

“MUNDO” Y “PLURALIDAD” EN HANNAH ARENDT*

Neus Campillo**

Sin embargo, el mundo y la gente que lo habita no son la misma cosa. El mundo yace entre las personas y este estar en el medio es hoy objeto de la mayor preocupación y del trastorno más obvio en casi todos los países del globo.

Arendt

Tanto el concepto de *mundo* como el de *pluralidad* son centrales en la obra de Hannah Arendt, en especial para su análisis del *espacio público* como *espacio de aparición* (*die Offentliche Raum*). Desde lo que significa mundo, en la estructura del *ser-en-el-mundo* de Heidegger, se produce un cambio para dar cuenta de que el mundo compartido lo es con los otros, en tanto que la pluralidad es fundamental como característica de la *condición humana* y condición básica de toda vida política. En efecto, el pensamiento de Arendt se origina en la ontología de Heidegger, pero la filósofa introduce nuevos significados, indicadores de una nueva forma de pensar.¹ Precisar algunos de los as-

* Este escrito se presentó en el Segundo Congreso de la Asociación Académica de Filosofía, Santiago de Compostela, España del 10 a 12 febrero de 2005.

** Universitat de Valencia, España.

¹ Entre los intérpretes de su obra que destacan y ponderan la deuda de Arendt con Heidegger se encuentran: Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política*, Madrid, Cátedra/Universitat de Valencia/Ins-

pectos del giro crítico de Arendt es uno de los objetivos de este trabajo.² Su crítica se establece desde la radical forma de entender la pluralidad y su importancia, como constitutivo ontológico de lo político. De tal manera —aunque es cierto que la ontología de Heidegger configura las bases del concepto de mundo arendtiano—, al mismo tiempo la pluralidad de perspectivas emerge desde esa base común —un mundo compartido— y como acción política puede desplegarse en contra.³ Tal interpretación es crucial para entender las relaciones entre ontología y política o, mejor dicho, las tensiones que hay en su obra entre un lenguaje y una concepción, formados en el lenguaje de Heidegger, y una reflexión propia que la lleva a resignificar ese lenguaje a la luz de pensar su propio tiempo. Aquí obviaré otros aspectos de la influencia de Heidegger para centrarme en el concepto de mundo.⁴

Mundo y existencia

“Es poco más que imposible rendir cuentas de forma clara de las ideas de Heidegger que puedan ser de relevancia política sin una descripción elaborada de su concepto de mundo.”⁵

La deuda de Arendt con el pensamiento de Heidegger queda expresada en estas palabras, que dan cuenta de la importancia del concepto de mundo (*Welt*) de Heidegger para el análisis de lo político. Es la característica existencialista del *Da-Sein* como *ser-en-el-mundo* lo que posibilita pensar el mundo político. Desde el punto de vista de Arendt,

tituto de la Mujer, 2001. Simona Forti hace un excelente y amplio estudio de las influencias de distintos pensadores en Arendt y especialmente de Heidegger. *Vid.* pp. 64 -105. La influencia de Heidegger es destacada no sólo por lo que se refiere al *ser-en-el-mundo*, objeto de análisis de este texto, sino a toda la concepción heideggeriana de la filosofía y del pensamiento.

² En otros escritos he tratado otros aspectos de su obra: Neus Campillo, “Acción y crítica de la modernidad en Hannah Arendt”, en *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, Madrid; “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, *Daimón. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, 2002. Aquí aludiré sólo a otros aspectos del pensamiento de Arendt, en concreto a la interrelación entre mundo y pluralidad.

³ Esta es la interpretación que hace Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage, 1996.

⁴ Jacques Taminieux, *La fille de thrace et le penseur professionnell: Arendt et Heidegger*, París, Payot, 1992. En este libro se manifiesta la fascinación que Heidegger ejerció sobre Arendt desde el curso sobre *El sofista* de Platón, que impartió en el semestre de invierno de 1924, al que ella asistió. El estudio de Taminieux es central para observar las tensiones en el pensamiento de Arendt entre la fascinación por las ideas de Heidegger y el rechazo de su defensa por el nazismo.

⁵ “Concern with Politics in recent European Philosophical Thought”, cit. por Simona Forti, *op. cit.*, p. 73.

cuando Heidegger propone el análisis fenomenológico del Ser-en-el-mundo (*In-der-welt-sein*), introduce un concepto fundamental para el análisis de lo político, pero, al mismo tiempo, Arendt, afirmaba que Heidegger representaba “el antiguo prejuicio de los filósofos frente a la política”. ¿Cómo se explica esto? La respuesta se encuentra en el giro que Arendt propone en la jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa*, el cual se produce a partir de una ontología del aparecer y la relevancia de la pluralidad en la misma. En efecto, la pluralidad es un concepto central de la filosofía arendtiana, pluralidad entendida como la característica de la *condición humana* que es “la condición —*conditio per quam*— de toda vida política”:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la condición *sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política.⁶

Desde lo que el mundo significa en la estructura del ser-en-el-mundo y el *ser-con-otros* como su dimensión constitutiva, se produce un cambio de significado para dar cuenta de que *el mundo compartido* (*Mit-Sein*) es siempre compartido con otros, en tanto que la pluralidad es fundamental.

