

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



La identidad en la obra de Hannah Arendt

Tesis para obtener el grado académico de Maestro en Filosofía que
presenta:

Rodrigo Nicolas Oliart Bonilla

Asesor:

Fidel Julio Tubino Arias Schreiber

Lima, 2023

Informe de Similitud

Yo, Fidel Julio Tubino Arias Schreiber, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada: La identidad en la obra de Hannah Arendt, del autor Rodrigo Nicolas Oliart Bonilla, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 14%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 20/11/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 20 de noviembre del 2023.

Apellidos y nombres del asesor: Tubino Arias Schreiber, Fidel Julio	
DNI: 07729590	Firma 
ORCID: 0000-0002-3350-7428	

Dedicado a mi madre Pepa, y a mi esposa Su, quienes siempre me apoyan.



Agradecimientos:

Quisiera agradecer ante todo a mis profesores, especialmente Victor Krebs, Pepi Patron y Fidel Tubino, en cuyas clases redescubrí mi amor por la filosofía y desarrollé confianza en mis propias ideas, ambos elementos cruciales para que alguien dedique su tiempo a una tesis como esta.

Resumen:

El concepto de identidad ha sido muy trabajado en la obra de Arendt, y hay mucho sobre este que podemos decir con claridad. Por ejemplo, sabemos que únicamente podemos comprender quién es alguien a través de sus acciones o de las historias que dichas acciones tejen. También sabemos que no podemos describir la identidad con palabras, ya que terminaríamos reduciendo quién somos a qué somos. Sin embargo, no sabemos qué es, ya que Arendt no ofrece una definición precisa de esta.

El objetivo general del presente trabajo es brindar una definición sobre qué es aquello que Arendt llama identidad. Se inicia el trabajo reflexionando sobre el mundo, sobre su importancia en la obra de Arendt, y señalando que la acción solo puede ser comprendida unitariamente si es que se toma en cuenta su relación con el mundo. Luego, tomando en cuenta las relaciones entre la identidad y el mundo, y una serie de citas sobre la identidad presentes en la obra de Arendt, se presentan criterios que una definición de la identidad ha de cumplir. A partir de estos criterios, se concluye que la identidad es el espacio que ocupamos en el mundo el cual es actualizado y es observable a través de la acción.

Palabras clave:

Arendt – mundo – acción – historias - identidad – el espacio que ocupamos en el mundo.

Abstract:

The concept of identity has been worked on a lot in Arendt's work, and there is much we can say about it without ambiguity. For example, we know that we can only understand who someone is through their actions or the stories those actions narrate. We also know that we cannot describe identity with adjectives, as we would end up reducing "who" we are to "what" we are. However, we do not know what it is, since Arendt does not offer a precise definition of it.

The general objective of this work is to provide a definition of what Arendt calls identity. The work begins by reflecting on the world, on its importance to Arendt's work, and pointing out that the concept of action can only be understood unitarily if its relationship with the world is taken into account. Then, considering the relationships between identity and the world, and a series of quotes about identity present in Arendt's work, we present criteria that a definition of identity must meet. From these criteria, it is concluded that identity is the space we occupy in the world, a space which is updated and made observable through action.

Key Words:

Arendt – world – action – stories -identity – the space we occupy in the world.

ÍNDICE

	Pág
Dedicatoria	II
Agradecimientos	III
Resumen	IV
Índice	V
Introducción	1
CAPÍTULO I EL MUNDO Y SU IMPORTANCIA	 6
1.1 El concepto de mundo en la obra de Arendt	6
1.1.1 Lo público, el mundo y el planeta	7
1.1.2 El mundo en tanto los “objetos fabricados por las manos del hombre”	8
1.1.3 El mundo como aquello que “nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro”	10
1.1.4 El mundo en tanto los “asuntos de quienes habitan juntos en el mundo”	13
1.1.5 Dos mundos o uno solo: Relación entre los asuntos humanos y lo físico	16
1.2 Diferentes perspectivas sobre el mundo en la obra de Arendt	20
1.3 Comentarios finales del capítulo I	32
CAPÍTULO II LA TENSIÓN INTERNA AL CONCEPTO DE ACCIÓN	 34
2.1 Dos concepciones de la acción	35
2.2 El mundo como elemento central de un concepto unitario de acción	52

2.2.1	Acción, libertad y mundo	58
2.3	Praxis, poiesis y objetividad: la cualidad ontológica de las apariencias	62
2.4	Solución de problemas interpretativos	72
2.4.1	Moralidad, fragilidad, perdón y promesa	78
2.5	Comentarios finales del capítulo II	84
CAPÍTULO III		
LA IDENTIDAD COMO LUGAR EN EL MUNDO		87
3.1	Criterios para definir el concepto de identidad	88
3.1.1	Muerte de la persona e individualidad	88
3.1.2	La identidad en función de la acción	93
3.1.3	La naturaleza política de la identidad	95
3.1.4	La identidad en función de su estructura temporal	97
3.1.5	Lista final de criterios	106
3.2	La identidad en función del mundo	106
3.2.1	Definición de la identidad como la posición que ocupo en el mundo	106
3.2.2	Resolución de criterios de la identidad en función de la acción y de su temporalidad	113
3.2.3	Resolución de criterios en función de la naturaleza política de la identidad	116
3.3	Comentarios finales del capítulo III	122
Conclusiones		124
Referencias bibliográficas		130

Introducción

La empresa de acercarse a un autor con intención no solo de comprenderlo sino de aplicar sus enseñanzas a nuestra época no solo responde al buen principio hermenéutico de leer un texto desde el contexto en que se lee, sino que también demuestra tener el corazón en el lugar correcto, ya que sus preocupaciones son políticas y no únicamente un afán de erudición. Efectivamente, interpretamos siempre desde un horizonte hermenéutico propio construido intersubjetivamente el cual nos permite revelar aspectos nuevos de textos viejos. Además, Arendt misma nos da el ejemplo de preguntarse cuál es la posibilidad que tienen los viejos conceptos de iluminar el presente. Es esta capacidad reveladora del presente que tienen las categorías y pensamientos clásicos lo que los vuelve pertinentes para nuestra tradición política.

Sin embargo, una empresa así implica sus propios peligros. La literatura, sea filosófica, histórica o ficcional, tiene la virtud de relacionarnos de modo seguro con la otredad. Nos enfrenta con otros puntos de vista, otras sensibilidades y, de modo más radical, otros mundos, lo cual nos obliga a revisar y poner en duda creencias previamente seguras, y a tomar en cuenta no solo los sentimientos sino las opiniones y cosmovisiones de los demás. Justamente porque toda interpretación parte de un horizonte hermenéutico específico es que la lectura y la interpretación de textos nos permite relacionarnos con horizontes hermenéuticos variados. Leer es una oportunidad de enfrentarnos con aspectos que típicamente no podría ver desde mi propio horizonte interpretativo, ampliándolo. En este sentido, una lectura que solo busque recoger lo que es útil y descartar lo que nos parezca obsoleto corre el riesgo de neutralizar dicha otredad y reducirnos nuevamente a nuestros propios puntos de vista.

Lo que sostendré a lo largo de este texto es que es esto justamente lo que ha pasado con un concepto central en la obra de Hannah Arendt: el concepto de identidad. Este término tiene un lugar privilegiado dentro de nuestro imaginario político, y es parte de discusiones teóricas importantes y difundidas. Esto causa que cuando un autor o autora nueva utiliza el mismo léxico de un modo novedoso sin dar mayor aviso, es natural pensar que está haciendo referencia a las discusiones previamente conocidas. La filosofía de Arendt es particularmente proclive a esta clase de malentendidos justamente porque suele definir sus términos de modo muy estricto¹, de modo que cuando no lo hace abiertamente, es fácil no percatarse que está utilizando un léxico familiar de modos nuevos. Es fácil pensar que Arendt está hablando de la identidad en los términos a los que estamos acostumbrados, pero desde su propio punto de vista. Cuando la leemos, pareciera que nos estuviera diciendo nuevas cosas sobre un viejo problema. En realidad, o al menos esto es lo que sostengo, Arendt está hablando de algo que difiere enormemente respecto a nuestras discusiones tradicionales.

¹ Aunque esto no es siempre así. Pareciera que la diferencia radica en los conceptos que ha tomado de la tradición, los cuales define rigurosamente, y conceptos que está formulando en su labor como comprendedora, como la “banalidad del mal”, por ejemplo.

Lo primero que sabemos del *quién* arendtiano es que se manifiesta a través de la acción y del discurso. Por ello, los primeros dos capítulos serán una exploración de las dificultades teóricas que hay al comprender la acción, y se propondrá una aproximación en la cual se priorice el amor por el mundo como componente central de la esta. Finalmente, en el tercer capítulo se partirá de esta relación entre el mundo y la acción para definir la identidad en términos enteramente mundanos. La tesis que sostengo es que *quién soy*, aquello que me hace único, es la posición que ocupo en el mundo, con su respectivo punto de vista. Vale la pena señalar que siempre que hable de acción, me refiero también al discurso, ya que suelen ir de la mano. Muchas veces, las acciones con mayores consecuencias son justamente las que se realizan discursivamente, pero del mismo modo todo discurso es simultáneamente una acción en el mundo.

Comenzaré el primer capítulo reflexionando sobre el concepto de mundo en la obra de Arendt. Puesto que definiré a identidad en función al mundo, es natural buscar la mayor comprensión posible de este. Un segundo objetivo del capítulo es señalar la importancia que el concepto de mundo tiene dentro de la obra de Arendt en total, y en particular dentro de *La Condición Humana*.

En el segundo capítulo, señalaré una presunta tensión, interna al concepto de acción, entre sus elementos asociativos y agonales. Pareciera, sostienen algunos autores, que Arendt tiene en mente cosas distintas cuando habla de la acción enfatizando la inmortalidad de quienes actúan, que cuando lo hace enfatizando el poder que se genera entre quienes actúan juntos. Pareciera también que a veces hablara de la acción en términos de competencia performática, mientras que en otros casos lo hace en términos de colaboración social. Luego pasaré a explicar cómo es que, si tomamos la relación de la acción con el mundo como elemento central de la primera, podemos disolver la tensión inicial entre los elementos asociativos y agonales de la acción. En otras palabras, el priorizar el interés por el mundo nos permite abogar por un modelo unitario de la acción. Luego, pasaré a analizar el carácter ontológico de la praxis en la obra de Arendt. Mi intención es señalar cómo las acciones y el discurso mismos solo cobran densidad ontológica justamente en tanto están insertas en el mundo.

Finalmente, en el tercer capítulo propondré una definición de la identidad en la obra de Arendt. Para ello, a partir de citas de Arendt, señalaré una serie de características que tiene la identidad y las tomaré como criterios que mi definición debe cumplir. Luego, propondré que la identidad en Arendt es la posición que ocupo en el mundo, con su respectivo punto de vista. Después de una explicación de a qué me refiero cuando hablo de la "posición que ocupo en el mundo", analizaré si es que mi definición cumple con los requisitos que he planteado.

Es de crucial importancia que el concepto de mundo se comprenda en su doble naturaleza, tanto física como intangible. Cuando afirmo, en el tercer capítulo, que la identidad es la posición que ocupo en el mundo, estoy hablando de una posición tanto física como dentro de la red de relaciones humanas. La conclusión

de esto sería que cuando actúo, aquello que se muestra y se articula de modo tangible es tanto mi posición física, dentro de un mundo físico determinado, como mi posición dentro de la red de asuntos humanos. Uno se posiciona frente a otros dentro de una red de hechos y palabras. Lo que se muestra es justamente este posicionamiento dentro de la red de relaciones humanas.

Mi intención es introducir el concepto arendtiano de “posición que ocupo en el mundo” a la discusión sobre la identidad. Desgraciadamente, hasta donde sé, este concepto no ha ocupado un lugar importante ni en las discusiones sobre la identidad ni dentro de la misma exegética de *La Condición Humana*. Hay buenas razones para esto; a saber, el número de veces que Arendt habla de la posición en el mundo, o de la perspectiva que la acompaña, es muy reducido. En cambio, el concepto sí es abordado en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* en relación con la capacidad de pensar colocándonos en la posición de los demás, y de la facultad de juzgar. Sin embargo, inclusive aquí no se ofrece mucha explicación de lo que implica tener un lugar en el mundo, ni de cómo se relaciona con la identidad. Más bien, aparece principalmente en virtud de nuestra capacidad para juzgar las historias de las que somos más espectadores que actores.

A pesar del poco tratamiento que ha tenido, es un concepto muy fructífero. La posición que ocupamos en el mundo nos da la posibilidad de explicar tanto la igualdad como la diferencia en términos puramente mundanos, en tanto depende únicamente del espacio que ocupamos en el mundo compartido. Así, aquello que es crucial para la acción, la revelación de quién es el que actúa, no aparece como algo extramundano que se manifiesta súbitamente, como un ángel que aparece en la tierra, sino que surge desde su carácter mundano mismo.

Es algo sorprendente que este concepto tan fructífero pase tan desapercibido. Esto es aún más desconcertante si tomamos en cuenta que cada vez más se está priorizando el rol que tiene el mundo dentro de la teoría arendtiana. Como señalaré más adelante, hay cada vez más intérpretes que consideran que el centro interpretativo de su obra no es la capacidad milagrosa de la acción y del discurso para comenzar nuevas historias, sino el interés por el mantenimiento de un mundo en común. Si bien priorizar el mundo por sobre la acción puede ser algo discutible, lo importante es el énfasis que se está colocando sobre este concepto. Dado este renovado interés por el mundo en su obra, parecería natural que los conceptos que Arendt brinda en su análisis del mundo cobrarán importancia también.

Es posible que la razón por la que este concepto ha pasado relativamente desapercibido es justamente porque creemos que cuando Arendt menciona la palabra “identidad”, o *quién* es uno o una, está hablando de algo que ya creemos conocer de antemano. Creemos que se refiere a algo similar a aquello de lo que autores como Taylor o Frazer hablan en su teoría del reconocimiento. Con tanta bibliografía nueva al respecto, y siendo las políticas identitarias algo tan importante en nuestro mundo contemporáneo, es fácil creer que Arendt está dando una descripción disímil de un viejo conocido. Por ello, parte del tercer

capítulo incluye una breve descripción del modo más difundido en el que pensamos la identidad contemporáneamente. Mi intención con tal digresión es diferenciar con toda claridad posible aquello de lo que Arendt habla de aquello de lo que autores como Taylor o Frazer hablan.

Si es que tengo razón, y la identidad para ella está relacionada a la posición que ocupo en el mundo más que a una descripción construida intersubjetivamente sobre mí mismo, es posible que esto nos ayude a comprender el desdén que Arendt tiene sobre el feminismo, o la falta de comprensión que tiene sobre temas raciales en estados unidos. ¿Cómo es posible que una autora tan centrada en la identidad tenga tan poco interés por el grueso de las discusiones contemporáneas al respecto? Probablemente, la respuesta es que sencillamente las autoras y autores que hablan al respecto sencillamente no estaban hablando de lo mismo que Arendt, por más que estén utilizando la misma palabra. No hay razón alguna para suponer que el daño que implica la exclusión del mundo es el mismo tipo de daño que el infligido a través de las faltas de reconocimiento, si bien ambas están directamente relacionadas con aquello que llamamos identidad.

No hay razón para asumir que cada vez que hablamos de la identidad, estamos hablando de la misma cosa. Podría ser que estamos hablando de distintos fenómenos a los cuales nos referimos con la misma palabra. Y es posible que lo único que estos fenómenos que llamamos identidad tengan en común sea, por usar una expresión de Wittgenstein, una serie de parecidos de familia. Por decirlo de otro modo, distintos filósofos han señalado distintos elementos propios de la constitución del ser humano y los han llamado "identidad" o alguna palabra similar. Puesto que utilizan la misma palabra, hemos asumido (y quizás lo han asumido ellos también) que están hablando de lo mismo, solo que dando distintas descripciones de la identidad o describiendo distintos aspectos de esta. El problema de este modo de ver las cosas es que luego tenemos el problema de decidir cuál descripción es la más acertada, o de intentar hacer coherentes entre sí las distintas descripciones que los autores dan. Esto, intentar integrar o hacer coherentes descripciones distintas de algo, no solo muchas veces es infructífero sino que podría ser forzar el asunto. Es posible que no haya una descripción integral de la identidad, sino que más bien cada autor está describiendo un fenómeno enteramente distinto de lo que describen los otros. Y es posible también que cada cosa distinta que llamamos identidad sea algo que es digno de un cuidado y un respeto específicos a ella.

Mi esperanza es que comprender la especificidad terminológica de Arendt nos permita comprender *sus* preocupaciones políticas sin necesidad de asimilarlas a las nuestras tan apresuradamente. No debemos olvidar que la meta de la investigación histórica es que el pasado proyecte su luz sobre el presente, de modo que nos permita comprenderlo mejor y ver nuevos aspectos. Sin este enfrentamiento con la otredad, el peligro de quedarnos encerrados en nuestros propios puntos de vista es real. Sería como estar perdido en el bosque y decidir no seguir el mapa porque es distinto a lo que uno recordaba. Temo que si no nos dejamos interpelar por la diferencia de sus puntos de vista, tanto los de Arendt

como los de cualquier investigador que discrepe de nuestras preocupaciones contemporáneas, terminaríamos como un niño que prefiere quedarse en la oscuridad porque tiene miedo de lo que encontraría si es que prende la luz.



Capítulo 1: El mundo y su importancia

El concepto de mundo es probablemente el que tiene mayor importancia en la presente argumentación. A lo largo del texto, intento colocarlo una y otra vez en el centro de la discusión y relacionarlo con otros conceptos cruciales de la obra de Arendt, como acción e identidad. Así, en el capítulo dos presentaré cómo el concepto de acción arendtiano debe ser comprendido en función de la relación del agente con el mundo, y esto me permitirá argumentar, en el tercer capítulo, que la identidad misma debe ser comprendida en función del mundo, específicamente en función del lugar que ocupamos en él. Metodológicamente, mi intención es dar cuenta de la relación intrínseca que hay entre la acción y el mundo, una relación tan profunda que aquella no pueda ser comprendida independientemente de aquel, para poder sostener que la identidad, aquello que se muestra a través de la acción, también debe ser definida en términos mundanos.

Por ello, quizás el mejor punto para comenzar un argumento así es señalando a qué se refiere Arendt cuando habla del mundo. Es importante enfatizar que el mundo tiene tanto aspectos físicos como intangibles. El mundo es, por un lado, un artificio objetivo y durable construido por el trabajo humano, y, por el otro, es una red de relaciones humanas constituida por palabras y hechos. Por motivos de exposición, trataré ambos aspectos separadamente. Comenzaré con los aspectos físicos del mundo y continuaré con los intangibles, para luego reflexionar sobre si es que Arendt nos habla de dos mundos separados o únicamente uno comprendido desde distintos ángulos.

En la segunda sección de este capítulo, hablaré de la importancia que tiene el mundo en la obra de Arendt en general y en relación con la acción política. Partiré de un grupo de intérpretes que leen a Arendt tomando la preocupación por el mundo como el centro de su obra, e inclusive algunos que consideran que la importancia de la acción está únicamente en función del modo en que esta se relaciona con el mundo. Mi intención es alinear mis esfuerzos con los de estos intérpretes, reforzando interpretaciones que sitúen el mundo en el corazón de la obra arendtiana, y a la vez hacer plausibles mis esfuerzos de definir tanto la acción como la identidad en función del mundo.

El concepto de mundo en la obra de Arendt

Probablemente, el momento en que Arendt conceptualiza con mayor claridad el mundo es cuando nos da el segundo significado de la palabra “público”. El primer significado de “público” es que “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible.” (Arendt, 2019a, p.71) Este significado de la palabra público existe principalmente en contraposición con lo privado, con aquello que no corresponde a los espacios que pueden ser vistos y oídos por todos. En cambio, sobre el segundo significado de la palabra “público”, dice lo siguiente:

“En segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así.” (Arendt, 2019a, p.73)

En esta cita, Arendt compacta las características centrales del concepto de mundo, las cuales irá desarrollando a lo largo de su obra. Comienza hablando del carácter público del mundo, y luego diferencia el mundo del planeta tierra. Luego pasa a señalar, por decirlo de algún modo, las naturalezas superpuestas del artificio humano: habla por un lado del mundo como aquellos “objetos fabricados por las manos del hombre”, objetos físicos producto del trabajo cuya realidad se juega en su objetividad y durabilidad, y por otro lado nos habla del mundo como “los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo”, de esa naturaleza intangible que hay entre los humanos producto de los hechos y palabras que las personas se dirigen unas a otras. Finalmente, Arendt nos habla del modo en que el mundo se localiza *entre* las personas, siendo aquello que las relaciona a la vez que las separa. Para dar cuenta adecuada del concepto arendtiano de mundo, yo también intentaré explicar cada uno de estos puntos.

Lo público, el mundo y el planeta

Las características del primer significado de lo público son cruciales para comprender el mundo. En primer lugar, el mundo debe ser de todos los que son parte de una comunidad, ya que es justamente aquello que los junta a los miembros de la comunidad. Arendt nos presenta al mundo por primera vez en *La Condición Humana* en virtud de su carácter público, de modo que el mundo se define en virtud de su accesibilidad común. Un mundo privado es meramente una contradicción. Simultáneamente, Arendt dice que lo público tiene que ser algo que “puede verlo y oírlo todo el mundo”. Este carácter perceptible es crucial y es un adelanto de cómo el mundo, al menos en sus aspectos físicos, se juega en su aparecer, y cómo en sus aspectos intangibles se juega en su fácil acceso a los espectadores que son capaces de comprender el significado de los hechos y de las palabras que lo componen.

Luego Arendt menciona la diferenciación del planeta tierra del mundo compuesto por los humanos. En ese sentido, el mundo no es de una existencia puramente natural, como si lo es la tierra, sino que es algo que se construye y se destruye a partir de las actividades del humano. Arendt nos dice que, a diferencia del planeta que existiría independientemente de la existencia humana, creamos el mundo a partir de nuestras acciones.² La diferencia entre el mundo y el planeta nos recuerda el carácter contingente del mundo, y por lo tanto el deber de protegerlo. Por supuesto, hoy por hoy conocemos que el planeta también tiene un carácter relativamente contingente. Arendt también tenía dicho conocimiento, no en función de la crisis ecológica como la conocemos hoy en día sino en función de la potencialidad de las armas nucleares de destruir el planeta. Pero ambas posibilidades de destrucción terráquea son relativamente nuevas, y el concepto de planeta no está ligado a su contingencia del mismo modo que lo está el concepto de mundo. Puesto que el mundo es creado tanto por la fabricación de objetos como por las acciones humanas, depende constantemente de la actividad humana para su existencia. Si bien la destrucción del planeta tierra implicaría la destrucción del mundo humano como lo conocemos, la destrucción del mundo no implica de ningún modo la destrucción del planeta. Este existió mucho antes de la aparición de los humanos.

