el reduccionismo a una vida meramente biológica–.⁷ Esta preocupación de Arendt por el corrimiento de la acción es rastreable incluso en *Los orígenes del totalitarismo*, particularmente a la hora de describir el comportamiento de los prisioneros de los campos. El punto más alto de la dominación totalitaria, en esta línea de análisis, se evidencia en la ausencia de acción, en la imposibilidad de llevar a cabo algo nuevo, de tomar algún tipo de iniciativa. Los hombres en los campos se comportan como si fueran uno sólo, “Un Hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt, 1998, p. 694).

Desde la perspectiva de Arendt, mientras que en una dictadura, la esfera privada no se ve afectada de forma sistemática; la dominación total, a través

⁷ Un breve pasaje de *La condición humana* da cuenta de la interpretación arendtiana sobre la vida biológica y sus principales características: “esta vida biológica, accesible a la propia observación, es al mismo tiempo un proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza, resulta como si la introspección ya no necesitara perderse en las ramificaciones de una consciencia sin realidad, ya que ha encontrado dentro del hombre –no en su mente, sino en sus procesos corporales– suficiente materia exterior para unirse de nuevo con el mundo exterior” (Arendt, 2014, p. 337). Desde esta perspectiva, la división entre sujeto y objeto desaparece, en su lugar podemos presenciar, con mayor énfasis desde la modernidad tardía, la fusión de sujeto y objeto en un organismo vivo que consume todo aquello que lo rodea. Esta victoria del *animal laborans* se basa en una supervivencia anclada en la incorporación de materia exterior, dónde el cuerpo –reducido a sus necesidades básicas–, ocupa el centro de interés de la economía y la política.

del terror y la ideología, afecta la vida privada y llega incluso a inmiscuirse en la intimidad de los cuerpos. Para el caso de los prisioneros, desde los traslados, el hacinamiento, el desnudo, la manipulación, la experimentación; la dominación total desarticula toda individualidad, toda posibilidad de acción, de espontaneidad, transformando a los hombres en especímenes del animal humano, en los que “se han tornado irreconocibles las características singulares de la existencia humana” (Di Pego, 2015, p. 216).

La acción como alternativa al auge de lo social

Retomando el análisis de la cuestión política, es posible advertir, entre de las principales preocupaciones de Arendt, la posibilidad real y factible, no solo de resurgimiento del totalitarismo como forma de gobierno, sino también de la consolidación de ciertos elementos totalitarios, tales como la constitución de una sociedad de masas y la anulación de la política. En contraposición a la peligrosa pasividad que supone el afianzamiento de una sociedad de masas constituidas en torno al *animal laborans* y a su actividad cíclica e improductiva, Arendt ubica a la acción como alternativa provista de “lo público, el mundo común, la política, la voluntad, el diálogo, el aparecer, el poder, la pluralidad, el héroe, la inmortalidad y la igualdad” (Collin, 2006, p. 128). En esta línea, la acción arrojaría cierta luz sobre la oscuridad del fantasma totalitario y la constitución de una política en que lo doméstico, lo privado y los problemas asociados al parentesco dejaron sin refugio alguno al individuo (Arendt, 2013). La explicación inmediatamente posterior al apartado titulado *El auge de lo social*, incluido en *La condición humana*, resume en pocas palabras la tesis por la cual la labor se abre camino al apropiarse incluso de la esfera pública:

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano (Arendt, 2014, p. 48, 49).

Cuando las actividades agrupadas bajo la noción de la labor abandonan la esfera privada y se confunden con lo público se genera un movimiento hacia

el interior de la *vita activa* por el que la acción queda relegada al último plano. Lo social opaca la pluralidad, la posibilidad de manifestación en el espacio público. Para Arendt este espacio ocupa un rol fundamental en la política, puesto que al mismo tiempo que admite la posibilidad de intercambio, supone el abandono de cualquier tipo de sujeción. Es a partir de la modernidad tardía, que la sujeción a las necesidades afecta la posibilidad de participar activamente en la política y la noción de ciudadano se reduce a un mero laborante. Esta identificación común basada en la necesidad y satisfecha por los estados a través del movimiento cíclico del consumo, reúne a los hombres modernos en un laborar conjunto. Cabe aclarar que esta conexión no es sinónimo de intercambio entre iguales en el que existe la posibilidad de manifestar cierta singularidad, sino que, por el contrario, “esta contigüidad carece de los rasgos distintivos de la verdadera pluralidad” (Arendt, *ibíd.*, p. 235). Es por lo hasta aquí desarrollado en relación al ascenso de lo social, que, para Arendt, el principal enemigo de la acción es la labor.

La labor, a diferencia de la acción, no requiere el pensamiento, sino simplemente el movimiento irreflexivo y repetitivo, el cual se enmarca en un ciclo de renovación constante. La acción –interpretada en pocas palabras como concepto cercano a la idea de libertad– se refiere a la capacidad humana de comenzar algo nuevo.⁸ El fundamento de la acción radica en “el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es él mismo un nuevo comienzo” (Arendt, 2013, p. 66).

La acción implica igualdad y al mismo tiempo distinción. Cabe aclarar que la igualdad no se establece por pertenecer a la especie humana, es decir, que la acción no contempla una esencia natural e inalienable que comparten todos los seres humanos, esta característica correspondería a la labor. En contraposición a esta postura, desde la perspectiva arendtiana, la igualdad se construye, y es en ese proceso, a través del empleo del acto y la palabra que

⁸ La libertad en relación a la acción, desde la perspectiva arendtiana, supone una ruptura respecto de la idea fundada en la Antigüedad, por la que la libertad requería el retraimiento sobre sí mismo y el distanciamiento con la política. Para referirse a este desplazamiento de la libertad en relación a la acción y ubicar a la misma (la acción) en el centro de la escena, Arendt sostiene: “Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio –y no en ningún otro– donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no” (Arendt, 2013, p. 66).

los humanos son capaces de distinguirse entre sí.⁹ En este sentido, el cuerpo es único y no está asociado a lo que *es* sino a lo que *hace*, pero este no es un hacer indecoroso, sinónimo de carga y desprovisto de pensamiento como históricamente fue concebido por la tradición, por el contrario, se encuentra asociado a la experiencia, es indisoluble del lenguaje y está singularizado por la posibilidad de aparición en el espacio común.

Bibliografía

- Agamben, G. (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Aguilar.
- Arendt, H. (2005). ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gauss. En *Ensayos de comprensión 1930-1954* (pp. 17-40). Barcelona: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2008). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2013). ¿Qué es la política? Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2014). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Birulés, F. (2013). ¿Por qué debe haber alguien y no nadie? En Arendt, H. ¿Qué es la política? (pp. 9-42). Buenos Aires: Paidós.
- Collin, F. (2006). Hannah Arendt: la acción y lo dado. En *Praxis de la diferencia* (pp. 127-150). Barcelona: Icaria.
- Di Pego, A. (2010). Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt. En Echevarría, P. y Vestfrid, P. (Coord.). *Tridecaedro: jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP* (pp. 62-74). La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.
- Di Pego, A. (2015). *Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.

⁹ Es en esta ruptura con la tradición y la concepción del espacio público como espacio abierto a la singularidad, que la idea de política –en línea con el minucioso análisis de Birulés (2013)–, podríamos problematizarlo desde la perspectiva arendtiana, no como un espacio de aceptación de la realidad, sino por el contrario, como un espacio propicio para la contingencia.