Ello quiere decir que el pensamiento de Arendt introduce nuevos significados desde los conceptos básicos que tienen su origen en Heidegger hasta la elaboración de un conjunto de conceptos que indican una nueva forma de pensar. El problema radica en analizar en qué términos se producen los conceptos nuevos y las resignificaciones de aquellos que se mantienen. Hay que considerar que tanto mundo como pluralidad son centrales en la elaboración del concepto de espacio público (*Der öffentliche Raum*), básico para concebir la democracia y la ciudadanía. Así, se nos presenta el problema de indagar dónde están, para Arendt, los límites de ser-en-el-mundo, así como sus posibilidades para la elaboración de lo político.

¿Cómo se apropia Arendt de la filosofía de Heidegger? El cambio que ella introduce viene dado, como en la comprensión, por un problema político-existencial: el problema de las dimensiones culturales, morales y políticas de los *sin hogar* (*homelessness*), en el mundo moderno, los apátridas, los refugiados. Ello no significa que no haya un problema filosófico: el problema político-existencial se transforma en un nueva filosofía.

⁶ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 22.

La recuperación del mundo público de la política adquiere una significación filosófica.⁷

La transformación de la filosofía existencial en Arendt se produce al reinterpretar el concepto de mundo a partir de la afirmación de la pluralidad como característica de la condición humana. La acción, en el sentido arendtiano, no puede entenderse sin la pluralidad y tampoco el mundo.

La estructura de ser-en-el-mundo en Heidegger era la estructura fundamental del *Da-Sean*: "El 'ser-en-el-mundo' es sin duda una estructura necesaria *a priori* del Ser-ahí, pero que dista mucho de determinar plenamente el ser de este último".⁸

Hay dos aspectos de esa definición a destacar: por una parte, que no determina el ser del *Da-sein*, a pesar de que es una estructura necesaria *a priori*; por otra, que el *ser-en* es un existenciario. El primer aspecto nos llevará a la necesidad de plantear cuál es la relación entre existencia y mundo. Porque vamos a encontrar que lo que determina el ser del *Da-sein* es la temporalidad —temporaneidad-historicidad— y su carácter de *ser-para-la-muerte*. El segundo, al precisar el ser-en como un existenciario se deja de lado el significado de *ser ante los ojos* y ha de entenderse como *habitar cabe, ser familiarizado con*. Esa diferencia ontológica entre el *ser en* como existenciario y el *ser ante los ojos* es lo que le permite afirmar: "*Ser en, es, según esto, la expresión existenciaria formal del ser del 'ser-ahí', que tiene la esencial estructura del 'ser en el mundo'*".⁹

La multiplicidad de los modos del ser-en tienen la forma del *curarse de*, de manera que este último es un existenciario, porque el modo del *Da-Sean* es *cura*, un concepto estructural ontológico: "Por ser esencialmente inherente al 'ser-ahí', el 'ser-en-el-mundo' es su 'ser relativamente al mundo' en esencia 'curarse de'. Así óntica como ontológicamente tiene la primacía el 'ser-en-el-mundo' como 'curarse-de'".¹⁰

El sentido de la cura, como ser del *Da-Sean*, requiere de un análisis fenomenológico en el que la estructura de *ser-en-el-mundo* es experimentada ónticamente en el modo de la cotidianidad: "El *Da-Sean* dispone de una comprensión de su ser por vagamente que funcione esta comprensión".¹¹

⁷ Seyla Benhabib ha señalado la importancia filosófica del planteamiento de Arendt. Y, en concreto, defiende la tesis de que su proyecto es filosófico y no sólo político, como la misma Arendt y muchos de sus interpretes afirman. *Vid. The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage, 1996.

⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* [trad. del alemán de José Gaos], México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 66.

⁹ *Ibidem*, p. 67.

¹⁰ *Ibidem*, p. 70.

¹¹ *Ibidem*, p. 72.

Tanto en *El ser y el tiempo* como en *Introducción a la filosofía*, Heidegger hace un análisis-exégesis del concepto de mundo, que le lleva desde la descripción fenomenológica de la cotidianidad, hasta la aplicación de la deconstrucción (Abbau) de los conceptos de mundo, y visión del mundo. Le interesa, en última instancia, precisar entre todos los conceptos de mundo, el existencial por ser “el más amplio y original”.¹²

Delante de lo problemático que es en sí tal concepto:

1) El concepto de mundo es un concepto problemático en cuanto que oscila entre dos significados distintos, de los que, por otra parte, tampoco puede decirse que no guarden ninguna relación entre sí. 2) Esta oscilación, cuando se consideran las cosas más detenidamente, tiene su origen en que no está claro cómo se relaciona con la existencia eso que llamamos mundo. 3) Por un lado, el mundo es una determinación del todo del ente y en este aspecto se refiere también al hombre, aunque (en este aspecto) no se refiera de forma especial a la existencia; todos los entes pertenecen al mundo, los animales, las plantas, las piedras. 4) Y, sin embargo, ese mundo está enfáticamente referido a la existencia en cuanto que no sería sino una idea de la que se dice que tiene su origen en la naturaleza de la razón humana. 5) Además, esa pregunta por la relación especial entre mundo y existencia se agudiza no sólo por el aspecto del origen que el concepto de mundo tendría en la razón humana, sino también en el aspecto de que, en la otra acepción del concepto de mundo, lo que se entiende precisamente por mundo es el ser-hombre y su juego y sus idas y venidas.¹³