Si bien he explicado estos dos elementos de modo sumario, explicar la relación entre los elementos físicos y los intangibles del mundo tomará algo más de explicación. Comenzaré explicando a qué se refiere Arendt cuando habla del mundo como aquello “relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre”, o sea, como producto del trabajo.

El mundo en tanto los “objetos fabricados por las manos del hombre”: la durabilidad y permanencia de los objetos fabricados

Una de las primeras cosas que llaman la atención sobre la obra de Arendt es la distinción que hace entre labor y trabajo. Esta distinción se basa un comentario de Locke, quien habla de “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”,³ y encuentra apoyo en el hecho de que todas las lenguas europeas tienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para diferenciarlas, como

² “Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político.” (Arendt, 2019a, p.51)

³ Arendt dice lo siguiente: ““No obstante, contra esta escasez histórica se levanta un testimonio muy articulado y obstinado, es decir, el simple hecho de que todo idioma europeo, antiguo y moderno, contiene dos palabras etimológicamente no relacionadas para definir lo que creemos es la misma actividad, conservadas pese a su persistente uso sinónimo. Así, la distinción de Locke entre manos que trabajan y cuerpo que labora es algo reminiscente de la diferencia griega entre *cheirotechnés*, artesano, a la que corresponde la palabra alemana *Handwerker*, y aquellos que, como los «esclavos y animales domésticos, atienden con sus cuerpos a las necesidades de la vida», en griego *tó sómati ergazesthai*, trabajan con sus cuerpos (incluso aquí, labor y trabajo ya se tratan como idénticos, puesto que la palabra usada no es *ponein*, “labor”, sino *ergazesthai*, “trabajo”)” (2019a, p.107).

laborare y *facere* o *fabricari*, en latín, o entre *travailler* y *agir*, en el francés. Así, en su nota a pie de página sobre este hecho, Arendt señala lo siguiente: “Así, el idioma griego distingue entre *punein* y *ergazesthai*, el latino entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, que tienen la misma raíz etimológica, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *árbeite* y *werken*. En todos estos casos, sólo los equivalentes de «labor» tienen un inequívoco sentido de dolor y molestia. La palabra alemana *Arbeit* originariamente sólo se aplicó a la labor campesina ejecutada por siervos y no al trabajo del artesano, que se llamó *Werk*. La francesa *travailler* reemplazó a la antigua *labourer* y deriva de *tripalium*, una especie de tortura” (2019a, p.147). La labor produce bienes que son consumidos casi inmediatamente para poder comenzar el ciclo nuevamente el día siguiente. Así, consumir es tan solo la otra cara de laborar, son parte del mismo proceso biológico marcado por la necesidad de subsistir corporalmente. A diferencia del trabajo o de la acción, que pueden cesar e interrumpirse, la labor se impone constantemente. Por ello, los bienes de consumo que genera la labor son los menos durables de todos los objetos físicos existentes, en tanto están insertos en un ritmo de producción y consumo generados por la necesidad incesante de subsistir. Por ello, los bienes de consumo no son suficientemente durables para ser verdaderamente parte de un mundo compartido entre los hombres, para ser objetos que puedan existir públicamente, o para dar cobijo y cambiar la vida no biológica de las personas. Más bien, siempre vuelven al proceso biológico del que surgieron; fueron producidos y consumidos para poder continuar produciendo. Si bien, en tanto fabricante de los objetos que amueblan el mundo a través del trabajo, y en tanto ser que se relaciona con otros hombres y mujeres a través de la acción, el animal humano es mucho más que una simple criatura viva, en tanto animal laborans es tan solo parte orgánica de la naturaleza.

El trabajo consiste en la fabricación de los objetos durables. Estos no son bienes de consumo, que se agotan cuando son usados, sino que son capaces de durar y aguantar las exigencias de sus usuarios, hasta el punto en que a veces logran sobrevivirlos. Esto les confiere suficiente estabilidad como para dar cobijo y solidez a la frágil vida humana. A diferencia de los bienes de consumo de la labor, que son dependientes del ciclo biológico del laborante, los objetos son suficientemente durables como para tener relativa independencia de las personas. Alguien utiliza un martillo para construir una silla, pero una vez el proceso ha acabado, el martillo y la silla existen y duran independientemente del trabajador. Por supuesto, también los objetos fabricados son destruidos tarde o temprano; la silla se malogra y se vuelve madera nuevamente. Sin embargo, la inevitable destrucción no es el fin con el cual la silla ha sido creada sino un mero accidente. Si bien la destrucción de cualquier objeto es inevitable, en el caso de la labor es inherente a su propia naturaleza, y en el del trabajo es meramente accidental. Por esto, el trabajo también consiste en la construcción de un espacio lo suficientemente durable como para situarse entre los humanos y protegerlos de las inclemencias de la naturaleza. En este sentido, el trabajo es la fabricación

de un mundo humano, distinto de la naturaleza, que los hombres y las mujeres puedan llamar hogar.⁴

Esta durabilidad de los productos del trabajo les permite a los objetos constituir un mundo objetivo que existe entre los hombres y mujeres. Arendt nos señala que “Vivir juntos en el mundo es en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor” (Arendt, 2019a, p.73). Al estar entre ellos los junta y los separa al mismo tiempo, permitiendo que habiten el mismo espacio. Así, habitar el mismo mundo significa que un mundo de cosas objetivas está entre quienes lo tienen en común. Su objetividad radica en el hecho de que la naturaleza siempre cambiante de los humanos recupera su estabilidad al enfrentarse a la mismidad permanente de los objetos entre ellos⁵; al hecho de que el hogar que construimos en el mundo será básicamente el mismo tanto hoy como mañana. Solo en tanto tenemos este artificio humano distinto de la naturaleza, existe algo “objetivo” entre las personas.⁶ Así, la durabilidad es una de las características centrales de los productos del trabajo, y del mundo en tanto entidad física.

El mundo como aquello que “nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro”: la objetividad de los objetos del mundo

El mundo es el espacio que se da entre los hombres y mujeres. En ese sentido, no es el humano quien pertenece al mundo, sino los humanos. El espacio que se abre entre ellos está compuesto por la pluralidad de miradas que hay sobre un mismo objeto o sobre un mismo hecho. Los múltiples puntos de vista no tienen ningún común denominador más allá de que todos los que observan están interesados por lo mismo. Así, las cosas que componen el mundo nos juntan, en tanto observamos los mismos objetos, al mismo tiempo que nos separan, en tanto los observamos desde puntos de vista distintos. Arendt (2019a, p.77) nos dice que “Si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno no puede coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos.” En otras palabras, el mundo es un lugar de reunión donde todos ocupan diferentes posiciones, y

⁴ Arendt nos habla de cómo el trabajo crea una vida humana en la tierra al decir que “Sin sentirse a gusto en medio de las cosas cuyo carácter duradero las hace adecuadas para el uso y para erigir un mundo cuya misma permanencia está en directo contraste con la vida, esta vida no sería humana” (2019a, p.147). También refuerza esta idea al señalar que “Su adecuado uso no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecerían confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre.” (Arendt, 2019a, p.165)

⁵ Sobre la capacidad de los objetos del mundo de estabilizar la identidad humana, Arendt nos dice que “Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que - en contradicción con la opinión de Heráclito de que el mismo hombre nunca puede adentrarse en el mismo arroyo— los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa” (2019a, p.166)

⁶ “Este carácter duradero da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y las usan, su «objetividad» que las hace soportar, «resistir» y perdurar, al menos por un tiempo, a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios.” (Arendt, 2019a, p.166)

donde sus posiciones no pueden coincidir más que lo que dos objetos pueden ocupar el mismo espacio. Por ello, no puede existir sin personas. Arendt nos dice que “El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción.” (2018b, p.57). Así, a diferencia de una naturaleza sin personas, la idea de un mundo sin humanos no puede ser pensada porque es en sí misma una contradicción.

Pero este espacio entre los humanos no está únicamente compuesto por los puntos de vista, sino también por los objetos sobre los que se posan las miradas. Al fin y al cabo, compartir un mundo es ver y hablar de las mismas cosas. Arendt (2019a, p.224) nos dice que “Según esta autointerpretación, la esfera política surge de actuar juntos, de «compartir palabras y actos». Así, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye.” En esta cita se enfatiza el modo en que el mundo depende de que los humanos hablemos de los mismos objetos. El mundo no solo es el espacio que nos alberga, sino que para ser significativo, tiene que ser común a todos en tanto todos hablamos de él. Es en tanto que todos nos relacionamos con los mismos objetos que el mundo nos relaciona, a la vez que nos diferencia en tanto cada uno habla del mundo desde distintos puntos de vista únicos. Por ello, el mundo es propiamente el hogar de la pluralidad humana. Así, el mundo es el espacio en el cual los objetos son vistos y donde pueden mostrar su apariencia. Si bien los objetos son duraderos por sí mismos, sólo tienen una realidad “objetiva” en tanto existen entre las personas; esto es, su apariencia es vista por distintos individuos.

Consideremos la siguiente cita:

“Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana.” (Arendt, 2019a, p. 177)

Aquí, en cambio, se prioriza el hecho de ver los mismos objetos. El mundo nos relaciona en tanto todos estamos interesados por el mismo objeto. Pero, tanto en términos puramente perceptuales como interpretativos, no podemos tener la misma “perspectiva” de los objetos del mundo que los demás, ya que nadie puede ocupar el lugar que ocupamos en el mundo. Esto quiere decir que nadie puede ver ni interpretar los objetos del mismo modo que otra persona, y sin embargo, esto es justamente lo que implica compartir el mundo. Ser visto y oído deriva su significado sólo del hecho de que todos tienen puntos de vista diferentes. Esto significa que, si bien está compuesto de objetos, el mundo solo

surge propiamente cuando hay diversas perspectivas sobre dichos objetos. Y en cada caso, el mundo será únicamente esta o aquella disposición de las cosas que lo componen.⁷ Por ello, los objetos adquieren su realidad objetiva en su tránsito del espacio privado al mundo público. En la oscuridad de lo privado, las cosas corresponden únicamente con la perspectiva subjetiva de quién las use. Pero este punto de vista limitado no puede compararse con la realidad que surge de la suma total de aspectos presentados frente a una pluralidad de personas. Es “solo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana.” (Arendt, 2019a, p. 177)

Este espacio entre los humanos solo puede existir a resguardo de las inclemencias de la naturaleza. Si bien está claro que los objetos deben ser suficientemente durables como para proteger la vida orgánica de las personas, no basta con eso. La suma de los objetos no puede ser llamada propiamente un mundo hasta que es organizada de un modo que sea capaz de sobrevivir a quienes cobija, no solo como animal biológico sino como comunidad.⁸ Es desde el mundo cultural al que pertenecemos que le encontramos sentido a las cosas, a las acciones, etc.). Arendt señala que “Cualquier cosa que hagan los hombres para darse un cobijo y poner un techo sobre sus cabezas – incluso las tiendas de las tribus nómadas – puede servir como un hogar sobre la tierra para los que vivan en esos momentos; pero esto no implica que estos actos den origen al mundo. En el sentido propio de la palabra, ese hogar mundano se convierte en un mundo sólo cuando la totalidad de las cosas fabricadas se organiza de modo que pueda resistir el proceso consumidor de la vida de las personas que habitan en él y, de esa manera, sobrevivirlas. Hablamos de cultura en el caso exclusivo de que esa supervivencia esté asegurada” (Arendt, 2016, p. 321). Esta organización, este horizonte de comprensión enraizado en creencias, aspiraciones, hábitos sociales, códigos normativos, etc. se llama cultura, y sólo a través de ella, las cosas pueden proveer suficiente estabilidad para los asuntos humanos. Y es solo a través de la cultura que el mundo de los objetos (con significados incorporados) es capaz de sobrevivir a los hombres y mujeres, asegurando que el espacio de encuentro entre estos va a seguir tanto hoy como

⁷ “Dicho con otras palabras, el mundo solo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo” (Arendt, 2018b, p.122).

⁸ Sobre la importancia de que el mundo sobreviva a quienes cobija, Arendt señala que “Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales. Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. Porque, a diferencia del bien común, tal como lo entendía el cristianismo -salvación de la propia alma como interés común a todos—, el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros” (Arendt, 2019a, p.75)

mañana. Así, la durabilidad cobra un nuevo significado. Es el hecho de que los espacios físicos, las leyes (que para los griegos eran producto del homo faber más que del zoon politikon), las murallas de la ciudad y la arquitectura de las casas van a sobrevivir a generaciones de personas, padres e hijos, lo que asegura que va a haber un mundo al cual ingresar con el nacimiento y del cual partir con la muerte. Las mismas murallas y leyes son condiciones materiales que delimitan la polis y por lo tanto el espacio en el cual la acción es posible. Aunque el humano en tanto zoon politikon solo pueda existir en el mundo, no debe olvidarse que el mundo es una creación humana, fabricado por las manos de los trabajadores y producto de las interacciones entre la gente. En tanto artificio humano, la inmortalidad potencial del mundo depende de la mortalidad de los que lo fabrican y de la natalidad de quienes viven en él.⁹

Entonces, los productos del trabajo crean el mundo en tanto son organizados de modo que puedan dar cobijo y estabilidad a la existencia humana. Al utilizar estos útiles, que son durables y no perecen con su uso, nos acostumbramos. Así creamos costumbres, nos familiarizamos con hábitos, con espacios, con organizaciones de cosas, etc, que estabilizan la vida humana. Sin embargo, estos objetos de uso solo se vuelven verdaderamente mundanos y objetivos en tanto son sometidos a la pluralidad de puntos de vista que hay en el mundo. El hecho de que los diversos aspectos de los objetos sean revelados a partir de una multiplicidad irreconciliable de perspectivas los hace objetivos y reales. De modo que las características centrales del mundo, al menos en sus aspectos físicos, son la durabilidad de los objetos, que les confiere estabilidad a los asuntos humanos, y la pluralidad de miradas, que les confiere objetividad a las cosas.

El mundo en tanto “los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo”: la red de los asuntos humanos

Sin embargo, el mundo no está compuesto únicamente por los componentes materiales que hay en él. Una comprensión del mundo también necesita una comprensión de la red intangible que se genera entre los humanos en tanto estos actúan y se dicen cosas unos a otros y para otros. Al fin y al cabo, a pesar de que el mundo es construido por el trabajo, es la acción la que tiene una relación más intrínseca con él. A pesar de que el trabajo se corresponde con la condición humana de la mundanidad, a pesar de que fabrique el artificio que es el mundo humano, no es una actividad que se da en el mundo. Tanto la labor como el trabajo se pueden dar en un espacio privado. Aunque se dieran a la vista de otras personas, su realización no depende de los puntos de vista de dichas personas. Un objeto fabricado, en tanto es colocado en público, puede ser observado desde múltiples puntos de vista y ser parte del mundo compartido de los hombres y mujeres, pero el proceso de fabricación de dicho objeto se puede dar con independencia del mundo. Aún en el caso en que se realice de modo colectivo,

⁹ Arendt nos dice que “En último término, el mundo humano es siempre producto del amor al mundo del hombre, un artificio humano cuya inmortalidad potencial está siempre sujeta a la mortalidad de aquellos que lo construyen y la natalidad de aquellos que vienen para vivir en él.” (2015, p. 227)

en caso de que los hombres y mujeres trabajen juntos compartiendo un espacio y actividades comunes, dicho espacio común no sería propiamente político. Así, una distinción tajante, entre estas dos actividades humanas y la acción es que mientras estas pueden ser privadas, aquella se da necesariamente en público, entre los hombres y mujeres. En este sentido, la acción se da necesariamente en el mundo, y no puede ser comprendida independientemente de este. Y de modo inverso, el mundo también debe ser entendido en función de la acción.

la Tanto la labor como el trabajo se dan en un espacio privado.

Al respecto, Arendt nos dice lo siguiente:

“La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, qué varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. Puesto que este descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo, incluso la comunicación más «objetiva», el físico, mundano *en medio de* junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros. Este segundo, subjetivo *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse; el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras sí resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la «trama» de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible.” (2019a, p.211)

Hay muchos elementos interesantes en esta cita. Lo que primero llama la atención es la existencia de esta otra naturaleza no física del mundo. El mundo, en tanto debe ofrecer a los humanos un lugar donde vivir, debe tener las características de la durabilidad y de la objetividad, y sin embargo no es suficiente. Arendt también da cuenta del modo en que nos relacionamos a través de los hechos y las palabras como parte del mundo. Este otro mundo, si bien no tiene las mismas características de objetividad y durabilidad, es crucial para dar cuenta de aquello que existe entre los humanos productos de nuestras acciones.

También es interesante notar la explicación que da Arendt de la necesidad argumentativa de esta naturaleza intangible del mundo. Arendt comienza la cita señalando que la mayoría de la acción tiene como objeto directo “alguna objetiva realidad mundana”. Se podría dar cuenta de este componente de la acción, el hecho que la acción busca cambiar algo en el mundo, en términos puramente físicos. En cambio, lo que excede una descripción únicamente física de la acción es la revelación de la identidad del agente. La razón por la que el mundo intangible y el físico se sobreponen es porque la acción que se da en el mundo y que lo tiene por objeto siempre revela a un agente el cual no puede ser expresado sólo en términos físicos. Es como si ese excedente expresivo, aquello

que se revela, pero no puede ser captado por la fisicalidad del mundo, fuera aquello que conforma la red de asuntos humanos.

¿Qué es aquello que se expresa y que necesita del mundo? Y ¿por qué necesita del mundo? En tanto animal laborans, el animal humano tiene las mismas necesidades biológicas básicas, y en tanto homo faber, repite las mismas actividades de producción y manejo de útiles. En cambio, en tanto zoon politikon, cada acción realizada es necesariamente única en tanto parte de y hace visible una posición única. La alteridad del humano, entonces, solo se hace evidente dentro del mundo porque es únicamente en el mundo donde desaparece el hombre y aparecen los hombres y las mujeres, o sea donde aparece la pluralidad. Únicamente entre las personas es que la posición que uno ocupa se puede diferenciar de la posición que ocupan todos los demás. Esto es lo que implica decir que “para todo pensamiento científico solo hay el hombre”,¹⁰ ya que para todo pensamiento científico lo importante es la naturaleza y no la alteridad. En cambio, “la política trata de estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 2018b, p.44), donde lo que hace iguales a las personas es el hecho que ninguno es igual a otro. Por todo esto, en tanto la acción introduce en el mundo de modo esencial aquello que no puede ser expresado completamente en términos físicos es que el mundo se compone también por una red de asuntos humanos conformada por palabras y hechos. Es de notar que Arendt dice que hablamos “para otros” en lugar de decir “a otros”.¹¹ La diferencia entre hablar para alguien y hablarle a alguien se puede ver con claridad en el ejemplo de una obra de teatro. Muchas veces vemos actores intercambiando diálogos unos con otros. Por ejemplo, Antígona puede hablarle a Hemón, y, sin embargo, las palabras no son para Hemón, sino para los espectadores de la obra quienes pueden ser movidos por ella. En este sentido, lo crucial de los hechos y de las palabras que componen este mundo intangible es que son capaces de afectar a los demás de modos que van más allá de lo que las acciones o palabras podrían haber previsto en un primer momento. Rosa Parks, por ejemplo, dirigió sus palabras a las personas blancas que querían determinar donde ella podía sentarse, sin embargo, sus palabras fueron para las miles de personas inspiradas por sus actos. En este sentido, la metáfora “trama de las relaciones humanas” es un nombre adecuado para los componentes intangibles del mundo, ya que lo crucial de las palabras y de los actos es que afectan a las demás personas. Así, una diferencia crucial entre el mundo físico y la trama de las relaciones humanas es cómo se sitúan entre las personas. Los objetos se colocan físicamente en el espacio entre las personas. El objeto físico tiene una existencia independiente y claramente determinada más allá de las personas

¹⁰ “Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si solo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico solo hay el hombre – tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología solo hay *el* león. Los leones serían una cuestión que solo concerniría a los leones.” (Arendt, 2018b, p.43)

¹¹ En el inglés dice “speaking directly *to* one another”. Dice “*to*” en lugar de “*with*”, de modo que la diferencia se mantiene.

que relaciona a su alrededor. En ello reside su virtud, la estabilidad e independencia de su naturaleza le permite sobrevivir a los humanos específicos. Los hechos y palabras que componen la trama de relaciones humanas, en cambio, tienen una naturaleza relacional. Se tejen sutilmente entre las personas que actúan y hablan, y aquellos afectados por dichos actos y discursos.

Dos mundos o uno solo: Relación entre los asuntos humanos y lo físico

Queda preguntar: ¿El mundo físico y la trama de relaciones humanas son dos mundos distintos? En una primera lectura pareciera que sí. Como vimos en la cita anterior, Arendt dice que “el físico, mundano en medio de junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro en medio de absolutamente distinto, formado por hechos y palabras.” Arendt señala que el *en medio de* físico es “absolutamente distinto” del *en medio de* intangible. Pueden ser separados y diferenciados en tanto tienen naturalezas claramente distintas. Lo físico es capaz de constituir un mundo en virtud de su carácter durable y objetivo, mientras que la red de asuntos humanos es capaz de constituir un mundo donde la identidad humana se puede mostrar justamente por su carácter de intangibilidad. Nada físico es capaz de captar la identidad humana, pero las narraciones de cómo los hechos y palabras de alguien han afectado a los demás sí.

Sin embargo, yo sostengo que no son cosas distintas, sino dos aspectos del mismo artificio mundano, ya que hay importantes relaciones entre ambos. En primer lugar, los objetos cobran sentido a partir de su superposición con el otro mundo. A través de las historias narradas, el aspecto físico del mundo y el aspecto intangible del mundo quedan articulados de modos significativos. El mundo deja de ser un espacio de objetos vacíos y cobra la consistencia para ser habitado no solo por el humano, en tanto tiene necesidades biológicas específicas, sino por los humanos en su pluralidad.¹² Y, a la vez, las acciones se vuelven parte de una memoria común a través de narraciones, documentos, construcciones y obras de arte que en las cuales se concretiza el sentido de una acción y nos sirven como guía.¹³ Al final, el mundo es solo uno, solo que su

¹² Arendt nos señala esto al decir que “Sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más; sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas” (2019a, p. 230).

¹³ “Sin embargo, considerados en su mundanidad, acción, discurso y pensamiento tienen mucho más en común que cualquiera de ellos con el trabajo o la labor. No «producen», no engendran nada, son tan fútiles como la propia vida. Para convertirse en cosas mundanas, es decir, en actos, hechos, acontecimientos y modelos de pensamientos o ideas, lo primero de todo han de ser vistos, oídos, recordados y luego transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos. Todo el mundo real de los asuntos humanos depende para su realidad y continuada existencia en primer lugar de la presencia de otros que han visto, oído y que recordarán y, luego, de la transformación de lo intangible en la tangibilidad de las cosas.” (Arendt, 2019a, p. 117)

realidad no puede ser reducida ni a su aspecto intangible ni a su aspecto físico, sin caer en un reduccionismo que impediría la comprensión de lo político. Expliquemos esto.

Toda acción necesariamente ocurre dentro del mundo y una trama de relaciones humanas previas donde se visibilizan sus consecuencias. Estas consecuencias, y las subsiguientes acciones del actor, pueden ser narradas posteriormente en la forma de una historia.¹⁴ Mientras la vida biológica del animal laborans es un ciclo repetitivo de labor y consumo, la vida histórica del zoon politikon tiene una estructura lineal que puede ser contada a otros. El sentido de esta historia, además de otros sentidos posibles, implica y muestra siempre la identidad del héroe de la historia. Más que hablarnos del mundo que fue transformado por acciones, las historias nos hablan de aquel que actuó, mostrando a la posteridad su identidad. Por ejemplo, sabemos mejor quién es Sócrates, a pesar de que no escribió una sola palabra, que quién es Aristóteles, a pesar de que conocemos bien sus opiniones. Esta diferencia se da porque las opiniones y los trabajos de Aristóteles nos revelan cómo era él, mientras que la historia de Sócrates nos revela quién era él. Por ello, es que un hombre o una mujer solo pueden conocer el sentido de su vida cuando están en el lecho de muerte; únicamente cuando las acciones han concluido y las puede percibir con la forma de una historia significativa. Lo repetiré, el sentido de una historia es la identidad de aquel que realiza las acciones, o sea, del actor en tanto hace y padece. De modo que la historia de la humanidad, en tanto es la historia de cómo el mundo y los asuntos humanos se han modificado a lo largo del tiempo, será la recopilación de las historias de sus infinitos actores y oradores.¹⁵

Pero la relación entre historia y acción va más allá de la mera posibilidad de narrar las acciones. De todas las actividades humanas, las acciones son las menos duraderas en el sentido de que no dejan ningún producto atrás. Inclusive los bienes de consumo que produce la labor tienen una duración y una tangibilidad de la que carecen las acciones. Así, las acciones requieren de la presencia de una pluralidad de miradas para poder ser recordadas y narradas. Arendt (2019a, p. 212) nos dice que: “Entonces esas historias pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajarse en toda clase de material.” Para ser parte del mundo de modo duradero, las acciones se convierten no solo en narraciones, sino en letra escrita, en cuadros, arquitectura, esculturas, memorias, monumentos, documentos y toda clase de objetos mediante los cuales la acción sea memorializada. Por supuesto, el acto de fabricar estos objetos no es una actividad política, sino que corresponde con la

¹⁴ “Debido a esta ya existente trama de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción siempre realiza su propósito; pero también se debe a este medio, en el que sólo la acción es real, el hecho de que <<produce>> historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles.” (Arendt, 2019a, p. 212)

¹⁵ “Pero la razón de que toda vida humana cuenta su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción.” (Arendt, 2019a, p. 213)

fabricación propia del homo faber.¹⁶ Recuérdese que la condición de la mundanidad, la condición que corresponde a la actividad del trabajo, es la capacidad de crear un mundo. Entonces, para que las acciones puedan perdurar y convertirse en parte del mundo deben ser presenciadas por otras personas, y posteriormente deben ser memorializadas a través de la labor del homo faber.

Las acciones humanas son las únicas actividades de la vita activa que son capaces de tener significado, mientras que la ausencia de sentido de las otras actividades es subsanada por factores externos a ellas. El animal laborans está atrapado por el ciclo infinito de labor/consumo, y únicamente escapa de él y se instala en un mundo durable a través del trabajo; el homo faber, que está atrapado en un mundo de medios y fines donde todo es carente de valor intrínseco, se inserta en un mundo significativo únicamente cuando el zoon politikon plaga el mundo con historias y discursos que valen la pena ser contados, es decir: cuando actúa.¹⁷ Sin embargo, como ya se señaló, una acción solo puede tener significado en tanto está inserta en un mundo común, donde la identidad de quien actúa se pueda revelar a distintas personas con distintos puntos de vista. Si una acción pierde este carácter revelador, pierde su carácter específico y se transforma en una actividad de fabricación más. De modo que el sentido va a depender de la pertenencia a un mundo común. Así, si por un lado las acciones deben ser memorializadas en objetos para poder ser parte del mundo, por el otro, toda acción debe insertarse en un mundo para ser significativa.

Este hecho da luz sobre otro aspecto crucial de la durabilidad que necesitan las acciones, éstas solo tienen sentido en tanto son narradas en un mundo que las va a sobrevivir. Si las acciones se agotaran en su propia existencia efímera, si no existieran en un mundo común donde las acciones son observadas y pueden ser recordadas, su significado nunca podría ser descubierto a través de la

¹⁶ Arendt nos habla de cómo la fabricación de los objetos necesarios para memorializar la acción son producto del homo faber en citas como esta: “Un notable síntoma de esta prevalente influencia es que los griegos, a diferencia de los posteriores desarrollos, no contaban a la legislación entre las actividades políticas. A su juicio, el jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política. De ahí que fuera tratado como cualquier otro artesano o arquitecto y que pudiera traerse de fuera y encargarle el trabajo sin tener que ser ciudadano, mientras que el derecho a politeuesthai, a comprometerse en las numerosas actividades que finalmente continuaban en la polis, estaba exclusivamente destinado a los ciudadanos. Para éstos, las leyes, como la muralla que rodeaba la ciudad, no eran resultados de la acción, sino productos del hacer. Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis y su estructura la ley; el legislador y el arquitecto pertenecían a la misma categoría. Pero estas entidades tangibles no eran el contenido de la política (ni Atenas era la polis, sino los atenienses), y no imponían la misma lealtad que la del tipo romano de patriotismo.” (Arendt, 2019a, p. 221)

¹⁷ “Lo que en cada uno de estos casos salva al hombre —al hombre qua animal laborans, qua homo faber, qua pensador- es algo diferente por completo, algo que llega del exterior, no del exterior del hombre, sino de cada una de las respectivas actividades. Desde la perspectiva del animal laborans, es como un milagro que sea también un ser que conozca y habite un mundo; desde la perspectiva del homo faber, parece un milagro, como la revelación de la divinidad, que el significado tenga un lugar en este mundo.” (Arendt, 2019a, p. 256)

narración.¹⁸ Así, el verdadero significado de la polis griega es que es un espacio donde las grandes acciones y discursos son observados por todos y recordados, de modo que la polis como espacio común y político por excelencia garantiza la inmortalidad y el sentido de las acciones.¹⁹

Puesto que la relación entre el mundo y las acciones es intrínseca, también lo es entre el mundo y la política. Arendt entiende la política como un ámbito del mundo donde los hombres y mujeres “son primordialmente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían” (2018b, p.49). De modo que esta es una condición necesaria para aquella. Es más, la acción consiste en la actividad mediante la cual uno muestra su identidad a una pluralidad de miradas, y en ese sentido, únicamente puede ocurrir en el mundo. Si bien hablamos del ser político como *zoon politikon*, en realidad este nombre se presta a malinterpretaciones. “*Zoon politikon*” nos hace pensar en el hombre o la mujer individualmente, como si hubiese algo político en su naturaleza, pero en realidad el ser humano es a-político por definición.²⁰ La política no nace desde una naturaleza puntual, sino del espacio que se genera entre los humanos. Así, la política es profundamente mundana y, en tanto el mundo es una creación de los humanos, la política también es un artificio creado entre ellos. Mientras la filosofía siempre se ha encargado del hombre y de su naturaleza, o sea, del común denominador que comparten los hombres y mujeres, la política emerge justamente de la pluralidad de puntos de vista donde ningún denominador común es posible. Así, el *zoon politikon* actúa siempre a partir del hecho de que son los hombres y las mujeres quienes cohabitan el mundo, y nunca el hombre por separado.

¹⁸ Sobre la importancia de la narración como protección del carácter efímero de la acción, Arendt señala que “Homero no fue sólo un brillante ejemplo de función política del poeta, y por lo tanto el «educador de toda la Hélade»; el mismo hecho de que una empresa tan grande como la guerra de Troya pudiera haberse olvidado de no haber existido un poeta que la inmortalizara varios centenares de años después, ofrecía un excelente ejemplo de lo que le podía ocurrir a la grandeza humana si para su permanencia sólo se confiaba en los poetas” (2019a, p. 223).

¹⁹ “El original y prefilosófico remedio griego para esta fragilidad fue la fundación de la polis. Ésta, como surgió y quedó enraizada en la experiencia griega de la pre-polis y en la estima de lo que hace que valga la pena para los hombres vivir juntos (*syzén*), es decir, el «compartir palabras y hechos», tenía una doble función. En primer lugar, se destinó a capacitar a los hombres para que realizaran de manera permanente, si bien bajo ciertas restricciones, lo que de otro modo sólo hubiera sido posible como extraordinaria e infrecuente empresa que les hubiera obligado a dejar sus familias. Se suponía que la polis multiplicaba las ocasiones de ganar «fama inmortal», es decir, de multiplicar las oportunidades para que el individuo se distinga, para que muestre con hechos y palabras quién es en su única distinción. Una de las razones, si no la principal, del increíble desarrollo del genio en Atenas, al igual que de la no menos sorprendente rápida decadencia de la ciudad-estado, fue precisamente que desde el principio hasta el final su primer objetivo fue hacer de lo extraordinario un caso corriente de la vida cotidiana. La segunda función de la polis, de nuevo muy en relación con los azares de la acción experimentados antes de que ésta cobrara existencia, era ofrecer un remedio para la futilidad de la acción y del discurso; porque las oportunidades de que un hecho merecedor de fama no se olvidara, de que verdaderamente se convirtiera en «inmortal», no eran muy grandes.” (Arendt, 2019a, p. 223)

²⁰ “La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar de donde sale la política. El primero es: A) *Zoon politikon*: Como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto, completamente fuera del hombre.” (Arendt, 2018b, p.45)

De modo que el mundo es uno solo. La trama de asuntos humanos es compuesta por los hechos y palabras que se dirigen las personas unas a otras, pero dichos y palabras han de poder ser recordados a través de historias y elementos físicos que las memorializan. El mundo físico está compuesto por cosas, pero solo tiene sentido en tanto las acciones humanas lo llenan de historias. La acción sólo tiene sentido frente a una pluralidad, pero solo hay pluralidad en tanto los objetos físicos entre nosotros nos unen y relacionan, a la vez que nos separan y diferencian. El aspecto físico del mundo, en tanto nos une y separa, se vuelve condición de la pluralidad, y por lo tanto de toda política y acción. La mundanidad es una condición humana como la pluralidad. Pero, a la vez, el mundo en sus dos aspectos depende del constante ingreso de nuevos humanos en él. Por estas razones, debemos comprender ambos aspectos del mundo de modo, si bien diferenciable, a la vez unificado. La misma cita con la que comencé esta sección nos presenta el mundo como uno solo. Arendt nos dice: “Más bien (el mundo) está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre” (2019a, p. 73). Las relaciones tanto con los objetos como con los asuntos humanos se dan simultáneamente, sin ninguna priorización de uno por sobre el otro. El mundo, con su naturaleza dual tanto física como intangible, central para toda acción humana, es crucial para comprender la obra de Arendt.

Diferentes perspectivas sobre el mundo en la obra de Arendt:

Los intérpretes de Hannah Arendt suelen leer su obra, especialmente *La Condición Humana*, en función del concepto de acción. Leen la condición humana como el intento de conceptualizar y visibilizar la importancia que tiene la posibilidad de actuar públicamente para el desarrollo humano. En cambio, algunos autores difieren de esta lectura y colocan el concepto de mundo como el centro de su obra entera.

Siobhan Kattago, por ejemplo, señala lo siguiente:

“While Arendt’s concept of the world is most fully examined in *The Human Condition*, her ideas have greater coherence when seen in conjunction with her other writings. Beginning with her doctoral dissertation on Augustine and ending with her posthumous *The Life of the Mind*, the concept of the world remains an integral part of Arendt’s political philosophy. Her concept of the world is, first of all, rooted in her lifelong dialogue with Augustine and Heidegger about being at home in the world. This question of belonging to the world has important consequences for her subsequent reflections on metaphysics, ethics, and politics. Arendt is inspired by Augustine’s argument that man lives in two realms. Likewise, her early thought is influenced by Heidegger’s concept of being in- the-world. Her existential reflections on belonging to the world shift to her second

theme of political exclusion. In some places in her writings, questions of inclusion and exclusion manifest themselves in the historical categories of pariah and parvenu. In other places, she turns her attention to modern phenomena of loneliness, world alienation, statelessness and the superfluousness of the individual. Existential questions of belonging crystallize into Arendt's third theme that modern mass society and totalitarianism encourage individuals to escape from the world, rather than to engage with it. This theme of escape and rejection of the world is mirrored in the fourth theme of the conflict between philosophy and politics. As we shall see, the conflict between philosophy and politics is related to a particular attitude of the self towards the world. In her examination of the phenomenal nature of the world, Arendt emphasizes the importance of action and speech over contemplation and retreat from worldly affairs. As individuals become increasingly worldless and alienated, Arendt wishes to cultivate the public realm as the fragile space in-between people. And yet, in spite of her sharp criticism of philosophy, it is her sense of gratitude that a world exists at all that becomes increasingly relevant. Throughout Arendt's work, she returns to the ancient idea of wonder that there is a world at all. Moreover, in this fifth theme, she redirects wonder from philosophical reflection on eternal truths outside the everyday world to gratitude for appearances and opinions in the world" (2014, p. 52).

De modo que, según Kattago, el concepto de mundo aparece a lo largo de cinco temas en la obra de Arendt, temas que si bien podemos diferenciar con algo de claridad se interconectan y solapan entre sí. El primer tema es el mundo como un concepto existencial. Aquí, el concepto de mundo aparece influenciado por el ser-en-el-mundo heideggeriano y la imagen agustiniana del humano como un ser que habita en dos mundos distintos. El segundo tema es el mundo analizado en función de la exclusión política. La exclusión del mundo aparece como concepto político a través del análisis de figuras como el paria y el parvenu, en su biografía de Rahel Varnhagen, o de los despatriados, en *Los orígenes del totalitarismo*. En el tercer tema, Arendt analiza la alienación del mundo a partir de cómo los Estados totalitarios y la sociedad de masas alienan al individuo del mundo compartido. Esto es visto tanto en *Los orígenes del totalitarismo* como en *La condición humana*. El cuarto tema es el conflicto que hay entre política y filosofía, en el cual se tematiza la actitud del filósofo como un intento de escapar del mundo compartido y de colocarse por sobre él. Y, finalmente, en el quinto tema, Arendt regresa a la idea del asombro que causa la simple existencia del mundo, pero señalando que dicho asombro no debe ser respondido con un alejamiento del mundo, como ocurre con los filósofos, sino a través de la gratitud por las opiniones y apariencias. Ambos temas aparecen primordialmente en *La vida del espíritu*.

En la misma línea, Zuckerwise (2016) nos ofrece una breve historia del modo en que el concepto de mundo se fue formando a lo largo de la obra de Arendt, comenzando por sus conexiones, tanto en coincidencias como en discrepancias,

con el concepto de *estar en el mundo* heideggeriano. Heidegger sostiene que el estar arrojados en el mundo, rodeado de otros seres humanos, es constitutivo de la experiencia humana y aquello que nos diferencia de los animales. Del lado de las discrepancias, podemos notar que mientras Heidegger no parece haber captado la importancia de la pluralidad, Arendt le da un rol central, y nunca está dispuesta a subordinar la materialidad del mundo a la pregunta ontológica por el ser. Sin embargo, Zuckerwise señala que probablemente la diferencia central entre ambos autores es que Arendt se rehúsa a tomar el mundo como algo dado en sí mismo. Más bien, el mundo, en tanto tal, es justamente algo que debe sostenerse y perpetuarse a través de las actividades principales de la *vita activa*. En relación con la exclusión política del mundo, Zuckerwise interpreta la biografía arendtiana sobre Rahel Varnhagen no solo como un análisis de la problemática de la exclusión política en la figura de los parias y los parvenu, sino también como una examinación de los peligros de interpretar la realidad únicamente en función de uno mismo. En esta lectura, el problema de Varnhagen es su excesiva introspección que le hacía juzgar al mundo en función de sí misma, lo cual amenazaba no solo dañar su sentido de la realidad, sino que la prevenía de ingresar al mundo el cual añoraba.

Lo interesante de la descripción que nos dan Kattago y Zuckerwise es cómo la preocupación por el mundo pasa desde consideraciones existenciales hasta consideraciones específicamente políticas. Por ello, el mundo adquiere una importancia no solo para la política sino también para el resto de las esferas de la vida humana. Es más, puesto que la política implica preocupación por el mundo, es a través de este concepto que la política se liga con los aspectos existenciales de la vida humana. La obra de Arendt, entonces, puede ser leída como un intento de comprender el mundo, y la ausencia de éste, desde distintos puntos de vista.

En esta misma línea, algunas autoras colocan el mundo no solo como el concepto central de la obra de Arendt, sino como el concepto central de *La Condición humana* misma. A diferencia de las lecturas tradicionales, en las que esta es leída como una celebración de la capacidad humana para comenzar nuevamente de modos inesperados, Peg Birmingham sostiene que el tema central y continuo, tanto de *La condición Humana* como de *Los orígenes del totalitarismo*, es la protección del mundo. Su tesis central es que esta debe ser leída como un reporte de cómo la labor, el trabajo y la acción han perdido su capacidad histórica de sustentar y perpetuar la inmortalidad del mundo, la cual ella toma como la función principal y unificadora de las tres actividades centrales propias de la *vita activa*. En un giro más bien pesimista, Birmingham sostiene que:

“Worldly immortality, has been all but destroyed as its three activities are caught in the production of superfluity that reduces labor to bare life, work to the production of a consumable world, and action to the production of processes that contain the capacity for annihilating both the world and the earth” (2018, pp. 25 -26).

De modo que Birmingham sostiene que las tres actividades principales de la *vita activa* tienen como función el proteger el mundo. La labor tiene como función proteger el mundo humano de la degeneración propia de la naturaleza, la cual incluye el carácter puramente biológico de los humanos, y, por su lado, el trabajo tiene como función la fabricación de los elementos que componen dicho mundo. Sin embargo, sostiene la autora, las condiciones históricas de la modernidad han reducido la labor al mero mantenimiento de la vida biológica, independientemente del mantenimiento del mundo común, y el trabajo a la producción de un mundo cuyo significado es reducido a la mera utilidad. Similarmente, la acción ha perdido su capacidad de mantener el mundo en tanto la tecnología ha creado un mundo en que la misma acción puede conllevar la misma destrucción del mundo que habría de proteger. De este modo, la *vita activa* tiene como función el proteger la inmortalidad del mundo, y *La Condición Humana* es justamente el desarrollo de cómo dicha inmortalidad ha comenzado a peligrar a raíz de la modernidad. No por nada, el primer capítulo de la última sección de *La condición Humana* se llama *La alienación del mundo*, y trata sobre el proceso moderno a través del cual la especie humana comenzó a separarse de su naturaleza mundana. ¿A qué nos referimos al hablar de la inmortalidad del mundo? Birmingham dice lo siguiente.

What then is the central, unifying concern of the *vita activa*? Arendt gives her answer in the section immediately following her critique of the Greek model. The central, unifying concern of all three activities of the *vita activa* is worldly immortality, which she defines as “endurance in time, deathless life on the earth and in this world as it was given, according to the Greek understanding, to nature and to the Olympian Gods.” Unlike the immortality of nature and the gods, worldly immortality is an achievement of the *vita activa*. Going further, the achievement of immortality lies in the human condition to “produce things—works and deeds and words—which would deserve to be and, at least to a degree, are at home in everlastingness” (2018, p. 27).

Por la inmortalidad del mundo (wordly inmortality) no nos referimos a una cualidad subjetiva de individuos que adquieren cierto grado de gloria existencial. Más bien hace referencia tanto a la durabilidad de los objetos que componen el mundo, que permiten que el mundo exista previamente a nuestra llegada a él y que nos sobreviva a todos, como a la capacidad de poblar dicho mundo con historias que lo hacen significativo. De modo algo controversial, Birmingham enfatiza el carácter de durabilidad del mundo y lo utiliza para priorizar el trabajo por sobre la acción como la actividad central de la *vita activa*. Al respecto, hace los siguientes comentarios:

“At the outset of her chapter on work, Arendt claims that no activity in the *vita activa* is more central to providing “the human artifice the stability and solidity without which it could not be relied upon to house the unstable and mortal creature which is man.” Contrary to her readers who argue that Arendt’s primary concern is with political action and the capacity for new beginnings, Arendt views the activity of work as the necessary condition for the public space of action and thereby

the most central of the three activities comprising the *vita activa*” (Birmingham, 2018, p. 30).

“Without the work of ensuring the endurance and immortality of the world, the space of political action is impossible” (Birmingham, 2018, p. 30).

“Arendt’s infamous table is essential in separating and gathering the plurality of actors. Without the table, that is, without a common world and artifacts, a plurality of actors would become either isolated and separate beings or collapse into members of a large family in which there is one perspective. The end of the concern for an immortal world marks the end too of political action” (Birmingham, 2018, p. 30).