Lo más relevante del análisis es esa vinculación de mundo y existencia. La excelente y exhaustiva investigación deconstruccionista de las filosofías de las “visiones del mundo” de Dilthey a Jaspers, así como la de la idea de mundo de Kant, le permiten a Heidegger plantearse la forma de resolver la pregunta ¿qué significa mundo? Desde la pregunta ¿cómo queda referido el mundo a la existencia?, y a la inversa ¿cómo se relaciona la existencia, o *Da-sein*, con el mundo y qué significa este último? La tesis que defiende expone así:

Nosotros afirmamos que la existencia no se relaciona ocasionalmente con el mundo, es decir, no se relaciona de cuando en cuando con el mundo, sino que la relación con el mundo, la referencia al mundo, pertenece a la esencia de la existencia o *Da-sein* como tal, es decir pertenece al existir, a la *Existenz*, en tanto que ser qua [*sic*] existencia, es decir pertenece al existir en tanto existir es ser como existencia o *Dasein*; “existencia”, “Dasein”, no significa en el fondo otra cosa que ser-en-el-mundo; ésta es la estructura básica que hay que atribuir a (que hay que predicar de) la existencia o *Da-sein*.¹⁴

¹² M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía* [trad. del alemán de M. Jimenez Rondono], Madrid, Cátedra, 1996, p. 313.

¹³ *Ibidem*, p. 314.

¹⁴ *Ibidem*, p. 253.

La pertenencia del mundo a la existencia, el que sea *juego de la vida*, nihilidad, el estar arrojado, conlleva a entender la trascendencia desde el mundo. Ya en *El ser y el tiempo* encontramos, desde el análisis de la "Cura", "que está transida de no-ser de un cabo a otro de su misma esencia"¹⁵ que es "ser el fundamento" de un "no-ser, afectado él mismo por éste, lo cual significa ser-deudor. Es deudor en el fundamento de su ser. Toda la cuestión de la culpa-deuda remitía a la temporalidad y de ahí a la historicidad, la finitud del "ad-venir-ya-sido". Por una parte, el ser-para-la-muerte y por otra, la temporalidad finita que caracteriza al *Da-sein*.¹⁶

El análisis de la existencia del *Da-sein* como negatividad, esa complicación de la existencia con su mismo ser y la unidad de la cura por la historicidad como ad-venir-ya-sido, no ha dejado de lado la característica del ser-en-el-mundo como *Mit-sein*, como ser-con. Porque además de la estructura apuntada de la existencia, *ser-en-el-mundo* es *ser-con*. Ése es el punto de partida de Arendt: el ser-con-otros (*Mit-sein*) como determinación constitutiva del *Da-sein*. Desde el análisis de la mundanidad del mundo, como concepto ontológico-existencial, aparece el mundo como *mundo circundante*. Heidegger contrapone el análisis de este concepto desde la espacialidad —la *res extensa* cartesiana— a su propio análisis que le llevará a modos de ser del ser-en-el-mundo de igual originariedad que éste y que llama ser-con y *ser-abí-con*: "El *Da-sein* se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el 'ser-abí-con' de los otros hace frente generalmente destacándose de lo 'a la mano' dentro del mundo".¹⁷

Por otra parte, en *Introducción a la filosofía* clarifica el sentido originario del unos-con-otros para la comunidad. Entiende "que no es una comunidad de yoes la que empieza constituyendo un unos con otros" sino, al contrario, que "sobre la base del uno-con-otros, del *Mit-einander* se vuelve posible la comunidad, y no al revés".¹⁸ El análisis de Heidegger muestra cómo se constituye la relación yo-tú desde el ser-unos-con-otros. ¿En qué sentido esta estructura del *Da-sein* base de la comunidad es o no significativa para Arendt?

¹⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 310.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 371 y ss.

¹⁷ *Ibidem*, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 136. Hay que tener en cuenta que E. Husserl realiza un análisis del concepto de "mundo", en varias de sus obras: el "mundo circundante" (*Ideas para una fenomenología pura*), "mundo primordial" (*Meditaciones cartesianas*) y, especialmente, el "mundo objetivo" y "mundo de la vida concreto", (*La crisis de las ciencias europeas*) y el "mundo de la vida originario" (*Experiencia y Juicio*). No podemos entrar en esa consideración porque nos apartaría del objetivo del escrito. Pero hay que constatar la complejidad que adquiere en el ámbito de la fenomenología el concepto de "mundo" al que Arendt no fue ajena. Vid. Fernando Montero, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universitat de Valencia, 1994.

¹⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 157.