En los tres comentarios, se enfatiza la importancia del trabajo y de la fisicalidad del mundo como precondition de la política. Independientemente de tener que decidir qué actividad es la más central de la *vita activa* (quizás sería inútil concentrarnos en una jerarquía), el énfasis que Birmingham coloca sobre el trabajo resalta la importancia de la materialidad del mundo. El argumento es correcto; para que la actividad política pueda existir necesita de un espacio de aparición que una y separe a las personas. Dicho espacio debe ser material (al menos en parte), en tanto dicha materialidad dota de objetividad y de durabilidad a los objetos que lo ocupan. Es gracias a la materialidad del mundo que el trabajo permite que las acciones se puedan volver tangibles en documentos y edificios que memorializan la acción. En otras palabras, el mundo solo puede ser espacio para la política porque es inmortal, y condición central de dicha inmortalidad es su materialidad. El carácter material de los objetos es crucial a la hora de pensar el mundo, ya que son dichos objetos los que unen y separan a los humanos. Los objetos mismos implican de por sí una relación. Por ello, aunque se decidiera interpretar el concepto de mundo únicamente como la trama de relaciones humanas que lo constituyen, aun así, tendríamos que tomar en cuenta la materialidad necesaria para que las personas se relacionen en primer lugar.

Si bien estoy de acuerdo con enfatizar la importancia de la materialidad del mundo para la política, discrepo con Birmingham cuando ella prioriza el aspecto material del mundo por sobre la trama de relaciones humanas. La tentación de ver ambos aspectos del mundo por separado, y de priorizar uno sobre otro, como si uno pudiera existir sin el otro, es grande. Por ejemplo, mientras Birmingham prioriza la materialidad del mundo, Kattago prioriza la red de asuntos humanos sobre esta. Kattago comenta que:

“Worldliness is an important aspect of the human condition. The world is comprised or furnished by man-made products, such as building, bridges, houses and art. But these things themselves are not the world as such; rather it is what happens in between people that constitutes the world.” (2014, p. 59).

Aquí, Kattago enfatiza la diferencia que hay entre *estar compuesto por algo*, y *ser algo*. El mundo está compuesto por objetos y cosas que han sido construidos

por los humanos. Sin embargo, sería incorrecto decir que el mundo es meramente la suma de objetos artificiales. Sin humanos que lo habiten y lo hagan significativo, estos objetos artificiales no serían distintos de la represa de un castor. Lo esencial de estos objetos es que se encuentran entre los humanos, separándolos, pero simultáneamente creando algo común que los une. En este sentido, hay una relación crucial entre los objetos artificiales mismos y la red de asuntos humanos, si bien no son lo mismo. Los objetos mismos forman parte de esta red justamente porque relacionan a los humanos de determinados modos. Los objetos por sí mismos son solo materia, pero en tanto son mundo compartido, ordenados de acuerdo con una cultura específica y en comunidades específicas, juntan a los hombres y a las mujeres de modos específicos. Esto es tan evidente como que una mesa junta a aquellos que se sientan alrededor de ella de modos bien diferentes que lo hace un cuadro o una espada. Pero, aún sin tomar en cuenta la carga cultural que implica cada objeto artificial, los objetos implican una relación misma entre las personas, la relación que implica compartir un mundo para nosotros. Por ello, en tanto los objetos están entre las personas, implican una relación determinada entre humanos; son a la vez el escenario de la trama de relaciones humanas y parte crucial de esta. Kattago continúa con la diferenciación entre estar compuesto por algo y serlo en la siguiente cita:

“The world is held together by the continual birth of new people. Hence action is “ontologically rooted” in natality, not mortality. Although human beings make durable things in the world, such objects do not, in themselves, comprise the world. Rather, action, storytelling and remembrance weave the space in between people. Arendt’s concept of the world is built on speech and deeds.” (2014, p. 60).

El énfasis de Kattago está en que, si bien el mundo comprende una gran cantidad de objetos, no basta con decir que es la suma de dichos objetos. Kattago nos señala que es la acción y las narraciones lo que “tejen el espacio entre las personas”. La metáfora es significativa. El mundo no es un conjunto de cosas del mismo modo que un manto no es un conjunto de hilos; es necesario que estos sean tejidos de modo significativo. Siguiendo con la metáfora, el acto de tejer y los patrones que componen un tejido son como las acciones y las historias narradas respectivamente.

Tanto Birmingham como Kattago enfatizan distintos aspectos del mundo en detrimento de otros, como si la verdadera naturaleza del mundo residiera en su fisicalidad o en la trama de relaciones humanas intangibles. Si bien concuerdo con lo que ambas autoras nos enseñan sobre dichos aspectos, no le veo utilidad a priorizar un aspecto del mundo sobre otro; más bien, prefiero comprender al mundo con una naturaleza mixta. Sin embargo, ambas autoras concuerdan en algunos puntos clave. Ambas colocan al mundo como el concepto central de la obra de Arendt. También, ambas señalan que dicho mundo no puede darse por sentado, ya que depende de ciertas condiciones las cuales se pueden eliminar, como en el caso de la sociedad de masas, o de los totalitarismos. Y ambas autoras señalan cómo el mantenimiento del mundo tiene que ver con la durabilidad del mundo. Por un lado, es necesario preocuparse por la durabilidad

determinada de los objetos físicos, y, por otro, es necesario preocuparse por el modo en que los hechos y las palabras son inmortalizados en historias.

Lena Zuckerwise también coloca el mundo como el concepto central no solo de *La condición humana*, sino de la obra arendtiana en general. La lectura de Zuckerwise coloca como centro interpretativo de *La condición humana* el hecho que el mundo no está dado de por sí, sino que es necesaria una serie de actividades constantes para mantenerlo, cambiarlo y perpetuarlo. Nos dice:

“Though the world makes possible the experience of givenness, it is not a given; to expect that it will simply endure on its own is misleading and dangerous, for the consequence of this assumption is relinquishment of human responsibility for its creation and maintenance. For Arendt, the failure to care for the world has precipitated the most destructive events of the modern age, including the rise of Nazi and Stalinist forms of totalitarianism. Humans are thrown onto the earth, and (importantly) not the world, which they must build and sustain, together. Just as Jerome Kohn notes that “it would be an error to infer that Arendt simply assumes freedom as an inherent and essential property of human nature,” one could say the same of her understanding of the world. Unlike natural life, there is nothing inherent in the world that guarantees its own perpetuity any more than there are essential properties of humans that can speak to their true “nature.” World did not exist prior to the arrival of the human species, nor will it outlast our extinction” (Zuckerwise, 2016, pp. 485 – 486).

El mundo, a diferencia del planeta, no es anterior a la existencia de los seres humanos y tampoco los sobrevivirá, ya que justamente es mundo únicamente en tanto sirve de hogar a los humanos. Este hecho no es carente de relevancia política. A diferencia de la vida natural, que encuentra su principio de perpetuidad en sí misma, no hay nada inherente al mundo que lo sostenga, por lo que es dependiente de las actividades humanas. Y, sin embargo, es el mundo lo que nos une y lo que nos divide. Su importancia reside en que es lo único que es capaz de hacer un contrapeso a la pluralidad, el hecho que todos somos distintos, haciéndonos iguales en nuestra pertenencia al mundo común. Zuckerwise También señala lo siguiente:

“If “we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who has lived, lives, will live,” it follows that plurality could never, in itself, generate commonality, but rather difference, subjectivity, and the quirky idiosyncrasies of unique individuals. For this reason, lasting objectivity, in tangible or intangible forms, is both crucial for keeping humans together and, as a human artifice, literally artificial” (2016, p. 487).

Zuckerwise nos señala que, si es verdad que todos los seres humanos somos únicos, entonces es imposible que algo común nazca de nosotros mismos, como entes individuales. Nuestras subjetividades personales son incapaces de generar algo común a todos porque, en tanto son personales, no le pertenecen a nadie más. Lo común tampoco puede nacer de la intersubjetividad porque para

que haya intersubjetividad primero debe haber algo común a los sujetos. Lo común necesariamente debe proceder de algo externo a nosotros, que sin embargo se nos presente a todos de un modo reconocible. En este sentido, la objetividad del mundo, el hecho que se nos presente fuera de nosotros y expuesto a una multiplicidad de miradas que lo dotan de sentido y realidad, aparece como un contrapeso a la pluralidad humana. La apariencia de los objetos cobra acá su importancia esencial; a diferencia de las ideas, las apariencias son lo único con lo que podemos relacionarnos de modo diferenciado (en tanto nadie puede ocupar el mismo lugar que otra persona), y, simultáneamente, de modo comparable con los demás. Lo objetivo se juega principalmente en su apariencia, por lo que no hay un acceso privilegiado alguno a lo real, de modo nos interpela a todos de igual modo, y se nos presenta como un objeto ajeno y externo a todos por igual y en igual medida, por lo que no puede ser reducido a un único punto de vista subjetivo. Así, lo objetivo aparece como algo que nos diferencia, ya que no puede ser percibido del mismo modo por dos personas distintas, y que simultáneamente nos junta, en tanto nos relaciona con una misma realidad compartida.

De este modo, el cuidado del mundo es también el cuidado de la igualdad humana, ya que el mundo es lo que nos hace iguales y diferentes simultáneamente. El hecho que no tenga un origen “natural” implica que tampoco hay un origen “natural” a la comunalidad de la experiencia humana, sino que esta debe ser mantenida a través de la manutención del mundo. No hay nada en la naturaleza por sí misma que sea capaz de dar unidad (a la vez que una diferenciación clara) a la pluralidad de humanos, la cual, sin el mundo, sería meramente una colección de individuos independientes en lugar de una comunidad. Justamente porque no hay nada natural que sostiene el mundo es que su creación artificial, tanto de objetos que lo componen a través del trabajo como de historias que le dan sentido a través de la acción, cobra una relevancia política crucial.

La mejor definición que he encontrado del concepto de mundo en la obra de Arendt nos la da de modo muy condensado Zuckerwise al señalar que:

“World, defined by its trifold qualities of durability, commonality, and plurality, is a web of productive simultaneities: common to all and engaged differently by unique individuals; stable, but not everlasting; connective while enacting clear separations” (2016, p. 487).

Si desarrollamos un poco más la idea del contrapeso entre la objetividad y la durabilidad, daremos con que, en un sentido más profundo, la pluralidad se contrapone con las características de la durabilidad y la comunalidad. La objetividad del mundo es, en el fondo, un modo resumido de hacer referencia al hecho que los objetos son suficientemente durables como para existir entre los humanos de modo significativo, lo cual les permite servirles como referente común. Si bien la acción corresponde con la condición humana de la pluralidad, aun así, la política es únicamente posible porque hay un mundo común que es capaz de relacionar a las personas. La política necesariamente versa sobre el mundo, no solo porque el mundo es lo único que aparece común a los sujetos

políticos, sino porque es lo único que puede aparecer como tema común a los sujetos políticos ya que es lo único que es capaz de lidiar con la pluralidad extrema, unificándolos y diferenciándolos. En este sentido, la durabilidad y la comunalidad aparecen como condiciones para que la pluralidad misma pueda ser pluralidad de personas y no meramente una multiplicidad de entes completamente diferenciados.

Zuckerwise lo explica en la siguiente cita:

“From whatever angle one examines the relationships between durability, commonality, and plurality, their reciprocity is evident. The durability of the world makes possible the "in-between-ness" that performs the simultaneous separating and linking functions that connect otherwise disparate people through the recognizability of shared things. These provide the residents of the world with a common, stable, knowable reality, based in the fact that it is shared by many, rather than dominated by one” (2016, p. 489).

La durabilidad del mundo es crucial porque solo es a través de esta que puede llegar a más personas. En otras palabras, sólo a través de la durabilidad de los objetos es que estos pueden ser accedidos a una multitud de personas, sirviéndose de referente común, relacionándolas del único modo en que la política puede ser posible. De modo que para Zuckerwise, el mundo, en su triple caracterización en base a su comunalidad, durabilidad y pluralidad, es lo que es constitutivo de la política y, por lo tanto, la preocupación central de Arendt. Sin necesidad de ir tan lejos como Birmingham y Zuckerwise, y sin necesidad de discutir si la categoría central de la obra arendtiana es el mundo o la acción, Mary Dietz y Kimberley Curtis se suman al esfuerzo por señalar la importancia del concepto de mundo.

Mary Dietz (2000) nos recuerda que el énfasis que Arendt pone a lo largo de *La Condición Humana* en la acción política debe ser comprendido en relación con sus obras anteriores. En *Los orígenes del totalitarismo* se nos habla sobre como el régimen nazi no solo se abocaba a destruir la persona física y cívica de la persona, sino que se encargaba de reducirla éticamente al punto de neutralizar toda su individualidad personal, de reducirlo a mero comportamiento cuasi mecánico. En este sentido, Dietz señala que, si lo crucial de los totalitarismos es esta capacidad reductora del individuo a un ser meramente biológico, el espacio público y la acción que en él se realiza aparecen como los antídotos y respuestas frente a la anomia totalitaria. El mundo en tanto espacio público se nos muestra como el escenario luminoso donde toda la individualidad y originalidad de las personas se muestran a través de las acciones y los discursos, en abierta confrontación con la disolución de la identidad propia de los totalitarismos. En este sentido, la acción política cumple el rol social de combatir la anomia causada por el automatismo y los totalitarismos.

De modo similar, Kimberley Curtis (1999) señala la importancia que la receptividad estética a la pluralidad de los demás que el espacio público posibilita

es el corazón ético del proyecto político Arendtiano. Curtis (1999, p.19) argumenta que lo central de mantener una vida pública robusta, la cual únicamente se puede crear a partir del reconocimiento de las particularidades de los demás, no es la gloria, ni la inmortalidad, ni cambiar el mundo, ni crear un Estado justo, ni lidiar con la futilidad de la existencia; lo central y la meta de mantener una vida pública es el que esta nos permite mantener un sentido nutrido de lo real, sin el cual una vida ética no sería posible (Curtis, (1999, p.19). Sin este sentido de lo real, no sólo compartir un mundo con los demás sería imposible, sino que además sería imposible preocuparse por aquellos con los cuales se comparte la tierra. Intentaré explicar esto mejor: Curtis intenta salvar el esteticismo arendtiano de sus críticos argumentando que es la aprehensión estética del otro lo que preña la realidad de su densidad ontológica, sirviendo como suelo fértil de lo ético. Curtis (1999, p.28) parte de que tanto los objetos como las narrativas sólo adquieren una densidad ontológica a partir de la multiplicidad de miradas propia del mundo. Es a través del observar y ser observado que los seres comienzan a existir dentro de un mundo. En lo privado, el carácter de cada objeto o persona se corresponde únicamente con la perspectiva de una única persona, de modo que la realidad de dicho objeto es meramente subjetiva. Cuando la multiplicidad de miradas que se posan sobre un objeto lo nutren de una realidad que no es reducible a un único punto de vista, sino que lo sitúan realmente como un ente *entre* las personas el cual ninguna mirada singular puede capturar completamente, entonces el ente es dotado de una realidad objetiva real. Por supuesto, esto no quiere decir que uno no pueda existir sin observar o ser observado fuera del mundo, pero esta existencia en solitario no será una existencia objetiva, sino que se corresponderá meramente con la opinión subjetiva que tenga aquel sujeto solipsista.

La propuesta de Curtis es muy cercana a Dietz, en tanto coloca el carácter estético de la acción pública como el antídoto para el automatismo. Curtis describe el automatismo como producto de la reducción del modo en que las personas y los objetos nos afectamos estéticamente. En este sentido, el automatismo, el cual no solo está presente en fenómenos sociales sino también áreas de actividad humana como la labor y el trabajo, y frente al cual la acción libre política es capaz de generar un milagro, es la contracara de un sentido de lo real reducido (Curtis, 1999, p.26). El automatismo es tanto la causa como la consecuencia de un debilitamiento de nuestra sensibilidad frente a la realidad y los otros. Tanto para Curtis como para Dietz, la acción política justamente en su carácter expresivo y el mundo como el espacio donde toda afectación estética es posible son aquello que sirve como solución contra los automatismos.

De modo que Kattago y Zuckerwise señalan cómo la obra completa de Arendt gira alrededor de sus preocupaciones por el mundo. Birmingham y Zuckerwise dan un paso más y sostienen que esta preocupación por el mundo no solo es un elemento crucial de la obra en general, sino que es el elemento central de *La Condición Humana* en específico. Dietz y Curtis, por su lado, rescatan el carácter estético de las acciones el cual es posibilitado por el mundo en tanto espacio público de aparición. Finalmente, y para terminar con esta sección, Patrick

Hayden se suma a estos esfuerzos y nos recuerda que la preocupación por el mundo es indisociable de la actividad política.

En su texto *From Political Friendship to Befriending the World*, Hayden nos señala que: “Political friendship is typically portrayed as a dyadic relationship. (...) I argue that this traditional understanding of political friendship insufficiently considers the extent to which the dyadic model is incomplete.” (2015, p. 2) Si bien el objetivo de su texto es criticar a los pensadores que piensan la amistad política como una estructura diádica entre un yo y otro, y proponer una comprensión de la amistad política en base a un modelo triádico que tome en consideración la relación de los amigos con el mundo que comparten, su crítica es aplicable también a todo contexto de colaboración política en general. Hayden conceptualiza la amistad como una asociación entre sujetos marcada por relaciones de reconocimiento basadas en la reciprocidad y la equidad²¹. Son esta misma clase de relaciones de equidad y reciprocidad la que determina las relaciones de colaboración o asociación política en la teoría política centrada en los elementos comunicativos de la acción. Por ejemplo, para Rawls pareciera que los sujetos se relacionan y colaboran unos con otros en base a principios racionales de modo independiente del mundo que comparten. De modo que la colaboración ha sido pensada también siempre como una relación diádica independientemente del mundo habitado.

En cambio, Hayden señala lo siguiente: “My understanding of political friendship, in contrast, foregrounds triadic relations of interest, concern and care for the world itself, conceived as the common intermediary of human artifice” (2015, p. 2). Aquí, Hayden se sirve del modo en que Arendt comprende el concepto de mundo²² para proponer que dejemos de lado este modelo y que comprendamos la política dentro de una estructura triádica con la forma yo- mundo – otro, marcada por relaciones de interés, preocupación y cuidado recíprocos. Su crítica es que el modelo diádico, al no incluir al mundo, deja de lado justamente aquello que une a los actores políticos y posibilita su colaboración.

Hablando del mundo, Hayden nos dice que:

“Finally, since worlds exist neither inside individuals inherently, nor outside of them transcendentally, but rather between or among them as a kind of historical ensemble of human artifice, the characteristic of relationality assumes the form of a disjunctive synthesis. Instead of assuming a direct correspondence between subject and subject, self and other, Arendt maintains that a worldly circuit between them must be established if their relations and interactions are to have political significance” (2015, p. 13).

²¹ Hayden señala que “In this model, friendship is conceived as a positive intersubjective experience of relation-to-self and relation- to-other, assuming the reciprocity and equality characteristic of symmetrical relations of recognition.” (2015, p. 2)

²² Sobre el concepto de mundo en Arendt, Hayden nos dice que “Her conception of world leads her to reject thinking of political interaction in merely dyadic terms, since political subjects relate directly to a world as a third term as well as to other political subjects.” (2015, p. 10)

Aquí, Hayden toma prestado el concepto de síntesis disyuntiva de la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari para dar cuenta del modo particular en que el mundo nos junta justamente en tanto nos diferencia. El mundo se nos presenta simultáneamente a todos, pero a la vez todos tenemos una perspectiva y un punto de vista diferente sobre el mundo. Con esto, quiero decir que las relaciones entre los humanos no se dan directamente entre ellos, sino que el mundo común aparece siempre como intermediario, juntándolos y diferenciándolos simultáneamente. En este sentido, el mundo aparece como una tercera dimensión la cual no puede ser reducida a aquellos que lo habitan. Es el mundo el que muestra a los individuos unos a otros, permitiéndoles tender relaciones de reconocimiento y colaboración, igualándolos y diferenciándolos simultáneamente.

En este sentido, es la pertenencia al mundo lo que posibilita toda colaboración o acción política. Sin el mundo como intermediario, las personas no estarían conectadas entre sí ni tendrían que lidiar con la pluralidad que implica la existencia de otros. Esto significa que esta relación con el mundo es constitutiva de la actividad política misma, y, por lo tanto, que el mundo en sí mismo debe ser considerado como objeto de cuidado y preocupación si es que queremos tener una apreciación adecuada de la actividad política. El pensar la relación con el mundo como constitutiva de la actividad política nos permite extender la crítica de Hayden no solo a los modelos de amistad o de colaboración política, sino a toda actividad política. Inclusive en las ocasiones en que los sujetos se relacionan de modo agonal, o se afectan unos a otros estéticamente, aquello que los relaciona, uniéndolos y diferenciándolos simultáneamente es el mundo en tanto espacio de la pluralidad.

El modo en que Hayden piensa la amistad corresponde con el modo en que Arendt piensa los intereses de aquellos que actúan en política. Arendt nos señala que “dichos intereses constituyen, en el sentido más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las” (Arendt, 2019a, p. 211). El interés de las personas que actúan es sencillamente un pedazo o un aspecto del mundo que es tomado como objeto directo de la acción política. Es el interés inmediato de aquellos que actúan políticamente.²³ Llama la atención que Arendt coloca el interés entre las personas y no dentro suyo, dentro de su universo psíquico. En lugar de funcionar como una motivación privada, el interés existe entre las personas de modo que las relaciona. En otras palabras, podemos decir que el interés de quien actúa en política tiene una doble naturaleza. En un primer sentido, es el objeto directo de la acción política. Si bien la acción política no tiene una naturaleza de medios y fines, sino que su sentido se juega en la mostración de la identidad del que actúa,

²³ Arendt señala esto en la siguiente cita: “La acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su 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, que físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos.” (2019a, p. 211)

también es verdad que aquellos que actúan desean llevar a cabo cambios concretos en el mundo.²⁴ En ese sentido, todo aquel que actúa tiene el interés de realizar un cambio en el mundo y toda acción tiene un objeto directo. En un segundo sentido, el *inter-est* es aquello que se posiciona entre los humanos juntándolos en un proyecto conjunto. Así, el interés media entre las personas, juntándolas y diferenciándolas. El mundo tomado como interés político nos junta y diferencia en tanto partícipes de un proyecto político, y en ese sentido, nos junta y diferencia de un modo que es narrable dentro de una historia. Lo crucial de la cita es señalar que el mundo, en tanto es un interés de las personas que actúan, es constitutivo de la acción política y no puede ser dejado de lado.

Las observaciones de Hayden sobre el carácter constitutivo del mundo dentro de la acción política misma, las cuales hacen eco de las posturas de Birmingham y Zuckerwise, son relevantes aquí porque nos advierten en contra de modelos de acción política en los cuales los agentes se relacionan entre ellos sin tomar en cuenta del modo en que se relacionan con el mundo. Estos modelos dejan de lado al mundo al teorizar tanto los elementos colaborativos como los agonales de la acción política. En cambio, Hayden nos interpela a pensar al mundo como un componente central de toda interacción política, y por lo tanto de la acción.

Autores como Hayden, Birmingham, Zuckerwise, Curtis, Dietz y Kattago nos recuerdan la importancia que el concepto de mundo tiene no solo dentro de *La Condición Humana*, sino dentro de toda la obra arendtiana. Birmingham y Zuckerwise son particularmente enfáticas y controversiales al proponer lecturas en las cuales la acción pierde el papel protagónico que las lecturas tradicionales le dan, y al conceptualizar la acción como una actividad al servicio del cuidado del mundo. Si estas lecturas, en las cuales el sentido de la acción es primariamente el cuidado del mundo tanto en sus aspectos materiales como inmateriales tienen razón, entonces es crucial que dicha preocupación por el mundo sea parte de la descripción central que tenemos sobre la acción. El próximo capítulo tratará sobre la acción en la obra de Arendt, y sobre la importancia de comprenderla en función del cuidado del mundo. Hayden, sin necesidad de priorizar el mundo sobre la acción ni viceversa, da este paso y se apresura a señalar que toda acción política necesariamente tiene como elemento constitutivo una preocupación central por el mundo.

²⁴ Efectivamente, no hay contradicción entre afirmar que la acción busca cambios específicos en el mundo y afirmar que lo central de la acción es la revelación del agente. Arendt señala que: “El error básico de todo materialismo en la política (...) es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objeto material y mundano.” (2019a, p. 211) Más bien, el intentar alcanzar un objeto material y mundano, como por ejemplo querer electrificar y brindar agua potable a una zona rural, es en parte revelador de la propia identidad.

Comentarios finales del capítulo 1

En este capítulo he señalado la importancia crucial que tiene el mundo en relación con la acción, y en la obra de Arendt en general. El mundo lo estoy comprendiendo, en resumen, como un espacio mixto, compuesto tanto por objetos físicos como por las relaciones generadas entre las personas, capaz de relacionar a las personas, juntándolas a la vez que diferenciándolas, en virtud de su durabilidad, comunalidad y objetividad. Por durabilidad, me refiero al hecho que los objetos físicos y las historias que se narran sobre las acciones humanas son capaces de sobrevivir a las personas, razón por la cual son capaces de orientar a los nuevos integrantes que nacen al mundo. Por comunalidad, la cual está directamente relacionada con el carácter público del mundo, me refiero al hecho que el mundo nos pertenece a todos, y todos tenemos igual acceso a él. Es por esta comunalidad del mundo que es capaz de enfrentarnos a una pluralidad indiscriminada; todos, independientemente de cuánto discrepan con nosotros, pueden pertenecer al mundo, de modo que el pertenecer al mundo implica tener que lidiar inclusive con personas con las cuales se discrepa. A la vez, la comunalidad del mundo significa que es el mundo lo único que es capaz de igualarnos, en tanto que todos nos relacionamos con él, a la vez que es capaz de diferenciarnos, en tanto nuestras relaciones con los elementos del mundo serán siempre únicas e irrepetibles. Finalmente, la objetividad del mundo significa que el mundo aparece entre nosotros como una realidad objetiva que no puede ser reducida al punto de vista subjetivo de nadie, sino que su realidad corresponde con la multiplicidad irreductible de puntos de vista que se posan sobre él. Estos tres elementos se relacionan mutuamente. El mundo solo puede ser comunal en tanto es objetivo; si pudiéramos reducir el mundo a un punto de vista subjetivo, no podría pertenecernos a todos por igual, sino que tendríamos que priorizar la perspectiva de alguien. De modo inverso, el mundo no puede ser objetivo si no es comunal y público, ya que su objetividad depende de que una multiplicidad de miradas se pose sobre él.

El mundo, entonces, tiene un rol central dentro de la obra arendtiana. Si bien los eventos del siglo XX nos cuentan lo suficiente sobre los horrores que pueden ocurrir cuando el mundo compartido es destruido, la obra de Arendt nos advierte sobre la misma fragilidad del mundo. Arendt nos advierte sobre cómo la acción misma, aquello que en lo que reside la posibilidad misma de la libertad, depende de un mundo común el cual no podemos dar por sentado. Independientemente de si se quiere priorizar a la acción sobre el mundo o viceversa, es innegable que el concepto de mundo tiene un rol crucial dentro de su obra.

Capítulo 2: La tensión interna al concepto de acción

Arendt comienza el capítulo 5 de la *Condición Humana* describiendo la acción y el discurso como las actividades humanas a través de las cuales se revela el *quién* de la persona que actúa²⁵. Este modo de definir la acción puede dejar al lector insatisfecho porque no llega a quedar claro en una primera lectura qué es el *quién*. En la *Condición Humana*, se presupone que el lector tiene una comprensión suficiente sobre qué significa la palabra “*quién*” y se parte de esta comprensión para introducir el novedoso concepto arendtiano de acción. Esto no es accidental; la imposibilidad filosófica en general de definir quién es una persona reside en el hecho de que la identidad no puede ser descrita, sino solo mostrada. En el presente texto, en cambio, lo que está siendo problematizado es justamente el concepto de identidad, de modo que parece prudente tomar el camino inverso a Arendt y comenzar señalando que el *quién* es lo revelado a través de la acción y el discurso, e intentar partir de una comprensión adecuada de estos. De modo que, en la presente sección, intentaremos comprender qué es la acción.

Una segunda razón por la cual esto puede ser insatisfactorio es porque se puede afirmar que la acción es mucho más que la mera mostración de la identidad. La acción también es la actividad a través de la cual actuamos concertadamente, se instancia la condición de la natalidad en el mundo, transformamos la trama de relaciones humanas, afectamos y somos afectados por lo demás, nos volvemos inmortales, le damos sentido al mundo, creamos historias que pueden ser narradas retrospectivamente y alcanzamos la gloria existencial más alta para los humanos. Todas estas son descripciones posibles de la acción. En el presente capítulo intentaré describir el concepto de acción arendtiano dándole énfasis al modo en que la acción política implica siempre la transformación del mundo (y, por tanto, la transformación de quién actúa). Mi esperanza es poder mostrar cómo es que la identidad y el mundo que uno habita están indisociablemente unidos, al punto que se presuponen mutuamente. Es el nexo entre estos dos conceptos lo que permite comprender cómo definir la acción como la actividad mediante la cual se muestra la propia identidad es equivalente a las descripciones dadas arriba.

El capítulo será estructurado de la siguiente manera. Comenzaré reflexionando sobre el modo en que algunos autores interpretan la acción arendtiana, presentando dos modelos de acción en tensión. Estos autores sostienen que Arendt no sostiene un modelo unitario coherente de acción política, sino que más bien ella pareciera dar conceptualizaciones dispares y en tensión en distintos puntos de su obra. Luego, argumentaré que la única razón por la que dichos autores encuentran modelos dispares de acción es porque no están enfatizando

²⁵ Arendt nos dice que “Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: <<¿quién eres tú?>>”. Este descubrimiento de quien es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos.” (2019a, p. 207)

suficiente la importancia que Arendt le da al amor por el mundo. Así, sostendré que la preocupación por el mundo, tanto como artificio compuesto por objetos físicos como en tanto red de relaciones humanas, es un elemento central el cual nos permite presentar un modelo unitario de acción. Mi intención es señalar cómo la acción debe ser comprendida siempre en función del mundo. En este mismo espíritu, continuaré con una breve reflexión sobre la ontología propia de la acción en comparación con el teatro como arte performativa.

Dos concepciones de la acción

El concepto de acción arendtiano es difícil de definir. La raíz de esta dificultad no es de ningún modo la falta de material bibliográfico de la que dispongamos, sino el hecho que las descripciones de la acción que nos da Arendt son muy variadas y no siempre es sencillo sostenerlas orgánicamente. Por ejemplo, Arendt nos dice que “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento” (2019a, p. 207), que la acción debe “contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: <<¿quién eres tú?>>” (2019a, p. 208), que “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, lo infinitamente improbable” (2019a, p. 207), y que “la acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza” (2019a, p. 216). Todo esto simultáneamente. De modo que la acción arendtiana mantiene en balance distintas descripciones, todas cruciales, de su naturaleza.

La primera cita nos habla de la transformación del mundo a partir de la acción; si bien se puede decir que el tomar la iniciativa hace referencia a un proceso interno, poner algo en movimiento implica siempre la transformación del mundo, el no dejar las cosas como están presentemente. La segunda nos habla de la mostración de la identidad. Si bien siempre estoy inserto en un mundo compartido con los demás, y uno es siempre quién es, mostrar quien uno es requiere que se actúe públicamente, de modo que la propia identidad quede clara tanto para los observadores como retrospectivamente, a través de la narración de las acciones. La tercera nos habla de la relación entre la acción y lo inesperado. En un sentido, esto significa que aquello introducido en el mundo es nuevo y no pudo haber sido previsto a partir de procesos mecánicos anteriores. La acción pone en movimiento algo que estaba quieto y, en este sentido, el movimiento no se puede explicar por inercia ni a partir de nada previsible. Esto implica que la acción rompe con el sistema previo. No es inercia, sea mecánica o histórica, sino ruptura con el presente. En un segundo sentido, la acción es inesperada porque el movimiento que genera nos muestra la identidad del agente, y dicha identidad es completamente *sui generis*, es única e irrepetible y, por lo tanto, totalmente inesperada. Finalmente, la cuarta cita nos habla de la dependencia de la acción de la presencia de los demás. Esto nos habla tanto del

carácter público de la acción como del hecho que esta es siempre acción concertada.

A partir de estas citas, podemos concluir que Arendt sostiene, como mínimo, que la acción consiste (i) en mostrar la propia identidad a los espectadores y (ii) en colaborar con las otras personas. Distintos autores, como Maurizio Passerin d'Entrèves (2001), Parekh Bhikhu (1981) y Seyla Benhabib (2003), han notado esta tensión interna dentro del concepto y han propuesto que Arendt sostiene dos modelos claramente diferenciables de acción dentro de un único concepto.

Passerin, por ejemplo, señala que el concepto arendtiano de acción descansa sobre dos modelos distintos: el modelo expresivo y el modelo comunicativo.²⁶ El modelo comunicativo de acción está caracterizado por normas de reciprocidad entre individuos que colaboran para actuar en el mundo de modos que serían imposibles individualmente, mientras que el modelo expresivo de la acción está centrado en la revelación del individuo a través de la acción política. Mientras que el modelo comunicativo se centra en la capacidad de actuar conjuntamente, el modelo expresivo se centra en la capacidad que tienen los humanos de comunicar su propia individualidad y su carácter único. El modelo expresivo de la acción política está inspirado en la acción política griega, especialmente en el carácter agonal de esta, en el cual el carácter de la acción es juzgado en vista de su virtuosidad. En cambio, el modelo comunicativo de la acción política está inspirado en las experiencias modernas revolucionarias, y hace énfasis en la necesidad que tienen los humanos de colaborar entre ellos. Mientras que el modelo expresivo es individualista y está preocupado principalmente por alcanzar gloria existencial en forma de inmortalidad, el modelo comunicativo rescata la pluralidad humana y está preocupado principalmente por la colaboración entre personas.

Podemos encontrar evidencia del modelo expresivo de modo extenso en citas como la siguiente:

“Cierto es que, incluso Aquiles, depende del narrador, poeta o historiador, sin quienes todo lo que hizo resulta fútil; pero es el único «héroe», y por lo tanto el héroe por excelencia, que entrega en las manos del narrador el pleno significado de su acto, de modo que es como si no hubiera simplemente interpretado la historia de su vida, sino que también la hubiera «hecho» al mismo tiempo. Sin duda, este concepto de acción es muy individualista, como diríamos hoy en día. Acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de los otros factores y por lo tanto queda relativamente intocado por el predicamento de la falta de predicción. Como tal, pasó a ser el

²⁶ “In short, action enables individuals both to express their unique identities and to establish communicative relations with others. There is little doubt, however, that these two components of action coexist in an uneasy tension, and that Arendt is prone at times to emphasize too strongly the expressive dimension at the expense of the communicative one” (Passerin, 2001, p.84)

prototipo de la acción para la antigüedad griega ²⁷e influyó, bajo la forma del llamado espíritu agonal, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado.” (Arendt, 2019a, p. 221)

Aquí, Arendt presenta la política en función del “espíritu agonal”, el cual define como “el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado.” Las otras personas se presentan aquí no como potenciales colaboradores políticos con los cuales uno dialoga razonablemente, sino que se presentan como potenciales oponentes o antagonistas con los cuales uno se debe medir. Que la pluralidad de humanos este compuesta por “opponentes” no la hace problemática. Estos potenciales antagonismos no son una limitación para mi acción, sino justamente son la condición de posibilidad de esta. Actuar aquí es medirme con los demás. El ejemplo de Aquiles es meramente el ejemplo del héroe por excelencia que tiene control sobre su propia historia, ya que muere justamente en el momento de la acción. El ejemplo de Aquiles es individualista porque el énfasis no está sobre los efectos de su acción, sino sobre la identidad que muestra al mundo. Por supuesto, sus actos pueden tener efectos mucho tiempo después de su muerte. Sin embargo, lo que queda bajo su control, al menos en cierto sentido, es la identidad que muestra al mundo. El ejemplo de Aquiles es individualista porque está más en el mostrar la propia identidad que en una preocupación por el mundo o por los demás.

Otro ejemplo de la preocupación griega por la inmortalidad es el comentario de Arendt sobre cómo la polis griega: “estaba calada de un espíritu agonal, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (*aien aristeuein*). Dicho con otras palabras, la esfera estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. En consideración a esta oportunidad, y al margen del afecto a un cuerpo político que se la posibilitaba, cada individuo deseaba más o menos compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos” (Arendt, 2019a, p. 64). Muchas páginas después, Arendt continúa diciendo que “La polis —si confiamos en las famosas palabras de Pericles en la Oración Fúnebre— garantizaba a quienes obligaran a cualquier mar y tierra a convertirse en escenario de su bravura que ésta no quedaría sin testimonio, y que no necesitarían ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su elogio con palabras; sin ayuda de otros, quienes actuaran podrían asentar el imperecedero recuerdo de sus buenas o malas acciones, inspirar admiración en el presente y en el futuro. Dicho con otras palabras, la vida en común de los hombres en la forma de la polis parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los «productos»

²⁷ No debemos dejar de ser conscientes que este es el prototipo de la acción para los griegos, lo cual significa que si bien los griegos rescatan componentes importantes de la acción, este modelo no necesariamente agota la concepción arendtiana de la acción.

hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos” (Arendt, 2019a, p. 224). Lo importante es que para los griegos, la política tenía como motivo el que las personas puedan realizar acciones inmortales, y la polis era el espacio donde dichas acciones podían immortalizarse. Nuevamente, lo importante no es la preocupación por los demás ni por el mundo, sino la propia inmortalidad y la revelación de la identidad.

Podemos, también, encontrar evidencia del modelo comunicativo en los fragmentos en los que Arendt habla del poder. Ella dice lo siguiente:

“Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Debido a esta peculiaridad, que el poder comparte en todas las potencialidades que pueden realizarse pero jamás materializarse plenamente, el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios. Un grupo de hombres comparativamente pequeño pero bien organizado puede gobernar casi de manera indefinida sobre grandes y populosos imperios, y no es infrecuente en la historia que países pequeños y pobres aventajen a poderosas y ricas naciones” (Arendt, 2019a, p. 223).

El poder, entonces, es algo que no puede nacer en un individuo aislado, sino que necesita de la presencia de los demás. Sin embargo esta dependencia de los demás es distinta que en el modelo agonal. Aquiles necesita de los demás para medirse con ellos. En cambio, el agente político sin nombre necesita de los demás para poder realizar cualquier cambio en el mundo. Sin los demás no es nadie ni tiene poder para realizar nada, ya que el poder aparece donde hay otros. Sin embargo, esta pluralidad no es dependiente del número ni de las herramientas. El poder es ilimitado en tanto los hombres se relacionan entre sí²⁸. Arendt continúa:

“El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos, y la fundación de ciudades, que como ciudades-estado sigue siendo modelo para toda organización política occidental, es por lo tanto el más importante prerrequisito material del poder. Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado

²⁸ “Si el poder fuera más que esta potencialidad de estar juntos, si pudiera poseerse como la fuerza o aplicarse como ésta en vez de depender del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones, la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana. Porque el poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza. Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, ya que el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar.” (Arendt, 2019a, p. 227)

el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos «organización») y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder” (2019a, p. 227).

El poder, que es la potencialidad del cambio, aparece únicamente cuando las personas actúan conjuntamente. Hay poder en un pueblo solo cuando los hombres y mujeres interactúan entre sí, relacionándose entre ellos políticamente. Particularmente interesante es el hecho que el poder mantiene al pueblo unido una vez haya pasado “el fugaz momento de la acción”. Si los humanos no vivieran juntos, la acción no podría tener mayores efectos ya que la posibilidad de afectarse unos a otros depende de este estar unidos y poder aparecer unos frente a otros. La acción misma sólo es tal porque los humanos vivimos juntos e interactuamos, y el poder de la acción reside justamente en nuestro potencial colaborativo. En este sentido, el aislamiento es un fenómeno político de crucial importancia. Hablando sobre el rol del aislamiento en los movimientos tiránicos, Arendt nos señala que:

“El aislamiento puede ser el comienzo del terror; es ciertamente su más fértil terreno; y siempre su resultado. Este aislamiento es, como si dijéramos, pretotalitario. Su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que actúan juntos, «actuando concertadamente» (Burke); por definición, los hombres aislados carecen de poder. El aislamiento y la impotencia, es decir, la incapacidad fundamental para actuar, son siempre característicos de las tiranías. Los contactos políticos entre los hombres quedan cortados en el Gobierno tiránico y frustradas las capacidades humanas para la acción y para el poder” (2019b, p.635).

De modo que el aislamiento humano es capaz de minar la misma capacidad política, en tanto la capacidad para traer cambios al mundo depende del poder el cual nace en la colaboración. Donde hay aislamiento, las personas son incapaces de actuar concertadamente, ni de afectarse unos a los otros, de modo que los cambios dentro de la red de relaciones humanas se vuelven imposibles. Si bien el aislamiento, y la privación del poder, no son características únicamente totalitarias, en tanto también podemos encontrarlas en los movimientos tiránicos, si cumplen un rol crucial dentro de los totalitarismos.

Vale la pena notar que el modelo comunicativo parece tener componentes normativos implícitos, expresados abiertamente en *Sobre la violencia*. La diferenciación entre violencia, fuerza y poder limita normativamente aquello que podemos tomar como una acción política²⁹. Toda relación entre actores políticos que se dé en términos jerárquicos, basándose en violencia y coacción no puede ser tomada como una acción política y no tiene lugar dentro del tejido social de la comunidad. De modo que esta diferenciación perfila componentes de igualdad y respeto dentro de la interacción política. La violencia aparece dentro de la obra

²⁹ El poder corresponde con la capacidad humana de actuar en concierto, la fuerza se refiere a la energía liberada por movimientos sociales o físicos, y la violencia es la potencia del individuo utilizada de modo instrumental (Arendt, 2018c, pp.58 – 63).

de Arendt, de dos modos, como aquello que no puede ser incluido dentro de la política auténtica, y como aquello que se ejerce contra la naturaleza cuando uno trabaja.³⁰ En este sentido, el rechazo de la violencia como método político es doble. En un sentido se la rechaza al diferenciarla del poder; lo propio de la política es el poder, y éste se encuentra en la acción concertada, mientras que las relaciones violentas destruyen la misma posibilidad de la política. En un segundo sentido, se rechaza la violencia al identificarla con el trabajo. Relacionarnos con otros violentamente sería igual al modo en que un carpintero se relaciona con la madera la cual violenta para transformarla. De este modo, la diferenciación entre trabajo y acción es también un rechazo de toda violencia dentro del ámbito político. El modelo agonal no ofrece por sí solo un rechazo de la violencia tan claro como el modelo asociativo. Pero no por eso podemos afirmar que el modelo agonal apoye la violencia. Si bien es innegable que Aquiles ejerció violencia sobre los troyanos, su carácter político no reside en dicha violencia sino en las grandes palabras y discursos que dirigía a sus compañeros, y sus grandes actos son grandes no en virtud de su capacidad bélica, sino en virtud de la coherencia que tienen con dichas palabras y discursos.

Sobre dónde reside la grandeza de Aquiles, se nos dice que:

“La grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como «el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras». A diferencia del concepto moderno, tales palabras no se consideraban grandes porque expresaran elevados pensamientos; por el contrario, como sabemos por las últimas líneas de Antígona, puede que la aptitud hacia las «grandes palabras» (*megaloi logoi*), con las que replicar a los golpes, enseñe finalmente a pensar en la vejez. El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande” (Arendt, 2019a, p. 53).

En esta cita es importante señalar cómo, desde los griegos, la acción y el discurso van de la mano de modo que ninguno es superior al otro. Otro elemento importante es la diferenciación que sugiere Arendt entre los discursos y la mera comunicación de información. Un discurso no consiste únicamente en brindar información. Por ejemplo, no habría bastado una descripción de hechos para motivar a las personas a la resistencia pasiva en la India independentista de Gandhi, más bien, fue necesario decir “la palabra justa en el momento justo”, de

³⁰ “Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el homo faber, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza.” (Arendt, 2019a, p. 168)

modo que los hombres y mujeres que escuchen sean movidos a la acción. Este elegir las palabras adecuadas, y que las palabras sean *para* aquellos que escuchan, es lo que constituye al habla en discurso. (Podría ocurrir que la descripción de los hechos sea justo las palabras oportunas que mueven a las personas, y en ese caso sería un discurso.) La descripción que Arendt hace de la grandeza de Aquiles, si bien da elementos clave para comprender las reflexiones de Passerin sobre el modelo agonal, también da elementos para criticarla, en tanto lo agonal se da en forma de discursos que buscan, en última instancia, la colaboración y el mover a los demás con acciones y palabras.

Passerin afirma que estos modelos de acción son correlativos a dos modelos arendtianos de política³¹: uno agonal y heroico, y otro democrático y asociativo. Bhiku Parekh, de quién Passerin toma esta idea, describe estos modelos del siguiente modo:

“She holds two different conceptions of politics and never manages to integrate them. In *Human Condition*, where she first fully developed her political theory, she advances what she calls an agonal and highly individualistic view of politics. (...) In her later writings, she takes a more realistic participatory view of politics.³² She argues that politics is concerned with the conduct of public affairs, involves co-operation rather than contest and that a 'politically minded' citizen is motivated by *amor mundi* rather than a desire to express his individuality and attain glory” (1981p .177).