Si lo político requiere un mundo compartido, ¿cuáles son los aspectos de la concepción de Heidegger que no son adecuados para la dilucidación de lo político? ¿En qué sentido el concepto de ser-en-el-mundo abre y cierra las posibilidades de lo político, para Arendt? La respuesta a tal pregunta requiere calibrar el papel que juega la filosofía de la existencia en el cambio entre *vita contemplativa-vita activa* y más, en concreto, en la crítica a la metafísica y la búsqueda de una nueva filosofía política.¹⁹

En su análisis de la filosofía de la existencia, desde Kierkegaard a Nietzsche, de Jaspers a Sartre, destaca que ésta significó una pérdida del mundo humano compartido, del mundo de los asuntos humanos,²⁰ a pesar de la excepción que supone el caso de Jaspers, quien concibe la existencia en la comunicación y el reconocimiento de las relaciones con el otro en el *mundo común*. En esa filosofía Arendt observa la posibilidad de romper realmente con la filosofía solipsista y con una tradición metafísica que identifica ser y pensamiento. Jaspers representará, para ella, una filosofía postmetafísica con unas bases conceptuales para desarrollar una filosofía política. Sin embargo, la intercomunicación con los otros —que el pensamiento se abra a los otros— está analizada por Jaspers de forma intimista, en una relación del “yo y el tú”. De tal manera, entiende que no habría en él un cambio, porque a pesar del diálogo que supone su concepción de la verdad comunicativa y su afirmación del mundo común, no hay una afirmación rotunda de la pluralidad, la cual constituye para Arendt la base constitutiva de lo político.²¹ En cierta medida, se hace necesaria la vuelta al concepto de *Mundo*, de Heidegger, pues ha abierto un nuevo horizonte en el análisis de los “asuntos humanos” e introduce una perspectiva postmetafísica.²²

¹⁹ Cit. por F. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 50.

²⁰ Se requeriría un estudio más pormenorizado para calibrar la postura de Arendt sobre el existencialismo. Aparte de las figuras citadas, la influencia real sobre Arendt la ejercieron Camus y Merleau-Ponty. Tanto Benhabib como Simona Forti ponen de relieve la importancia del ensayo *Concerns with Politics in Western Political Thought*. En concreto, Forti destaca cómo para Arendt, en estos autores del existencialismo francés y a pesar de sus diferencias, “existe un núcleo teórico que los une que es la convicción de que la crisis nihilista y política no es más que descubrir finalmente lo absurdo de la existencia humana”. S. Forti, *op. cit.*, p. 78.

²¹ En *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 478. Arendt precisa sus diferencias con Jaspers respecto de entender que el diálogo yo-tú, la comunicación en ese diálogo de “amigo” pueda ser extendida y llegar a ser paradigma en la esfera pública. Ello, a pesar de que en “What is Existenz Philosophy?”, en *Partisan Review*, 1946, vol. XIII, pp. 34-56, había considerado el filosofar de Jaspers como el genuino pensamiento filosófico, lejos del prototipo de pensador profesional. Pero ésa es otra cuestión.

²² Simona Forti destaca el nuevo acercamiento de Arendt a Heidegger en el ensayo “Concerns with Politics in Recent European Political Thought”. Este escrito se cierra

El acceso filosófico a lo político que el ser-en-el-mundo representa para Arendt se encuentra en la estructura del ser-con, como mundo compartido con otros, ser-con-otros. Sin embargo, la perspectiva del mundo compartido se da por la condición de la *pluralidad*, punto en el que difiere de Heidegger, pues afirma:

“Distanciación”, “término medio”, “aplanamiento” constituyen, en cuanto modos de ser del uno, lo que designamos como la “publicidad”, “lo público” (*die Offentlichkeit*). Ésta es lo que regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del “ser-ahí” y tiene en todo razón. Y no porque posea una señalada y primaria “relación de ser” con “las cosas”, no porque haga “ver a través” del “ser-ahí” en forma singularmente apropiada, sino justo por no entrar “en el fondo de los asuntos” por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad (lo público) lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos.²³

Porque para Heidegger la pluralidad —en la medida en que indica un término medio, lo público— es una forma inauténtica de la existencia, mientras que para Arendt, es condición misma de la acción.

La respuesta de Arendt es un estar con Heidegger contra Heidegger, pues afirma la importancia de la existencia como ser-en-el-mundo y del ser-con-otros para la posibilidad de lo político, pero está en contra de que se caracterice el espacio público con los rasgos de inautenticidad. En este punto, encontramos el arranque para su ontología de la acción y su filosofía política, como transformadoras de la concepción de Heidegger.

Seyla Benhabib ha expuesto acertadamente la tesis de Arendt: “*la defensa de que el mundo está constituido por nuestras experiencias comunes y compartidas del mismo y que esta comunidad del mundo es la base contra la que la pluralidad de perspectivas que constituye lo político puede emerger*. De manera que es sobre y contra esa base común que la acción política puede desplegarse”.²⁴

El requisito de común que significa el modo de ser-con-los-otros es donde se da una de las condiciones de lo político; la otra condición es “el reconocimiento de la pluralidad de perspectivas del juicio”, lo que se dará sobre y contra ese fondo común. En la medida en que, para Heidegger, la perspectiva de pluralidad significa sólo inautenticidad, porque la

tributando a cada pensador y a cada una de las “escuelas de pensamiento” examinadas el mérito de haber suministrado al menos algunos de los “prerrequisitos necesarios” para la reconstitución de la filosofía política, pero es indudable que para Arendt la reflexión heideggeriana representa la adquisición teórica de la cual no se puede prescindir. S. Forti, *op. cit.*, p. 81.

²³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 144.