Según la descripción de Bhikhu, el modelo agonal de la política arendtiana es uno donde sujetos altamente individualistas aspiran a superar a los demás a través de acciones extraordinarias. El sujeto agonal está motivado por el deseo de la inmortalidad personal e histórica, a través de la perpetuación de los relatos que narran sus acciones, y la vida política misma parece más un campo de batalla donde cada uno debe mostrar su propia excelencia en lugar de un espacio de concertación de intereses y actividades. En cambio, según la descripción de Bhikhu, el modelo democrático y asociativo favorece la acción concertada y el discurso persuasivo por sobre la acción inmortal e individual del héroe. Finalmente, en su interpretación, él señala que en el modelo asociativo, el valor en el que recae la importancia de la política deja de ser la inmortalidad y pasa a ser la libertad pública. Vale la pena notar también el cambio de motivación que Bhikhu encuentra en los actores políticos. Dentro del modelo agonal, los actores actúan motivados por un deseo de expresar su individualidad, mientras que en el modelo participativo la acción es motivada por el amor al mundo

³¹ “This tension, moreover, does not affect only Arendt’s conceptualization of action but also her vision of politics. As Peter Fuss and Bhikhu Parekh have pointed out, Arendt provides us with two models of politics, the first being an agonal or heroic model, the second an accommodational or participatory one.” (Passerin, 2001, p.84)

³² Discrepo con esta afirmación de Bhikhu. En la Condición Humana, Arendt sí habla del poder como acción colectiva en los espacios de aparición en, por ejemplo, los fragmentos en los que habla del poder o del modo en que se tejen historias.

propriadamente dicho, amor que no consiste en la contemplación sino en la acción concertada.

Bhikhu no sostiene que estos modelos sean incompatibles entre sí³³, de modo que se pueden ensayar muchos posibles modos de relacionarlos. Se podría argüir que el modelo asociativo hace referencia a la política ordinaria, la que idealmente se da día a día en un sistema ordenado y público, mientras que el modelo agonal hace referencia a la política extraordinaria, aquella que se da en los casos en que los miembros del espacio público están contrapuestos unos contra otros. O sostener que el modelo asociativo es el que prima con personas que mantienen los mismos ideales políticos y morales que uno, con las cuales uno se asocia para llevar cambios concretos en el mundo, que son parte del mismo partido político o parte de la misma asociación civil, mientras que el modelo agonal es aquel que se mantiene frente a personas de un partido político opuesto que buscan realizar cambios contrarios a uno, o personas con quienes el acuerdo moral o político es imposible. Otro posible intento de hacer ambos modelos coherentes es argumentar que el modelo de política asociativo es condición de posibilidad del modelo agonal. Por ejemplo, se podría argumentar que es solo la acción política asociativa la que mantiene un espacio de interacción pública lo suficientemente nutrido como para que los actos heroicos puedan llevarse a cabo y ser recordados. Del mismo modo, se podría argumentar que las acciones heroicas inspiran a las personas a participar de la política participativa.

Del mismo modo, puesto que Passerin sigue a Bhikhu e identifica sus modelos de acción con los modelos políticos de este, parece seguro decir que también los modelos de acción no se excluyen entre ellos. Podríamos interpretar la acción agonal como aquella que se da en casos en que las condiciones regulares de la vida política no funcionan, de modo que la acción será agonal y no asociativa cuando las condiciones regulares para la asociación entre personas desaparecen y las acciones públicas se dan en contra de un sistema que busca acallarlas. También, en dirección contraria, podríamos interpretar la acción agonal como aquella en la que la vida política asociativa funciona demasiado bien, en condiciones tan óptimas que todos los miembros de la escena política son capaces de enterarse de las acciones de los demás, volviéndolas inmortales. O podemos sostener que las acciones heroicas inspiran acciones políticas asociativas saludables. Por ejemplo, podemos señalar como el caso de Rosa Parks inspiró a jóvenes afroamericanos a asociarse políticamente. Podríamos ensayar tantas explicaciones distintas de cómo ambos modelos de acción se relacionan entre ellos como queramos, puesto que no se excluyen mutuamente. Sin embargo, el problema no es que ambos modelos se excluyan, sino que no están unificados, y la tensión que hay entre ambos puede generar que se priorice uno sobre otro.

³³ "No doubt, the two conceptions of politics are not necessarily incompatible" (Bhikhu, 1981, p.177).

Bhikhu señala que:

“Arendt, however, does not integrate the two in this or any other manner. What is more, as she generally understands them the two rest on conflicting assumptions. Unlike the participatory view of politics, a citizen in the agonal view is concerned with his own appearance and immortality and has little regard for the needs of his fellowmen or even the institutions of his society. Further, unlike the participatory view, the agonal view presupposes a background of acute conflict and an element of defiantly measuring up to a challenge as Arendt's examples of Achilles and others indicate” (1981, p.178).

Sin embargo, considero que en realidad esta tensión interna al concepto de acción corresponde con la tensión implícita en el hecho de lidiar con la pluralidad humana. Lo primero que nos dice Arendt sobre la acción es que es aquella actividad mediante la cual lidiamos con la pluralidad. Al inicio de la condición humana, nos dice: “La acción (...) 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.” (Arendt, 2019a, p. 35) Frente al hecho innegable de la existencia de otras personas, la acción es la actividad mediante la cual hacemos frente a su existencia. Sin embargo, ¿qué hay de actividades como el comercio, o el sexo? ¿No necesitan acaso más de un individuo? En el mismo párrafo, Arendt continúa: “La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa” (2019a, p. 36) De modo que cuando decimos que la acción lidia con la pluralidad, no estamos diciendo que sirve para lidiar con el mero número de seres que comparten la especie con nosotros, sino que a través de ella, lidiamos con el hecho que dichos humanos son diferentes a mí. El sexo o el comercio podría existir perfectamente en una sociedad de clones idénticos; en cambio, la política existe justamente porque somos distintos. La acción es la actividad a través de la cual lidio con la diferencia; diferencia de puntos de vista, de valores, de opiniones. Por ello, en algunos casos, lidiar con la pluralidad del mundo significa colaborar con nuestros congéneres y ponernos de acuerdo discursivamente para lograr empresas que de otro modo no se podrían realizar. En otros casos, implica una relación de antagonismo entre personas con intereses e ideales contrarios donde lidiar con ellos implica competir. En este sentido, si bien la tensión interna al concepto de acción que señala Passerin genera dificultades interpretativas, yo diría que captura el hecho que lidiar con las demás personas implica distintos modos de relacionarse con ellas. La tensión interna al concepto de acción, tanto en sus elementos comunicativos como en sus elementos expresivos, captura justamente la tensión sobre qué implica lidiar con la pluralidad del mundo, en algunos casos en colaboración y en otros en clara oposición, sin reducirla a componentes puramente normativos, ni descriptivos, ni psicológicos. En este sentido, el concepto de acción tiene una tensión interna justamente porque la acción y el ejercicio de la política en sí misma encierran ambas posibilidades contrarias, de colaboración o de antagonismo.

Es justamente porque Arendt captura la tensión que hay entre dentro del ejercicio de la política misma que podemos interpretar las discusiones sobre teoría democrática de las últimas décadas a partir de la tensión interna al concepto de acción o, más específicamente, de los modelos de política que señala Bhikhu. Por ejemplo, podríamos decir que los defensores del modelo deliberativo de democracia, para quienes cualquier sociedad democrática debería llegar a sus decisiones políticas a través de procesos de deliberación entre ciudadanos iguales³⁴, encarnan o presuponen el modelo asociativo de política. Según ellos, la política consiste justamente en la capacidad de colaborar mediante el acuerdo. Para Rawls³⁵, sin lugar a duda uno de sus defensores más importantes, la política real no es una competencia de comunidades de interés, sino que reside en el intercambio de argumentos razonables basados en principios políticos específicos a los cuales los ciudadanos apelan. En este sentido, lo crucial de la política es justamente la asociación horizontal entre ciudadanos libres e iguales, y el intercambio de argumentos en igualdad de condiciones en función de principios públicos. La acción política no es pensada en función de ganadores o perdedores como en un modelo agonial, ni pensada como grupos de interés que se oponen entre sí, sino en una deliberación común entre sujetos que colaboran a partir de principios comúnmente aceptados en beneficio de la sociedad misma. Si es que hay un “ganador” del debate político, necesariamente tendrían que ser ambos ciudadanos por igual, en tanto los principios políticos a los cuales se apela están en beneficio de la comunidad en total. El énfasis en el carácter asociativo es tal que Rawls llega a comprender la sociedad misma como un sistema de cooperación entre ciudadanos.³⁶

³⁴ Estoy comprendiendo la democracia deliberativa a partir de la siguiente cita de Mouffe. “I will concentrate my attention on the new paradigm of democracy, the model of “deliberative democracy,” which is currently becoming the fastest growing trend in the field. Their main idea: that in a democratic society political decision should be reached through a process of deliberation among free and equal citizens, has accompanied democracy since its birth in fifth century Athens.” (2000, p. 1)

³⁵ Pueden ver la defensa de Rawls de esta concepción política en su *Teoría de la Justicia*.

³⁶ Esta concepción de la política como asociación no es nada disimulada dentro de la obra de Rawls. Él comienza la primera conferencia de su Liberalismo Político preguntándose “¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente?” (2006b, p.29). También, en su teoría de la Justicia (p.18) nos dice que “aun cuando los hombres puedan hacer demandas excesivas entre ellos, reconocerán, sin embargo, un punto de vista común conforme al cual sus pretensiones pueden resolverse. Si la propensión de los hombres al propio interés hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente” (2006a, p.18). En ambas citas, su énfasis está en la cooperación y la capacidad de asociación entre ciudadanos, las cuales siempre se dan a través de relaciones de horizontalidad e igualdad. La política tiene como fin el permitir la asociación entre ciudadanos y únicamente puede darse justamente a través de dicha asociación en el intercambio de razones.

En cambio, autoras como Chantal Mouffe³⁷ critican el modelo de democracia deliberativa justamente apelando a los componentes agonales de la acción política. Mouffe critica el modelo deliberativo de la democracia porque pone demasiado énfasis en el carácter racional de la deliberación, como si la argumentación racional fuera el único modo de asociación posible. Ella señala que “By postulating the availability of a nonexclusive public sphere of deliberation where a rational consensus³⁸ could be obtained, they negate the inherently conflictual nature of modern pluralism.” (Mouffe, 2000, p.17) Al poner énfasis únicamente en la racionalidad presente en el intercambio de razones se pierde de vista otros componentes del intercambio político, como el rol crucial que juegan las pasiones o formas colectivas de identificación en el campo de la política, o los antagonismos irreductibles entre posturas políticas y morales en los cuales ningún consenso racional puede alcanzarse. Mouffe argumenta que solo un modelo de democracia comprendido en términos de un agonismo pluralista nos permitirá hacer frente a los retos contemporáneos que la democracia enfrenta.³⁹

Lo que hay en el fondo de la discrepancia entre Mouffe y Rawls, o, mejor dicho, entre defensores de un modelo agonal de democracia y defensores del modelo deliberativo, es el modo en que conciben lo político. Los defensores de la democracia deliberativa conciben lo político como la actividad en la cual ciudadanos colaboran a través de prácticas discursivas, mientras que defensores de un modelo agonal de democracia conciben lo político como la “dimension of antagonism that is inherent in human relations, antagonism that can take many forms and emerge in different type of social relations” (Mouffe, 2000, p.15). Así, para los defensores de un modelo agonal de democracia, lo político es justamente el elemento de antagonismo entre personas que tienen intereses o valores distintos, elemento que es inherente a la existencia humana. Dependiendo de la visión que se tenga, se pueden concebir los objetivos de lo político de modos distintos. Aquellos que enfatizan la capacidad de colaboración humana se centran en buscar criterios normativos para facilitar dicha colaboración, mientras que aquellos centrados en el antagonismo humano buscan modos de mitigar lo irreductible de nuestras diferencias a través del compromiso con los valores democráticos. Lo importante aquí es señalar cómo distintas posturas políticas buscan hacer frente a los distintos componentes de aquello que significa lidiar con la pluralidad humana; componentes que Arendt sostiene simultáneamente a través del concepto de acción. La tensión interna al concepto arendtiano de acción es justamente aquello que lo hace tan profundamente fructífero.

³⁷ Se puede encontrar la crítica de Mouffe al modelo de la democracia deliberativa en su texto *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*.

³⁸ Mouffe parece pensar la palabra consenso únicamente como el estar de acuerdo. Ella olvida que hablar de consenso implica “consentir a”, lo cual supone también el disenso. Consenso no necesariamente significa que no haya discrepancias o diferencias.

³⁹ Mouffe señala que “To make room for dissent and to foster the institutions in which it can be manifested is vital for a pluralist democracy and one should abandon the very idea that there could ever be a time in which it would cease to be necessary because the society is now “well ordered.” An “agonistic” approach acknowledges the real nature of its frontiers and the forms of exclusion that they entail, instead of trying to disguise them under the veil of rationality or morality” (2000, p.17).

A pesar de que tanto Passerin como Bihkuh coinciden en que ambos modelos no pueden ser unificados, en el fondo están profundamente relacionados en tanto la posibilidad de ambos modelos de acción depende del espacio de aparición que se genera únicamente entre las personas. Sobre el espacio de aparición Arendt dice lo siguiente:

“El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública. Su peculiaridad consiste, en que, a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras manos, no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres —como en el caso de grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo-, sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades.” (2019a, p. 225)

El espacio de aparición es el espacio que se crea entre los hombres y mujeres no sólo en tanto viven contiguamente, sino en tanto actúan unos con otros. No es el un espacio material como podría ser una plaza pública, ya que esta existe aunque nadie esté actuando. Más bien, es el espacio que se abre entre las personas en tanto actúan y hablan. La misma plaza pública, por ejemplo, se vuelve un espacio de aparición en tanto las personas la ocupan y actúan en ella. Otro ejemplo sería el muro de Berlín, el cual estaba ahí siempre, pero se volvió un espacio de acción cuando la gente actuó. Los lugares públicos preexisten a la acción. El espacio de aparición, en cambio, nace conjuntamente a la acción y desaparece junto a ella.

Antonio Campillo señala que “Arendt llama espacio de aparición a este mundo de las apariencias fenoménicas, precisamente porque es el horizonte originario e irrebalsable de la experiencia humana del mundo” (2001, p.162). En cambio, Agustina Varela Manograsso piensa el espacio de aparición como “una esfera en que los individuos aparecen unos a otros y que, sin embargo, no parece considerar la dimensión política de sus cuerpos, relegados al ámbito privado” (2017, p. 786). En la aproximación de Campillo, lo crucial del espacio de aparición es que es solo donde hay una pluralidad de miradas que se puede tener una experiencia ontológicamente nutrida del mundo. Mi énfasis, en cambio, es un poco menos ambicioso, y prefiero pensar el espacio de aparición cómo lo hace Varela, en función del hecho que es en el espacio de aparición donde las personas se muestran unas a las otras. Su énfasis en el modo en que dicha aparición se da de modo independiente del cuerpo es interesante en tanto señala como el espacio de aparición no es un espacio puramente físico y perceptivo. Si lo fuera, los cuerpos de las personas bastarían para mostrarse a sí mismos. Más bien, el espacio de aparición depende de la acción a través de la cual se muestra la identidad. Esto no quiere decir que Campillo no tenga buenas razones para su interpretación. Podemos encontrar evidencia de la interpretación de Campillo en la siguiente cita:

“Este espacio [de aparición] no siempre existe, y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos -como el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o artesano antes de la Época Moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo- no viven en él. Más aún, ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo. Estar privado de esto significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser», y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad.” (Arendt, 2019a, p. 225)

Aquí, claramente hay una relación entre la clase de realidad ontológica que tiene uno cuando aparece frente a los demás, en contraste con la realidad que tiene en privado. Es interesante que la marca de aquello que es irreal, para Arendt, es justamente que no puede ser compartido. Solo lo real se puede compartir. Una percepción o un sueño, en tanto son en cierto sentido privados, son menos reales que aquello que puedo compartir con los demás. Lo crucial aquí, entonces, no es la diferencia entre lo interno y lo externo. No es el caso que los sueños sean irreales porque sean “internos” mientras que los objetos son reales porque son “externos”. Más bien, el sueño será irreal porque no puedo compartirlo con las otras personas del mundo, mientras que los objetos se nos muestran a todos en igual medida, aunque de distinto modo porque nadie puede compartir el mismo punto de vista que otra persona.

Es crucial señalar que sin el espacio de aparición, la acción no sería posible. Arendt señala que:

“Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El Gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio.” (2019b, p.624)

Lo crucial de esta cita es que el propio espacio de aparición no es algo que se pueda dar por sentado. Hay contextos, como en el totalitarismo, en que el espacio de aparición desaparece o al menos es amenazado. Inclusive en las tiranías la acción política sigue siendo posible, puesto que inclusive en las tiranías la sociedad no es una masa indiferenciada, sino que los humanos retienen su identidad particular y mantienen la capacidad de

agruparse políticamente. En cambio, en el totalitarismo, junta a los humanos en una masa informe determinada por únicamente por su naturaleza biológica, eliminando el espacio donde unos pueden aparecer frente a otros. Sin ese espacio, la acción se vuelve imposible.

Este espacio de aparición aparece tanto en el contexto griego de la polis como en los segmentos en los cuales Arendt habla del poder. Ella dice:

“La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. «A cualquier parte que vayas, serás una polis»: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita.” (Arendt, 2019a, p. 225)

Ya habíamos señalado como la polis griega era el espacio del individualismo que permitía que los distintos ciudadanos griegos se mostraran unos frente a otros. La polis se hizo necesaria no sólo para facilitar que se realicen grandes discursos y acciones, sino también para que sea más fácil recordar dichas acciones y discursos. Inclusive Aquiles necesitó de Homero para que sus acciones fueran recordadas.⁴⁰ De modo que hay una relación intrínseca entre el modelo agonal, griego e individualista que señala Passerin y la polis. Sin embargo, en esta cita, la polis es presentada como una constitución específica del espacio de aparición, donde lo crucial es este aparecer de uno frente a los otros. Arendt también dice lo siguiente:

“El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que procede de *mógen* y *möglich*, no de *machen*), indica su carácter «potencial»” (2019a, p. 226).

De modo que el espacio de aparición también aparece directamente ligado al poder en tanto es acción concertada. Lo que el poder sostiene es el espacio de aparición, a la vez que es sostenido por dicho espacio de aparición. En otros términos, el poder directamente relacionado con la capacidad de colaboración es aquello que sostiene la polis, por más que ella esté directamente relacionada

⁴⁰ “El mismo hecho de que una empresa tan grande como la guerra de Troya pudiera haberse olvidado de no haber existido un poeta que la inmortalizara varios centenares de años después, ofrecía un excelente ejemplo de lo que le podía ocurrir a la grandeza humana si para su permanencia sólo se confiaba en los poetas.” (Arendt, 2019a, p. 223)

con el modelo agonal y con la confrontación individualista. Si bien aún no es suficiente para descartar la tensión interna que señalan Passerin y Bhikhu, el doble rol que juega el espacio de aparición, tanto en fragmentos textuales relacionados con el modelo agonal como en fragmentos textuales relacionados con el modelo comunicativo, ya proyecta una sombra de duda sobre la división en general.

Seyla Benhabib retoma la diferencia entre los modelos de acción de Passerin, pero prefiere llamarlos modelos agonal y narrativo de la acción, y colocar el énfasis en el carácter estético de la acción. Benhabib nos dice lo siguiente:

"Instead of the terminology of expressive versus communicative, I shall refer to the pair as the agonal and the narrative models of action. Let me further explore some of the contrasts that seem typically associated with these models: whereas action in the agonal model is described through terms such as "revelation of who one is" and "the making manifest of what is interior," action in the narrative model is characterized through the "telling of a story" and "the weaving of a web of narratives" (2003, p.125).

En otras palabras, Benhabib concuerda con que la acción arendtiana implica dos modelos de acción internos en conflicto, pero considera que su caracterización no es adecuada. Mientras que Passerin los llama modelos *expresivo* y *comunicativo*, ella prefiere llamarlos modelo *agonal* y *narrativo*. En términos prácticos, el modelo agonal parece ser un calco del modelo expresivo. Ambos se concentran en aquellos elementos de la acción que manifiestan *quién* es uno. La diferencia en cambio se da entre el modelo comunicativo de Passerin y lo que Benhabib llama modelo narrativo.

"Instead of communicative action, I shall use the terminology of the narrative model of action. Whereas communicative action is oriented to reaching understanding among conversation partners on the basis of validity claims raised in speech acts, narrative action, in Arendt's theory, is action embedded in a "web of relationships and enacted stories" (2003, p.125).

El concepto de modelo comunicativo de acción que presenta Passerin está centrado en el carácter dialógico de los procesos políticos como un espacio de intercambio de razones, donde se prioriza la capacidad de los humanos de llegar a acuerdos racionales. En este sentido, la comunicación que Passerin tiene en mente una argumentación basada en principios compartidos, donde las personas se ponen de acuerdo con arreglo a determinados fines políticos. Él tiene en mente un modelo de consejos o grupos deliberativos. Este modo de conceptualizar la acción pone demasiado énfasis en la capacidad humana de actuar en función de razones y deja de lado todo carácter estético de la política. Debemos recordar que lo crucial de la acción es el hecho de que esta es

observada e interpretada por otros espectadores; esto significa que la acción afectará a los espectadores y será juzgada en función de su aparición y no necesariamente en función de su adecuación a principios de razonabilidad. Por ello, Benhabib sugiere que este aspecto de la acción arendtiana es mejor conceptualizado como acción narrativa. Si bien el énfasis está en la interacción de aquel que actúa con aquellos frente a quienes actúa, el modelo narrativo de la acción rescata su carácter estético y la pluralidad humana sin reducirla a un mero ideal de racionalidad comunicativa. Benhabib busca rescatar el modo en que nos afectamos unos a otros a través de acciones públicas, y resaltar que esta cadena de acciones y reacciones puede ser narrada. Si pensamos la acción en función de sus componentes narrativos, no sólo pensaremos la actividad específica que se realiza, sino el modo en que dicha actividad entra en interacción con toda una trama de relaciones humanas que le da su significado específico.

Benhabib está pensando el concepto de acción en torno al modo en que se relaciona con la trama de relaciones humanas. Al respecto Arendt nos dice que:

“La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del «quien» mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él” (2019a, p. 207).

Mientras que en los fragmentos donde Arendt habla del poder el énfasis está en la colaboración consciente entre sujetos políticos, aquí el énfasis está en los modos en que personas que comparten un espacio de aparición se afectan unos a otros. Por supuesto, compartir un espacio es condición necesaria para colaborar y actuar concertadamente. Sin embargo, no todo modo de afectarnos es colaborar. Mientras que el poder ocurre entre colaboradores, las consecuencias de una acción no necesitan que un espectador colabore con el agente, basta con que lo pueda observar o con que esté relacionado con él a través de la trama de las relaciones humanas de modo que pueda ser afectado por la acción. Pongamos ejemplos. Digamos que dos personas consideran que se debe poner un semáforo en el barrio debido a que hay una esquina peligrosa, argumentan frente al ayuntamiento sobre la importancia de dicho semáforo y colaboran a la hora de recolectar firmas. En este caso, ambos ciudadanos colaboran en base a razones, y es en virtud de su colaboración que nace el poder de cambiar la configuración vial de su barrio. Este es un caso de acción que sigue el modelo comunicativo. En cambio, pensemos en un niño que no es atropellado debido a la acción de los primeros ciudadanos, o pensemos en un vecino de otro barrio que se ve inspirado a gestionar que también pongan un semáforo en una esquina de su barrio. Difícilmente podemos decir que los dos últimos casos son ejemplos de una acción comunicativa, y sin embargo no

podemos negar que tanto el niño como el vecino han sido afectados de distintos modos por las acciones de los primeros ciudadanos. Benhabib, con su énfasis en la trama de las relaciones humanas, busca rescatar justamente este carácter de la acción; ella se centra en el hecho que las acciones desembocan y afectan a las demás personas de modos que pueden ser narrados en historias y cuyas consecuencias no pueden ser predichas.

Quisiera diferenciar brevemente las diferencias que hay entre el modelo *narrativo* y el *comunicativo*, de las diferencias que hay entre el modelo *agonal* y el *comunicativo*. El modelo comunicativo corresponde con las situaciones en las cuales personas que se relacionan en calidad de iguales se ponen de acuerdo a través de argumentos racionales con arreglo a principios políticos. Este modelo corresponde con las filosofías como la de los defensores de la democracia deliberativa. En cambio, el modelo agonal de la acción corresponde con las situaciones en las cuales las personas no colaboran en base a razones ya que buscan intereses contrarios, sino que más bien se tratan mutuamente como antagonistas. Autoras como Shantal Mouffe intentan rescatar estos componentes agonales implícitos en la política misma. La diferencia entre ambos modelos corresponde con la diferencia que hay entre las acciones en las cuales las personas colaboran y las acciones en donde las personas se antagonizan. El modelo narrativo, en cambio, corresponde con las situaciones en que lo crucial de la interacción política no son los componentes argumentativos, sino el modo en que las personas se afectan mutuamente. Por ejemplo, cuando Rosa Parks se negó a ceder su asiento en el bus a un pasajero blanco, prefiriendo ir a la cárcel en lugar de obedecer las leyes de segregación propias de la época, no podemos decir que su acción fue propiamente argumentativa, y, sin embargo, no fue por ello menos política, si bien sí se puede dar cuenta argumentativamente de ella. Benhabib prefiere hablar de modelo narrativo para poder dar cuenta del hecho que las personas se afectan mutuamente de modos directos e indirectos. El observador de una acción puede verse motivado a volverse agente. Alguien con temor de comprometerse políticamente con una causa puede verse inspirado a superar dicho miedo. Alguien ignorante de una injusticia puede comprender elementos de su sociedad que previamente le eran invisibles. En ese sentido, el modelo narrativo va más allá de la simple diferencia entre colaborar o antagonizar argumentativamente a alguien. Para Benhabib, el punto es que la comunicación política también tiene un elemento estético el cual no es reductible a los argumentos racionales. Las personas podemos afectar, tanto a amigos como enemigos, de múltiples modos a través de nuestras acciones, motivándolos, sirviéndoles de ejemplo, mostrando opciones nuevas, o desalentándolos. El punto de Benhabib no es recuperar el componente agonístico de la interacción política, sino meramente señalar que hay comunicación que no implica argumentación, y que hay modos de transformar la trama de relaciones humanas que no son racionales. Lo que Benhabib quiere rescatar al caracterizar la acción arendtiana como narrativa, es el carácter estético de la vida política; rescatar el hecho que las personas afectan a los

demás de modos imprevistos en virtud de su propia apariencia y de la apariencia de sus acciones.

Passerin, Bhikhu y Benhabib fallan en dar cuenta del carácter central del mundo dentro de la reflexión arendtiana, y proceden como si se pudiera pensar la acción de modo independiente de este. Por ello, el concepto de acción se les presenta como escindido en el centro, como si implicara dos modelos irreconciliables de lo que significa lidiar con la pluralidad humana, uno que se aplica con aquellos con los que puedo llegar a consensos racionales y otro que se aplica con aquellos con los que tan solo puedo antagonizar. Passerin y Bhikhu piensan la colaboración como una interacción argumentativa entre sujetos sin tomar en cuenta que los argumentos siempre versan sobre el mundo y cómo este debe ser modificado, y piensan los conflictos agonales y los elementos expresivos de la acción sin relacionarlos con el mundo que le da sentido a dichos conflictos. En el caso de Benhabib, su modelo narrativo, el cual se centra en los modos en que las personas se interpelan estéticamente unos a otros, tampoco incluye una relación con el mundo como constitutiva de las relaciones políticas, sino que piensa las relaciones únicamente entre personas⁴¹. En lo que sigue, en cambio, mostraré cómo la preocupación por el mundo es capaz de brindarnos un concepto unitario de acción y superar la tensión interna a dicho concepto.

El mundo como elemento central de un concepto unitario de acción

En la sección anterior señalé la presencia de una tensión interna dentro del modelo de acción y el hecho que la preocupación por el mundo había sido dejada de lado dentro de la conceptualización de la acción. En esta sección, mostraré cómo es que el tomar la preocupación por el mundo como parte central de la conceptualización del concepto de acción permite superar la tensión interna de este concepto y darnos un modelo unitario de este.

Por esto, a las descripciones anteriores del concepto de acción, yo le añadiré una tercera. La acción consistirá, entonces, simultáneamente:

- (i) en comunicar o mostrar quién es uno a los espectadores,
- (ii) en relacionarme con las otras personas,
- (iii) en introducir algo nuevo en el mundo⁴², y, por lo tanto, cambiarlo.

⁴¹ Sin embargo, debemos reconocer que su concepto de modelo de acción narrativa encierra las semillas que permiten superar esta dificultad. El modelo narrativo de la acción se concentra justamente en el modo en que los agentes se afectan mutuamente, transformando la trama de relaciones humanas. En tanto la trama de relaciones humanas es un componente inmaterial del mundo, su inclusión dentro de la acción nos da las herramientas para recuperar la preocupación por el mundo como eje central de la actividad política.

⁴² Y en la historia, si es que el mundo implica mecanismos a través de los cuales se memorializa la acción.

A continuación, sostendré que las tres afirmaciones se implican mutuamente cuando son sostenidas simultáneamente. No solo es verdad que la inclusión de (iii) nos da una conceptualización de la acción más completa que los intentos anteriores, sino que además (iii) sirve como un puente comunicante entre (i) y (ii), al punto que terminan implicándose mutuamente. En este análisis, la afirmación según la cual la acción implica una preocupación por el mundo servirá como bisagra o nexo entre las otras dos. En otras palabras, el sentido en que toda acción política tiene como objeto cambios en el mundo, (y, por lo tanto, en la historia, en tanto el mundo está también compuesto por la red de relaciones humanas) nos permite comprender el modo en que mostrar la propia identidad implica siempre el afectar a los demás, y viceversa.

La relación entre mostrar quienes somos y cambiar el mundo es bidireccional. Por un lado, transformar el mundo tiene como efecto colateral hacer visible nuestra relación específica y única con el mundo, mostrando así quiénes somos. Al igual que el único modo de descubrir cuán alto uno puede saltar es saltando, el único modo de mostrar la relación que uno tiene con el mundo es relacionándose con él activamente, cambiándolo o manteniéndolo. Así, únicamente podemos revelarnos a través de la acción porque esta es la única actividad humana donde se manifiesta abiertamente nuestra posición única e irreplicable frente al mundo que habitamos.

Además, el hecho que cada persona sea distinta a las demás coincide con el hecho de que la posición que habita en el mundo no coincide con la de nadie más. Únicamente entre las personas es que la posición que una persona ocupa se puede diferenciar de la posición que ocupan todos los demás. Esto es lo que implica decir que “para todo pensamiento científico solo hay el hombre” (Arendt, 2018b, p.43). La ciencia y la filosofía se han ocupado del humano en tanto *animal laborans*, donde el animal humano tiene las mismas necesidades biológicas básicas, y en tanto *homo faber*, el cual repite las mismas actividades de producción y manejo de útiles. Ambas disciplinas se centran en lo que hace al humano un humano en general e intentan comprender la multiplicidad como variaciones de un único modelo. En cambio, la política parte de la diferencia misma que hay entre las personas, diferenciando sus posiciones en el mundo y mostrándolas en tanto se vuelven agentes.

Por otro lado, el hecho de mostrar quién somos implica introducir y revelar algo totalmente nuevo en el mundo. A través de la acción y el discurso, uno se diferencia y muestra su naturaleza, no en tanto ente sino en tanto humano. No solo se muestra el hecho de que somos únicos, sino de que somos parte del mundo y que ocupamos un lugar único en él. En este sentido, actuar es cómo nacer en el artificio humano llamado mundo por lo que acción y nacimiento están ligados entre sí irremediabilmente. Toda acción tiene un carácter de novedad que no puede compararse con nada que haya ocurrido antes. Cada nacimiento trae a alguien verdaderamente único al mundo, y la acción es la actividad humana de la cual cabe esperar lo inesperado y lo infinitamente improbable.

Puesto que la acción se da siempre frente a la pluralidad, va a afectar a los espectadores de modos que van más allá de las motivaciones particulares del actor, y necesariamente tendrá repercusiones inesperadas.

En este sentido, Trevor Tchir (2017, p.4) nos recuerda el potencial político de la revelación del agente en el mundo. Según él, el "quién" arendtiano se revela en la dinámica generada entre el sujeto individual con sus características únicas y las condiciones sociopolíticas, temporales y espaciales del mundo que lo rodea, por lo que la revelación del agente es simultáneamente la revelación del mundo desde un punto de vista determinado. Por esto, la acción tiene en sí misma un potencial crítico ya que revela puntos de vista que son diferentes, al menos parcialmente, de los discursos socialmente aceptados. Visto así, es comprensible que Arendt equipare la libertad humana con la capacidad de actuar en el mundo, ya que en la capacidad de actuar reside la posibilidad de ir en contra de los discursos hegemónicos, así como de aceptarlos.

Por su parte, la relación entre cambiar el mundo y actuar concertadamente es mejor expresada si comprendemos el hecho de que el mundo es directamente dependiente de la pluralidad. El mundo es el espacio que se da *entre los hombres y mujeres*. En ese sentido, no es el humano quien pertenece al mundo, sino *los humanos*. El espacio que se abre entre ellos está compuesto por la pluralidad de miradas que hay sobre un mismo objeto o sobre un mismo hecho. Arendt nos señala que "La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos" (2019a, p. 71). De modo que los múltiples puntos de vista no tienen ningún común denominador más allá de que todos los que observan están interesados por lo mismo.

La pluralidad humana misma está expresada en la igualdad y la distinción. Es gracias a la igualdad que los humanos son capaces de entenderse y actuar concertadamente, y es porque son distintos que se hace necesario comunicar los propios puntos de vista. Sin embargo, es importante diferenciar la comunicación instrumental de la acción y el discurso. Arendt nos dice que:

"Ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción. En todas las demás, el discurso desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio. Ciertamente es que el discurso es útil en extremo como medio de comunicación y de información, pero como tal podría reemplazarse por un lenguaje de signos" (2019a, p. 208).

Como vemos, la comunicación instrumental tiene como fin la adecuada realización de una actividad que podría haberse dado en silencio; funciona en base a medios y fines. Así, la palabra que comunica información específica en lugar de revelar la identidad del hablante es utilizada como una herramienta, y pertenece más al reino del *homo faber* que al del *zoon politikon*. En cambio, la comunicación propia de la política, o sea de la actividad mediante la cual se

transforma el mundo, es el discurso y siempre implica la mostración de la identidad. Sin la mostración de la identidad, el discurso degeneraría en mera charla o comunicación utilitaria⁴³. Además de que la mayoría de las acciones se dan mediante el discurso, la acción y el discurso están íntimamente relacionados porque ambas colaboran en el proceso de revelar al sujeto que actúa. Mientras que la acción está más relacionada con la condición de la natalidad, en tanto introduce algo único en el mundo, el discurso corresponde con el hecho de la revelación⁴⁴ y, por lo tanto, con la distinción. Lo que el discurso muestra y diferencia de todos los demás, su objeto, es la misma persona que habla.⁴⁵ Es a través del discurso que uno identifica al actor de la acción, y reconoce lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer. Y es a través del discurso que la acción se nombra a sí misma y se diferencia. De modo que, al final, hemos vuelto al principio y la identidad misma es sólo concebible a partir de la pluralidad que el mundo permite.

De los dos modelos, el de Passerin y el de Benhabib, el segundo es más fructífero en términos de reconocer el rol central que tiene el mundo en la acción política. El concepto de acción comunicativa rescata el sentido de la palabra interés en tanto la gente colabora con miras a un resultado específico, se logre o no. Pero falla en rescatar el carácter ontológico del concepto interés como el punto intermedio en la acción política. En cambio, el concepto de acción narrativa reconoce que no son solo las personas las que son afectadas por la acción, sino también la red misma de relaciones humanas donde los actores se posicionan, y, por lo tanto, el mundo y la historias que lo pueblan. Mientras que el modelo comunicativo de Passerin se centra en la cooperación racional, el modelo narrativo se concentra justamente en el modo en que las personas se han afectado unas a otras y, por lo tanto, en los cambios que han ocurrido en el mundo. De modo que Benhabib misma nos da las herramientas para solucionar la omisión de (iii).

En tanto las transformaciones de la red de asuntos humanos pueden ser narradas, Benhabib piensa el modelo narrativo de acción como la actividad

⁴³ De esto nos habla Arendt en la siguiente cita: “Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo es la fabricación para producir un objeto. Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están a favor o en contra de las demás, por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo. En estos casos, que naturalmente siempre se han dado, el discurso se convierte en «mera charla», simplemente en un medio más para alcanzar el fin, ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda; las palabras no revelan nada, el descubrimiento sólo procede del acto mismo, y esta realización, como todas las realizaciones, no puede revelar al «quién», a la única y distinta identidad del agente.” (Arendt, 2019a, p. 209)

⁴⁴ “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 mucho más estrecha que la existente entre discurso y comienzo, aunque muchos, incluso la mayoría de los actos se realizan a manera de discurso.” (Arendt, 2019a, p. 208)

⁴⁵ “En todo caso, sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto.” (Arendt, 2019a, p. 208)

mediante la cual hilamos historias (2003, p.16). Toda acción necesariamente ocurre dentro de mundo y una trama de relaciones humanas previas donde se visibilizan sus consecuencias, y estas consecuencias y las subsiguientes acciones del actor pueden ser narradas posteriormente en la forma de una historia. Así, el énfasis no está en el proceso de intercambio de razones per se, sino en el simple hecho de que afectamos y somos afectados por los demás cuando actuamos públicamente. Con este cambio, Benhabib rescata la diferencia que hay entre la mera comunicación (racional o no) y los discursos; la comunicación entre aquellos que actúan políticamente no sólo transforma el mundo a través de la realización de un interés, sino que afecta la misma trama de relaciones humanas que hay entre aquellos que actúan. De modo que la acción no sólo transforma el mundo en tanto artificio humano, sino en tanto red de hechos y palabras que se teje entre las personas. Al igual que hay una relación directa entre mostrar la identidad y cambiar el mundo, del mismo modo, cooperar con los demás a través del discurso es en sí mismo cambiar el mundo, en tanto se transforma la trama de relaciones humanas.

Además de comprender el modo en que (i) y (ii) se implican mutuamente cuando consideramos al mundo como constitutivo de la acción, la comprensión que tenemos del mundo mismo también cambia. Siguiendo el modelo narrativo que nos ofrece Benhabib, podemos comprender el mundo humano como un espacio preñado con sentido; una significación que no existiría si el humano fuera únicamente *homo faber* o *animal laborans*. Al respecto:

“Hemos visto que el animal laborans podía redimirse de su encarcelamiento en el siempre repetido ciclo del proceso de la vida, de estar para siempre sujeto a la necesidad del labor y del consumo, sólo mediante la movilización de otra capacidad humana, la de hacer, fabricar y producir del homo faber, quien como constructor de utensilios alivia el dolor y la molestia del laborar y erige también un mundo duradero. La redención de la vida que es sostenida por la labor es mundanidad, sostenida por la fabricación. Vimos además que el homo faber podía redimirse de su situación insignificante, de la <<devaluación de todos los valores >>, y de la imposibilidad de encontrar modelos válidos en un mundo determinado por la categoría de medios y fines, solo mediante las interrelacionadas facultades de la acción y del discurso, que produce historias llenas de significado de manera tan natural como la fabricación produce objetos de uso.” (Arendt, 2019a, p. 255)

Esta cita nos deja en claro que las acciones humanas son las únicas actividades de la vita activa que son capaces de tener significado mientras que la ausencia de sentido de las otras actividades humanas únicamente puede ser subsanada a través de factores externos. El animal laborans está atrapado por el ciclo infinito de labor/consumo, y únicamente escapa de él y se instala en un mundo durable a través del trabajo; y el homo faber, que está atrapado en un mundo de medios y fines donde todo es carente de valor intrínseco, se inserta en un mundo

significativo únicamente cuando el zoon politikon plaga el mundo con historias y discursos que valen la pena ser contados. Esto es así porque, mientras la vida biológica del animal laborans es un ciclo repetitivo de labor y consumo, la vida histórica del zoon politikon tiene una estructura lineal que puede ser contada a otros, donde los hechos narrados nos revelan quién es una persona y cuál es el significado del mundo para dicha persona. En otras palabras, el mundo cobra valor a partir del modo en que el humano lo habita. Del mismo modo, la historia de la humanidad, en tanto es la historia de cómo el mundo y los asuntos humanos se han modificado a lo largo del tiempo, será la recopilación de las historias de sus infinitos actores y oradores⁴⁶.

A la vez, el hecho de que solo las acciones sean capaces de tener significado corresponde con que solo estas pertenecen al espacio público. A pesar de que el trabajo se corresponde con la condición humana de la mundanidad, no es una actividad que necesariamente se de *en* el mundo. Tanto la labor como el trabajo se pueden dar en un espacio privado, y aunque se dieran a la vista de otras personas, su realización no depende de estos.⁴⁷ Un objeto fabricado, en tanto es colocado en público, puede ser observado desde múltiples puntos de vista y ser parte del mundo compartido de los hombres y mujeres, pero el proceso de fabricación de dicho objeto se puede dar (aunque no necesariamente) con independencia de estos. Así, una distinción tajante entre estas dos actividades humanas y la acción es que mientras éstas se pueden realizar en privado, aquella se da necesariamente en público, *entre* los hombres y mujeres, en el mundo compartido.

La comprensión del mundo también ocurre en virtud de nuestra relación con los demás. Arendt nos señala que: “Los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos.” (2016, p. 84). Así, el verdadero significado de una historia se revela cuando uno es capaz de ver un hecho desde distintos puntos de vista. Por ello, solo la acción tiene una relación intrínseca con el sentido y las historias. Esta imagen de la comprensión es clara en la narración homérica de la guerra de Troya, donde tanto vencedores como vencidos son dignos de ser llamados héroes, y donde la perspectiva de ambos es digna de ser narrada. Solo cuando los hechos son vistos desde distintos ángulos es que cobran realidad y pueden revelar su significado. De modo que comprender es la contracara de la acción. Mientras la acción genera resultados inesperados que pueden ser narrados en una historia, la comprensión es el modo en el cual los humanos encuentran el sentido de dicha historia. Esto se aplica tanto a historias personales de individuos como a hechos políticos. Solo se puede comprender una historia una vez esta ha terminado del mismo modo que sólo podemos comprender quién es alguien una vez este ha

⁴⁶ “Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, gran narración sin comienzo ni fin.” (Arendt, 2019a, p. 212)

⁴⁷ Aunque el trabajo se realice en público, en una comunidad de trabajadores, dicho estar juntos no constituirá algo político sino algo meramente social.

muerto. Nuestra relación con estas historias, el comprenderlas, tiene también un componente moral. Arendt nos señala que: “Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe” (1995, p.44). Y es únicamente a través de la comprensión que uno puede aceptar lo que ha ocurrido y reconciliarse con el mundo que habita. Lo crucial es que es la acción lo que dota de sentido al mundo y, simultáneamente, solo en el mundo una acción puede tener sentido, ya que solo en el mundo en tanto espacio compartido, la acción puede ser observada y comprendida desde distintos puntos de vista.

Lo que vengo queriendo sostener es que el concepto de acción, a través del cual queremos comprender el concepto de identidad, es mejor comprendido si es que le damos suficiente importancia a su compromiso con cambiar el mundo. Si bien me parece innegable que Passerin tiene razón al señalar las tensiones que hay dentro del mismo concepto, los modelos de acción expresivo y comunicativo sólo parecen irreconciliables por no darle suficiente importancia al rol que el mundo tiene en ambos. La expresión del quién individual solo puede ser comprendida a partir de la instanciación y manifestación del lugar que el actor ocupa en el mundo y en la historia, transformándolos y afectando a los que lo observan. Asimismo, la transformación del mundo, además de implicar la realización colaborativa de un fin objetivo, implica siempre la transformación de la trama de las relaciones humanas dentro de la cual se da la acción. Visto así, me parece que, si bien el concepto de acción es un concepto lleno de tensiones, sigue siendo un concepto unitario donde ninguno de sus elementos principales puede ser comprendido independientemente de los demás.

Acción, libertad y mundo

Se puede objetar que dentro de mi descripción de la acción he olvidado hablar de la libertad. Efectivamente, ni la acción ni el discurso pueden ser comprendidos sin la libertad humana la cual es su esencia. Por eso, en su texto *¿Qué es la libertad?*, Arendt señala que:

“Además, el de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política —sólo en momentos de crisis o de revolución—, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política: Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción” (2016, p. 231).