²⁴ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 56.

describe como lo público —la publicidad, el dar lo encubierto por sabido— no contempla la posibilidad del *juicio* sobre y contra ese fondo común. No contempla las posibilidades de la acción política. La naturaleza fenoménica del mundo y la pluralidad como condición de la acción son las dos tesis ontológicas introducidas por Arendt, que resignifican el ser-en-el-mundo como ser-con.

Mundo como espacio de aparición: pluralidad y acción

Para criticar a Heidegger, faltó que Arendt elaborara un concepto de pluralidad muy específico. Se tratará de un concepto que tiene un anclaje ontológico y político. La pluralidad es una descripción de la condición humana que va a ser condición de la acción. De manera que la mundanidad es propiamente la condición del *trabajo*, pero para la *acción* es necesaria la pluralidad. La distinción que hace en su análisis entre condiciones, actividades y espacio ayuda a clarificar esto. A las actividades de labor, trabajo y acción corresponden las condiciones de vida, mundanidad y pluralidad, y los espacios privado y público.²⁵ Pero centrándonos en la condición de la pluralidad, condición *sine qua non* de la acción (y del discurso), observamos que hace posible el mundo como *espacio de aparición*. De manera que la *revelación del agente* en el discurso y la acción es la base de lo político, porque conlleva la creación de un espacio configurado por actores y espectadores, como el espacio de aparición (*der Offentliche Raum*).

Desde *La condición humana* hasta *La vida del espíritu*, Hannah Arendt elaborará un concepto de mundo como espacio de aparición, central para su concepción de lo político.²⁶ De manera que lo importante es el mundo como espacio de aparición, porque en el reino de los asuntos humanos ser y apariencia son la misma cosa. Pero es claro que la pluralidad hace posible el mundo como espacio de aparición. La relevancia de esta tesis se observa en *La vida del espíritu* cuando comienza dando cuenta de “la naturaleza fenoménica del mundo”, de la existencia del espectador, para que haya mundo y de la pluralidad como condición de la acción:

El mundo en el que nacen los hombres contiene una infinidad de cosas, tanto naturales como artificiales, pasajeras y eternas, todas las cuales revisten

²⁵ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 21 y ss.

²⁶ Se ha señalado la polisemia del concepto de *espacio de aparición*, lo que le permite a Arendt desplazarse por diferentes contextos teóricos. Vid. Antonio Campillo, “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, en *Daimón, Revista de Filosofía*, núm. 26, 2002, pp. 159-186.

la común particularidad de poseer una *apariencia*, lo que quiere decir que están destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles provistas de los adecuados órganos de percepción. Nada podría tener una apariencia —incluso la misma palabra carecería de significado— si no existiesen receptores de dichas apariencias, es decir, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y manifestar reacciones —en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo— frente a lo que no sólo está ahí por las buenas, sino que aparece ante ellos como objeto de su percepción. En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia* coinciden. La materia en sí, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, es decir, de su apariencia o lo que es lo mismo, de la presencia de criaturas vivas. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la tierra.²⁷

Las tesis que defiende, básicas en su concepción de lo político, son: 1) ser y aparecer coinciden; 2) hay que presuponer un espectador para que se afirme la existencia de algo; 3) la pluralidad es la ley de la tierra.

La revalorización del mundo como espacio de aparición presupone puntualizar qué sentido tiene y, sobre todo, si ha sufrido desvalorización. La crisis producida por el mundo moderno, “la alienación del mundo”, junto a la pérdida de mundo de los sin-mundo o sin hogar, así como la pérdida del espacio público, la vuelta a la intimidad romántica, la desaparición de un mundo común en las sociedades consumistas del capitalismo, el crecimiento de un mundo fabricado en una sociedad de masas; todos esos fenómenos, la llevan a buscar tanto la “recuperación de lo político” como la “recuperación del mundo”. No olvidemos que ella quería llevar al ámbito de los asuntos humanos el impulso cuestionador que había sido el principio de la filosofía.²⁸

Lo que se ha perdido para Arendt es el *estar-entre* y buscará en la recuperación del *Raum Offentlichkeit*, en el espacio público, la forma de salir de la alienación del mundo moderno.

La relación entre ontología y política va adquiriendo nuevas connotaciones o, más exactamente, se opera en la filosofía de Arendt un desplazamiento significativo entre ontología y política: “desde la cuestión del Ser que prohíbe una justa comprensión de la dimensión política del mundo, hacia la cuestión de la apariencia que pone el pensamiento en situa-

²⁷ H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 31.

²⁸ Elisabeth Youg-Bruehl nos recuerda que Arendt quiso ponerle a *La condición humana, vita activa*, el título de *Amor mundi*. Vid. *Biografía de Hannab Arendt*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1993, p. 412.

ción de no sustraerse jamás a las condiciones de la vida”.²⁹ Lo significativo de este cambio radica en la necesidad de pensar el pensamiento a partir del mundo. Y plantear el problema del Ser, la pregunta por el sentido del ser de Heidegger, desde el ser-en-común, ser-en-común, que es el aparecer común de los seres. La condición fenomenal, la condición de la apariencia. Ni la cuestión del Ser ni la de la verdad pueden comprender la dimensión política. El sentido estará en la apariencia en un mundo fenomenal.

“Ser y Apariencia coinciden” y esta afirmación de la fenomenalidad del mundo exige la pluralidad, porque las apariencias son por definición plurales. El partir de la pluralidad constitutiva del mundo —por su carácter fenomenal— cambia la forma de entender el pensamiento y la filosofía.

La realidad es de naturaleza fenoménica, pero frente a lo estático de la materia inanimada los seres vivos reafirman su propia apariencia con la autoexhibición: “se puede decir que los seres vivos *hacen su aparición* como si fuesen actores moviéndose en un escenario especialmente preparado para ellos”.³⁰ La metáfora del escenario necesita de los espectadores de la exhibición: “Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y ello siempre varía en función del punto de vista y la perspectiva de los espectadores”.³¹ El carácter fenoménico del mundo va unido a la pluralidad de espectadores, pero como “no sólo estamos en el mundo sino que formamos parte de él”, no sólo somos espectadores, sino que tenemos un papel activo al formar parte del mundo, de ahí la dificultad en que se encuentra la filosofía que al huir de la apariencia busca la “existencia de algo que no es apariencia”, como afirma Kant.³² Indagar en la capacidad de apariencia que tiene el pensamiento, es decir, si se puede hacer visible lo invisible, es una de las tareas que la filosofía ha realizado con grandes dificultades. Así se muestra en los argumentos falaces de la metafísica, en su historia, especialmente la teoría de los mundos duales de lo sensible y de lo inteligible. La crítica de Nietzsche en *El crepúsculo de los dioses*, al referir la historia de la gran mentira y afirmar que, “al mismo tiempo que hemos abolido el mundo verdadero abolimos el de las apariencias”, está en esa línea.

²⁹ Vid. Etienne Tassin, “La question de l'apparence”, *Hannah Arendt. Ontologie et Politique*, París, Tierce, 1989.

³⁰ H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 34.

³¹ *Idem*.

³² Arendt reflexiona sobre la relevancia de Kant para la filosofía política en Ronald Beiner, *Lectures on Kant Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982. Hay traducción castellana de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

El fracaso de la razón ha de tornarse no una afirmación de lo sensible, sino de un pensamiento del mundo; un pensamiento reconciliado con el mundo. El asombro inicial que caracterizó a la filosofía ha de convertirse en un pensamiento desde el mundo hacia el pensamiento, de lo que aparece a lo que se dice. El problema de la pregunta por el sentido del ser cambia desde la perspectiva de Arendt a otra pregunta por la condición fenomenal del pensamiento, la palabra y la acción.

La ontología de Arendt, a pesar de que afirma la naturaleza fenomenal del mundo y la pluralidad, se demarca de la fenomenología, aunque realiza un diálogo con la de Merleau-Ponty. Uno de los puntos de separación con Husserl está en el tema del ego transcendental y en plantear el problema del otro desde la intersubjetividad.³³ Arendt parte de la pluralidad fenomenal, y, desde ella, hacia el ego, que incluso en el pensar manifiesta una dualidad irreductible. La pluralidad entendida "como la ley de la tierra", porque el mundo no es sin los seres ni los seres sin el mundo. El mundo es la aparición de los seres, lo que aparece es lo que aparece y no hay nada detrás de las apariencias. Pero lo que para ella confiere una clara relación ontología-política estriba en lo que sugiere la metáfora de la representación en una escena: actores y espectadores. Así, argumenta que los seres vivos tienen un impulso hacia la autoexhibición,

por medio del cual se insertan en el mundo de los fenómenos, los hombres también se *presentan* de palabra y obra, indicando así la forma en que *desean* aparecer, es decir, lo que en su opinión es adecuado mostrar y lo que no. [...] Como las apariencias siempre revisten la forma de un "parecer", las potencialidades inherentes más comunes serán el fraude premeditado o la pretensión del actor y el error o la ilusión del espectador. Lo que distingue la autopresentación de la autoexhibición es la elección activa y consciente de la imagen que se muestra: en la autoexhibición, las posibilidades de elección coinciden con las mismas propiedades y características que posee el ser vivo.³⁴

Todas estas precisiones, tomadas de la investigación biológica, dependen a aclarar la idea de que la autoexhibición (*Selbstdarstellung*) es hacer notar la presencia, no en el sentido de mostrar el propio ser, el ser auténtico. Lo que se quiere precisar es el valor de lo externo: "La expre-

³³ E. Husserl planteó el problema del *alter ego* y la intersubjetividad en la 5ª *Meditación cartesiana*. Vid. F. Montero, *La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid, G. del Toro, 1971. En esta obra se realiza un estudio de las relaciones de intersubjetividad y solipsismo. Un problema a investigar sería en qué medida el concepto de "mundo" de E. Husserl no fue considerado por Arendt. Sobre todo, tomando en cuenta que el concepto de *Lebenswelt* en Husserl representó un contrapunto a los aspectos apriorísticos de su fenomenología, tanto en *La crisis de las ciencias europeas* como en *Experiencia y juicio*.

³⁴ H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 48-49.

sividad de una apariencia, empero, es de distinto orden; no expresa nada más que a sí misma, es decir, se limita a exhibir”.³⁵ De la misma manera que los seres vivos se insertan en el mundo porque se autoexhiben “los hombres también se presentan de palabra y obra, indicando así la forma en que desean aparecer, es decir, lo que en su opinión es adecuado mostrar y lo que no”.³⁶

Su análisis sobre la ilusión, la autenticidad-inautenticidad, la identidad, vienen a dar cuenta de la naturaleza fenomenal del mundo y con ella de una política del pensamiento, a la vez que de una política de la apariencia.

Todo el análisis ontológico va adquiriendo un significado político al destacar la pluralidad como condición de la acción. La implicación con el mundo que significa lo político parte del carácter doble que tiene la acción: igualdad y distinción, lo que Arendt llama “la paradójica pluralidad de los seres únicos”.³⁷ La iniciativa, el comenzar algo nuevo o, mejor dicho, el comienzo de alguien, revela “quién es uno”; pero esa revelación sólo puede aparecer a otros. Ese carácter de la acción es posible sólo por la pluralidad. De manera que esta última es condición de la acción y se da en un doble sentido: como un rasgo ontológico ineludible que nos caracteriza como seres sobre la Tierra y como un rasgo político, la pluralidad de espectadores y de actores.

Su concepción de la acción como distinta de la labor y el trabajo depende de la condición de la pluralidad, la cual es constitutiva también de lo político, de manera que por la pluralidad puede darse la relación o la interacción entre las diferentes iniciativas. Pero considerar la pluralidad como interacción adquiere relevancia para su concepción de lo político y, en consecuencia, de democracia y de ciudadanía, por la característica de *distinción*. No es la alteridad característica igualmente de la pluralidad; es el ser único lo que tiene relevancia: “En el hombre la alteridad se convierte en unicidad”. Esa distinción tan radical consiste en que se inicie un *quien* nuevo, cuyas acciones son improbables: “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido a que cada hombre es único, de manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”.³⁸ De todas las características de la acción —fragilidad, que sea impredecible, su futilidad, su carácter procesual, etc.—, habría que destacar la de la capacidad para revelar el propio yo. La concepción arendtiana de la acción,

³⁵ *Ibidem*, p. 44.

³⁶ *Ibidem*, pp. 48-49

³⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 200.

³⁸ *Ibidem*, p. 202.

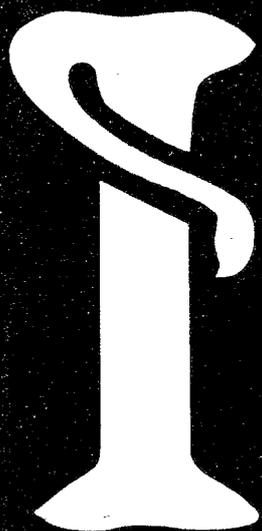
distinta de la acción de fines o acción instrumental y diferente de la fabricación, propia del trabajo, se basa en la capacidad del discurso para manifestar quién es uno, para revelar la identidad.³⁹ Revelación que se hace fundamental en interacción con los otros, en la trama de las relaciones, en la posibilidad de narrar una historia —un relato—. Ello proporciona el carácter político, porque, en el sentido de Arendt, el carácter moral se da en solitario, no necesita del espacio de aparición —tanto el hacedor de buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en el anonimato como el delincuente, que ha de esconderse de los demás—, mientras que la acción necesita de la esfera pública. “En la noción de querer ser bueno en realidad estoy implicada conmigo misma. En el momento en que actúo políticamente no estoy implicada conmigo sino con el mundo.”⁴⁰

La discusión sobre esa cuestión nos llevaría a múltiples temas imposibles de tratar aquí, cuando de manera muy concreta se ha establecido el análisis de la pluralidad en relación con el mundo como existencia. El problema del poder, el de la libertad, el de la crítica de la modernidad, el del juicio o el del pensamiento, así como los relacionados con la ciudadanía y la democracia, son otros tantos puntos que habría que analizar y que completarían lo tratado aquí en torno de la pluralidad. Sin embargo, no quisiera dejar de aludir, para finalizar, a uno de los aspectos de las posibilidades normativas de la pluralidad. Delante del problema del totalitarismo y de un mundo en el que lo imposible se ha hecho posible, la compleja reflexión de Arendt no deja de tener un punto de escepticismo en cuanto al enclave normativo de su defensa del universalismo y de los derechos humanos, así como de las instituciones y leyes. Es decir, no parece tener un fundamento normativo claro. Sin embargo, la pluralidad aparecería como la condición humana de referencia a preservar, de manera que tanto en un sentido ontológico como político, la radical igualdad de los seres humanos y la no menos radical diferencia marcaría las bases de un mundo compartido cuya norma sería preservar la pluralidad.⁴¹

³⁹ Hay que considerar que la fabricación también constituye un *mundo* con los artefactos que produce, los cuales con su durabilidad son la base sobre la que podrá darse el espacio de aparición. Pero he enfatizado la relación mundo-pluralidad y la relación con Heidegger respecto de este concepto de *mundo*. Por ello, he obviado este otro significado. *Vid.* H. Arendt, *La condición humana*, pp. 157 y ss.

⁴⁰ H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 147.

⁴¹ Cristina Sánchez, “Hannah Arendt: pluralidad y espacio público”, en *Congreso Éticas de la Finitud: Arendt, Heidegger y Levinas*, Río de Janeiro, 16-19 de abril, 2004. Sánchez ha puesto de relieve la importancia de la pluralidad en Arendt y discute este problema de la normatividad, la democracia y la ciudadanía. Seyla Benhabib discute pormenorizadamente este tema de la aparente laguna normativa en la obra de Arendt. *Op. cit.*, pp. 194 y ss.



ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

HOMENAJE A HANNAH ARENDT
A TREINTA AÑOS DE SU MUERTE

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 10/núms. 22-23/2005



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

INTERSTICIOS FILOSOFÍA/ ARTE/ RELIGIÓN,
publicación de la Escuela de Filosofía del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental.
La revista es semestral y fue impresa en noviembre de 2005.
Editor responsable: Eva González Pérez
Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
del Derecho de Autor: 04-2003-031713005200-102
Número de Certificado de Licitud de Título: 12786
Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358
Domicilio de la Publicación:
Insurgentes Sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.
Imprenta: Editorial Ducere, S.A. de C.V.,
Rosa Esmeralda núm. 3 Bis, Col. Molino de Rosas
México, D.F., C.P. 01470 Tel. 5680 2235
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A. C.
Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.



Los artículos presentados en esta publicación se someten a doble dictamen ciego y el contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio de este ejemplar: \$150.00
Suscripción anual (2 números): \$180.00

Correspondencia y suscripciones:

Escuela de Filosofía
Instituto Internacional de Filosofía
Universidad Intercontinental
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14420,
México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
[http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/
pag.filosofia/index.htm](http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm)

Se permite la reproducción de estos materiales, siempre y cuando se cite la fuente y se envíen a nuestra dirección dos ejemplares de la obra en que sean publicados.

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada: Hannah Arendt

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

Director

Tomás E. Almorín Oropa

Editora

Eva González Pérez

Consejo editorial

Tomás E. Almorín O.
José Luis Calderón C.
Cynthia Falcón F.
Leticia Flores F.
Antonieta G. Hidalgo R.
Bruno Gelati F. †
María Teresa Muñoz S.
María del Rayo Ramírez F.

Revisión de estilo

Camilo de la Vega M.
Eva González P.

Colaboradores

En filosofía de la cultura:

Marina Okolova
(México), Raúl Fernet-
Betancourt (Alemania),
José Antonio Pérez Tapias
(España), Víctor Manuel
Pineda (México)

En hermenéutica filosófica:

Mauricio Beuchot (México),
Alejandro Gutiérrez Robles
(México)

En pensamiento

de inspiración cristiana:
Paul Gilbert (Italia)

En tradición clásica:

Giuseppina Grammatico
(Chile), Martha Patricia
Irigoyen (México), Carolina
Ponce (México), Francisco
Rodríguez Adrados (España)

**INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL**

**Rector: Sergio César Espinosa González
Escuela de Filosofía: Tomás E. Almorín**

ÍNDICE

Presentación Leticia Flores Farfán	9
I. HOMENAJE A HANNAH ARENDT A TREINTA AÑOS DE SU MUERTE	
Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Hannah Arendt Dora Elvira García G.	13
Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática Anabella Di Pego	39
Hannah Arendt desde la injusticia y la exclusión Alejandro Sahuí Maldonado	71
“Mundo” y “Pluralidad” en Hannah Arendt Neus Campillo	87
Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad Cristina Sánchez Muñoz	101
La amistad cívica, condición de posibilidad del juicio político María Teresa Muñoz Sánchez	119
Sentido arendtiano de la “banalidad del mal” Sissi Cano Cabildo	135
El feminismo renuente de Hannah Arendt Graciela Brunet	161
Invisibilidad de las mujeres o consecuencia del anticuario Claudia Galindo Lara	169
II. DOSSIER	
Cuando las ideas alcanzan efectividad histórica. Max Weber y la religión Gustavo Ortiz	185
Producción y uso del conocimiento Julieta Espinosa	199
El trabajo y su valor ecológico. Reflexiones desde la aportación ecofeminista Hugo Saúl Ramírez	215

III. ARTE Y RELIGIÓN

Gilberto Aceves Navarro. Una poética en torno a la visión contemporánea Ingrid Fugellie Gezan	231
Bergson y el impresionismo Jorge Martín	237
Onomatopéyicos e interjecciones en la evolución del lenguaje Aníbal Monasterio	247
La música en los cultos dionisiacos Adriana Renero	259

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

<i>Acerca de <i>Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt</i>, de Marco Estrada Saavedra</i> Miguel Ángel Martínez Martínez	275
<i>Acerca de <i>Hannah Arendt. El espacio de la política</i>, de Cristina Sánchez Muñoz</i> Luis Arturo Pelayo Gutiérrez	283
<i>Acerca de <i>Del poder político al amor al mundo</i>, de Dora Elvira García González</i> Karla Alejandra Hernández Alvarado	289
<i>Hannah Arendt en las publicaciones mexicanas y en el análisis de citas</i> Verónica Carmona Victoria	295
<i>Acerca de <i>definición de la cultura. Curso de filosofía y economía</i>, de Bolívar Echeverría</i> Carlos Oliva Mendoza	303
<i>Acerca de <i>Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso</i>, de Gianni Vattimo</i> Mario Teodoro Ramírez	311
<i>Diccionario de la existencia</i> Andrés Ortiz-Osés	315
Resúmenes/abstracts	323