La diferenciación que Arendt hace aquí entre la libertad y otros fenómenos políticos no es en desmedro de dichos fenómenos. No es que la justicia o la igualdad no tengan un lugar importante en la política; los que actúan muchas veces lo hacen en busca de una sociedad justa e igualitaria. Sin embargo, no es verdad que toda acción política necesariamente esté motivada por estos ideales. Por ejemplo, puede haber discursos que aboguen por una sociedad aristocrática. Si bien la libertad y la justicia tienen lugares privilegiados dentro de aquello que nos motiva a hacer política, la política se puede dar sin ellas. El poder, en ese sentido, merece una mención especial, ya que la política no se puede dar donde no hay poder. Toda acción concertada, y todo caso en el cual uno mueve a los demás a la acción a través del discurso, implica un poder que se genera entre las personas. Sin embargo, el motivo de ser de la política no es el poder en sí mismo. La expresión "*raison d'être*", razón de ser, requiere cierta inspección ya que es ambigua. Cuando digo que la libertad es la *razón de ser* de la política, puedo estar diciendo dos cosas diferenciables: puedo estar diciendo que la libertad es un requisito indispensable para que la política se pueda dar, como puedo estar diciendo a que aquello que se juega en la política, aquello que trae al mundo, es la libertad. En este caso, ambas afirmaciones son verdaderas. Por un lado, sin libertad, sin la capacidad de ser un inicio y de traer algo nuevo al mundo, la política sería imposible, y por otro lado, la política consiste justamente en el ejercicio de la libertad, en tanto la política es la actividad mediante la cual las personas son inicios de nuevos procesos en el mundo.

Por supuesto, cuando Arendt señala que la libertad es la razón de ser de la política, no se está refiriendo al libre arbitrio. Todo lo contrario, ella tiene mucho cuidado de diferenciarlos adecuadamente:

“La libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad. No nos enfrentamos con el *liberum arbitrium*, una libertad de elección que juzga y decide entre dos cosas dadas, una buena y una mala, y cuya elección está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir para iniciar su puesta en práctica: «Y por eso, ya que no puedo demostrar que soy un amante, / para pasar estos bellos días cortesés, / estoy decidido a demostrar que soy un villano, / y que odio los placeres ociosos de estas jornadas.» Más bien, para seguir con Shakespeare, se trata de la libertad de Bruto: «Esto será así o moriremos por ello», es decir, 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.” (Arendt, 2016, p. 239)

Como vemos, lo crucial de la libertad es que trae algo nuevo al mundo. El libre arbitrio funciona frente a un estado de cosas conocido de antemano. Uno elige entre una acción u otra. Frente a un estado de posibilidades determinado, el agente analiza la máxima que guía su acción y, si es universalizable, actúa guiado por esta. La voluntad ofrece guía dentro de opciones previas. En cambio, la libertad de Bruto consiste en traer algo nuevo al mundo que no puede ser

conocido de antemano. Cada acción, inserta necesariamente dentro de una red de relaciones humanas, tiene a su vez una serie de efectos y reacciones que no pueden ser predichos; en este sentido, es como si aquello que nace al mundo a través de la acción tuviera su propia vida incontrolable. La acción consiste en la apertura a lo nuevo e incontrolable. En este sentido, una diferencia crucial entre libre arbitrio y libertad es justamente que el primero se da en el interior del humano mientras que la libertad se da en el mundo.

“Las experiencias de la libertad interior son derivativas, porque siempre presuponen un apartamiento del mundo, lugar en que se niega la libertad, para encontrar refugio en una interioridad a la que nadie más tiene acceso. El espacio interior en el que el yo se protege del mundo no se debe confundir con el corazón o la mente, que existen y funcionan, ambos, sólo en interrelación con el mundo. Ni el corazón ni tampoco la mente, sino la interioridad como espacio de libertad absoluta dentro del propio yo fue lo que se descubrió a fines de la Antigüedad, por obra de quienes no tenían lugar propio en el mundo y, por consiguiente, carecían de una condición mundana a la que, desde tiempos remotos hasta casi mediados del siglo XIX, todos consideraron como requisito previo para la libertad” (Arendt, 2016, p. 232).

Arendt llama a la interioridad del libre arbitrio el lugar en el que “el yo se protege del mundo”. ¿De qué se tiene que proteger? ¿Qué clase de protección es esta? Estar en el mundo, puesto que este no es solo físico sino también una red de relaciones humanas, implica siempre que uno afecta y es afectado por los demás, de modo que el completo control de la voluntad sobre uno mismo se vuelve imposible. El libre arbitrio, si bien es una experiencia legítima, existe guarecido del mundo en el cual uno a veces es afectado y movido por otros. La libertad, en cambio, es definida en términos de lo público y en relación directa con el mundo compartido con los demás. La libertad no debe ser protegida del mundo, sino que para cuidar la libertad se debe cuidar el mundo en común que la posibilita⁴⁸. Encuentro más evidencia sobre la distinción entre lo interno y lo externo referente a la libertad en la siguiente cita:

“Los derechos civiles son resultado de la liberación, pero no constituyen en absoluto la auténtica sustancia de la libertad, cuya esencia es la admisión en el ámbito público y la participación en los ámbitos públicos. Si las revoluciones hubieran tenido por objeto sólo la garantía de los derechos civiles, habría bastado con liberarse de unos regímenes que se habían excedido en el ejercicio de sus poderes y que habían menoscabado unos derechos bien arraigados” (Arendt, 2018a, p. 22).

⁴⁸ Al respecto, Arendt señala que: “Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición” (2016, p. 235).

Si bien aquí no se habla de lo interno y de lo externo explícitamente, el cuidado de los derechos termina siendo el cuidado de una dignidad humana que reside dentro de las personas. En cambio, la libertad no es equivalente a estos derechos, sino que se constituye en la participación de lo público. Los derechos y el cuidado de la dignidad no requieren de la libertad, bastaría únicamente un buen monarca que o un tirano responsable. En cambio, lo crucial de la libertad es justamente la apertura a la participación política.

Tomando en cuenta la importancia de la libertad para la acción, también podríamos decir que la acción consiste en (iv) aquella actividad en cuya realización se realiza la libertad humana. Sin embargo, he preferido no tomar esa ruta. Más bien, considero que justamente el giro crucial que realiza Arendt es definir la libertad en términos de la relación de la persona con el mundo. Como señalé, la libertad no reside en una naturaleza ni en una facultad interna, como la voluntad o el libre albedrío, sino que se juega íntegramente en la participación del individuo en el mundo compartido. Veamos las siguientes cita:

“Se consideraba que ser libre y empezar algo nuevo era lo mismo. Y obviamente, ese misterioso don humano, la capacidad de empezar algo nuevo, está relacionado con el hecho de que cada uno de nosotros ha venido al mundo como un recién llegado a través del nacimiento.” (Arendt, 2018a, p. 47)

Aquí, ser libre es la cualidad del ser humano, pero no se realiza en él. Ser libre no es como ser justo, o ser bello, cuya realización se da *en* la persona. En cambio, ser libre es empezar algo nuevo, y eso necesariamente se da en el mundo, comprendido no solo como artificio físico sino como red de relaciones humanas. La libertad aquí es comenzar un proceso, movilizar las relaciones humanas dentro de cuya red se mueven las personas. De modo que el ser libre es un modo particular de desenvolverse en el mundo, no comportándose mecánicamente, sino actuando, afectando a los demás y comenzando algo nuevo. En este sentido es que el humano es un inicio.

“El hombre no posee libertad porque con él, o mejor con su aparición en el mundo, aparece la libertad en el universo; el hombre es libre porque él mismo es un principio y fue creado una vez que el universo ya existía: «*[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.*» Con 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. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la facultad de empezar: la libertad” (Arendt, 2016, p. 263).

Lo crucial de estos inicios es que inician algo que supera al hombre o a la mujer, o que al menos no está bajo su control y que muchas veces tiene efectos más allá de sus propias vidas. Uno actúa, dándole inicio a una historia: mis actos afectan a los demás, quienes a su vez reaccionan y actúan, poniendo en movimiento algo que va más allá del actor original. La libertad propia de la acción

nos habla de un modo propiamente humano de ser en el mundo, de afectarlo creando historias. De este modo, podemos decir que ser libre es cambiar el mundo. Por ello, creo que la relación entre la acción y la libertad puede ser comprendida como parte de la relación que hay entre la acción y el mundo. En otras palabras, comprenderé la relación que hay entre la acción y la libertad como parte de iii).

En lo que sigue, profundizaré aún más en la relación que hay entre la acción y el mundo a partir del análisis de la diferencia entre *praxis* y *poiesis*, y de la metáfora por excelencia a través de la cual Arendt da cuenta del carácter de la acción: el teatro y las artes performáticas.

Praxis, poiesis y objetividad: la cualidad ontológica de las apariencias

Arendt modeló su concepto de acción en base a la distinción que hace Aristóteles entre *poiesis* y *praxis*, entre producir y actuar. La diferencia crucial entre ambos tipos de artes es que las primeras tienen un fin externo a ellas mismas mientras que las segundas escapan a la categorización entre medios y fines. Mientras que la meta de la fabricación es la creación de algo distinto de aquel que fabrica, en la *praxis* es imposible separar a aquel que actúa de la acción misma. Como señala Seyla Benhabib "The doing cannot be separated from the doer in the way in which the thing made can be from the maker; for the doer and the deed are one; the doing is the revealing of who one is" (2003, p.114). En este sentido, la acción debe ser juzgada como una realidad en sí misma, en virtud del agente que revela y no en virtud de sus resultados.

Trevor Tchir (2017, p.16) nos recuerda que, según Arendt, la metáfora privilegiada para la acción política en la tradición occidental desde Platón ha sido la metáfora de la producción (*poiesis*). Las artes productivas comienzan con la adopción de un modelo ideal que va a guiar el proceso de construcción. Pintar un cuadro, por ejemplo, es guiado por la imagen que el genio creador tiene de antemano, y su capacidad técnica reside en su habilidad de hacer que su cuadro coincida con dicha imagen. El producto es construido y juzgado a partir de dicha imagen ideal. Esta imagen implica un productor que produce un producto a partir de un modelo ideal, y quien tiene total control sobre aquello que produce durante todo el proceso de realización. Para Arendt misma, este modelo se corresponde con la actividad del *homo faber*, el humano en tanto trabajador, quien produce con vistas a un fin determinado, más no con la acción política del *zoon politikon*.

La comparación entre la política y la producción es, al menos, tan vieja como Platón, quien concebía la filosofía como la contemplación del reino de las ideas (*eidós*), las cuales funcionaban como modelos de acción y conocimiento, y la política como el ejercicio técnico de aplicar dichos modelos a la realidad terrenal. Al igual que el artesano controla el proceso de creación de su arte, Platón consideraba que el rey debía no solo determinar las actividades de la polis, sino

mantener control sobre dichas actividades a través de órdenes.⁴⁹ Así, Platón inaugura el concepto, central a la tradición política occidental, de las órdenes como herramienta central del quehacer político. Lo que le da autoridad al rey es justamente el hecho de haber superado la pluralidad humana propia del *ágora* y haber vislumbrado el orden correcto de las ideas. El rey filósofo es aquel que tiene la suficiente fuerza intelectual y de carácter para conocer el orden adecuado de las ideas y del mundo, y para dominarse a sí mismo.⁵⁰ Son estas características de autodominio y conocimiento las que legitiman sus órdenes, de modo que el rey únicamente puede ser soberano de la polis una vez logra ser soberano de sí mismo.

Trevor Tchir (2017, pp. 16-17) hace énfasis en que, para Arendt, la metáfora de la política como fabricación dota a la política de un carácter instrumental. La *poiésis* implica una lógica en la cual los procesos y cosas son considerados únicamente medios para fines posteriores, los cuales a su vez son también medios para otros fines. Así, las acciones políticas pierden peso por sí mismas y son vistas únicamente como medios para lograr el modelo ideal que el rey busca realizar. Con dicho modelo instrumental, el fin justifica los medios, de modo que la violencia propia de la identificación de la libertad con la soberanía es justificada si es que los fines de la acción política son conseguidos. Siguiendo esta metáfora, la acción del rey se relaciona con los súbditos del mismo modo que el artesano se relaciona con la naturaleza. Todo proceso de creación necesariamente implica el realizar violencia contra la naturaleza, la cual es la materia prima del artesano. Del mismo modo, el mandato del rey se impone sobre la ciudad y sus ciudadanos, con la justificación de que el rey ha logrado vislumbrar el mundo de las ideas.

⁴⁹ Sobre la comparación entre las ideas y la fabricación, Arendt dice lo siguiente: “Esta cualidad de permanencia del modelo o imagen, de estar allí antes de que comience la fabricación y de seguir después de que ésta haya acabado, sobreviviendo a todos los posibles objetos de uso a los que ayuda a dar existencia, tiene una enorme influencia en la doctrina de Platón sobre las ideas eternas. En la medida en que su enseñanza se inspiró en la palabra idea o *eidós* («aspectos» o «forma»), que empleó por vez primera en un contexto filosófico, se basaba en las experiencias de *poiésis* o fabricación, y aunque Platón usó esta teoría para expresar experiencias muy diferentes y quizá mucho más «filosóficas», nunca dejó de sacar sus ejemplos del campo de la fabricación cuando quiso demostrar la credibilidad de lo que decía. La eterna idea que gobierna sobre una multitud de cosas percederas deriva su credibilidad en la teoría platónica de la permanencia y unicidad del modelo, de acuerdo con el cual pueden hacerse muchos objetos percederos.” (Arendt, 2019a, p. 170)

⁵⁰ “El supremo criterio de aptitud para gobernar a los demás es, tanto en Platón como en la aristocrática tradición del Occidente, la capacidad para gobernarse a uno mismo. Al igual que el filósofo-rey manda en la ciudad, el alma manda en el cuerpo y la razón lo hace en las pasiones. En el propio Platón, la legitimidad de esta tiranía en todo lo que atañe al hombre, su conducta con respecto a sí mismo y a los demás, sigue estando firmemente enraizada en la equívoca significación de la palabra *archein*, que significa comenzar y gobernar.” (Arendt, 2019a, p. 246) Poder gobernarse a sí mismo es crucial para poder llevar a cabo el modelo ideal vislumbrado en la idea. La autarquía justifica la tiranía ya que solo un tirano autárquico puede llevar a cabo el modelo ideal de polis que Platón tiene en mente.

Podemos encontrar la crítica arendtiana a la identificación de la libertad con la soberanía de uno mismo en el siguiente fragmento:

“Su error básico parece radicar en la identificación de la soberanía con la libertad, que siempre se ha dado por sentada en el pensamiento tanto político como filósofo. Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra, y no, como mantiene la tradición desde Platón, debido a la limitada fuerza del hombre, que le hace depender de la ayuda de los demás. Todas las recomendaciones que la tradición ofrece para superar la condición de no-soberanía y ganar una intocable integridad de la persona humana sólo son una compensación de la intrínseca «debilidad» de la pluralidad. Sin embargo, si dichas recomendaciones se siguieran y el intento de superar las consecuencias de la pluralidad tuviera éxito, el resultado no sería tanto el soberano dominio del yo de uno como el arbitrario dominio sobre los demás, o, como en el estoicismo, el cambio del mundo real por otro imaginario donde los demás dejarían sencillamente de existir” (Arendt, 2019a, p. 254).

El problema de la identificación de la libertad con la soberanía es que, si se llevara a sus últimas consecuencias, uno solo podría ser libre si es que domina a los demás. Puesto que estar en el mundo implica no sólo la pertenencia a un artificio material, sino también a una red de asuntos humanos, vivir en el mundo implica poder ser afectado por los demás. Las acciones de uno mueven y afectan a los otros, y uno mismo es movido y afectado por los demás. Vivir en el mundo significa ser parte de historias de las que uno no tiene control. El ideal de la soberanía sobre uno mismo solo puede ser realizado en el espacio privado dentro de uno, pero es imposible en el terreno de la política. Si este ideal del completo autocontrol pudiera llevarse a la práctica, la irreductible pluralidad humana tendría que ser reducida a comportamientos predecibles y controlables. Esto queda aún más claro en la siguiente cita:

“Políticamente, esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana —es decir, si se comprende que, sean lo que sean, los hombres jamás son soberanos—, o bien a la idea de que la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad —o sea, la soberanía— de todos los demás” (Arendt, 2016, p. 259).

Nuevamente, la identificación de la libertad con la soberanía habría de culminar con el control de los demás, lo cual neutralizaría la pluralidad humana. Puesto que la libertad real es siempre iniciar algo nuevo en el mundo compartido con los

demás, reducir la pluralidad a modelos predecibles y controlables de comportamiento sería eliminar la misma libertad.

Es importante tener claros los términos de la crítica Arendtiana a la postura de Platón. Según Arendt, aunque el rey filósofo estuviera buscando una sociedad justa, y aunque los medios a través de los cuales la busque no implicaran ningún daño a los ciudadanos, aun así, se estaría comportando de un modo antipolítico, y potencialmente violento. El modelo platónico es antipolítico porque no parte de la deliberación ni de la competencia de ideas en el ágora, sino que se aplica como un modelo de actividad, y es violento en tanto su aplicación es impuesta por un órgano superior que no ha entrado en deliberación. De modo que la diferencia entre Arendt y Platón no es la diferencia entre un utilitarismo y una moral basada en la dignidad, sino entre un modelo de política donde lo crucial es la adecuación a un modelo y uno donde lo crucial es la pluralidad y el diálogo.

Otra salvedad que es importante señalar es que Arendt no rechaza el concepto de mandato en sí mismo como antipolítico. Más bien, como Patchen Markell (2006) nos recuerda, Arendt no rechaza íntegramente el rol de los mandatos dentro de la política, sino que más bien busca recuperar el nexo perdido entre mandar y comenzar. Markell parte de un debate entre teóricos políticos sobre cómo concebir la relación entre la democracia y los mandatos políticos; mientras algunos autores ven a la democracia como un sistema de gobierno, otros resaltan la importancia del carácter antigubernamental de la democracia. Por su parte, él sostiene que esta oposición parte de concebir el mandar como la capacidad de dar órdenes, y es síntoma del olvido de las connotaciones iniciales del concepto de regla (rule) en la Grecia clásica (Markell, 2006, p.2). Arendt afirma que el concepto de "mandato" (rule) como la capacidad de dar órdenes a los demás pierde una ambivalencia inicial en los verbos griegos *archein* y *pratein*⁵¹. Arendt observa que estos verbos tenían que ver, inicialmente, tanto con la capacidad de comenzar un movimiento como con la capacidad de guiar dicho movimiento.⁵² Complementariamente, el verbo *pratein* tenía que ver con completar el curso de una acción. Estos dos términos para la acción *archein-pratein* capturan el carácter de vulnerabilidad presente en cada acción; la

⁵¹ "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, <<comenzar>>, <<conducir>> y finalmente <<gobernar>>, poner algo en movimiento (que es el significado del *agere* latino)." (Arendt, 2019a, p. 207)

⁵² "A los verbos griegos *archein* («comenzar», «guiar» y finalmente «gobernar») y *pratein* («atravesar», «realizar», «acabar») corresponden los verbos latinos *agere* («poner en movimiento», «guiar») y *gerere* (cuyo significado original es «llevar»). Parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda. No sólo están las palabras interrelacionadas de manera similar, sino que también es muy similar la historia de su empleo. En ambos casos, la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión - y *gerere* —, pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en el significado, al menos en el lenguaje político. *Archein* pasó a querer decir principalmente «gobernar» y «guiar» cuando se usó de manera específica, y *agere* significó «guiar» en vez de «poner en movimiento»" (Arendt, 2019a, p. 217).

dependencia que hay entre aquel que guía la acción y aquellos que la llevan a cabo. El énfasis de Markell es que la acción política arendtiana no se opone necesariamente a la regularidad que uno encuentra en la capacidad de mandar, sino que el mandato mismo implica una apertura al mundo en tanto depende de otras personas para llevarse a cabo. Así, la distancia que hay entre el modelo de política de Arendt y de Platón⁵³ es la misma distancia que hay entre el trabajo y la acción, donde la diferencia crucial es que el trabajo tiene un carácter privado mientras que la acción tiene un carácter público. Arendt no rechaza el modelo de mandato platónico por su violencia sino porque implica un rechazo del mundo.

El concepto de comienzo, en la obra de Arendt, suele ser entendido como la ruptura contra los procesos históricos automáticos. Postulado así, pareciera que cada comienzo tiene como condición oponerse a lo socialmente establecido; la acción, al fin y al cabo, es la actividad capaz de romper con el automatismo de los procesos sociales e insertar algo nuevo en el mundo. Esto podría llevar a los intérpretes de Arendt a considerar que hay una oposición intrínseca entre la acción y la libertad, por un lado, y la regularidad y los mandatos por otro. Esta lectura es coherente con una interpretación de Arendt en la cual su proyecto filosófico consta en depurar la política de fenómenos no políticos como los mandatos, la soberanía, la violencia, los sentimientos, etc. Contra esta interpretación, Markell (2006, p.7) sostiene que inclusive las acciones más predecibles deben ser consideradas una acción si es que el agente parte de la posibilidad de actuar de forma contraria. Visto así, lo que hace mecánicos los procesos sociales no es la regularidad con la que ocurren, sino la ausencia de espacios públicos donde los ciudadanos pueden elegir si ir en contra de dichos procesos, o si elegirlos y perpetuarlos. Lo crucial de un evento histórico, entonces, no es su oposición a un estado de cosas previo, sino que sea un hecho significativo, en tanto alguien eligió dicho curso de acción y en tanto invita la respuesta de sus espectadores, independientemente de cuán probable o improbable sea dicha elección. El carácter de comienzo, entonces, radica en la

⁵³ Para Arendt, es Platón quien rompe la unidad central del concepto de acción. Ella dice que: “En teoría, la versión más breve y fundamental de ese escapar de la acción para adentrarse en el gobierno se da en el Político, donde Platón abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* («comienzo» y «actuación»), que según el pensamiento griego estaban relacionados. El problema, tal como lo vio Platón, consistía en asegurarse que el principiante seguiría siendo el dueño completo de lo que había comenzado, sin necesitar la ayuda de los demás para realizarlo. En la esfera de la acción, este dominio aislado sólo puede lograrse si los demás ya no necesitan unirse a la empresa por su propio acuerdo, con sus motivos y objetivos propios, sino que están acostumbrados a ejecutar órdenes, y si, por otra parte, el principiante que tomó la iniciativa no se permite comprometerse en la acción. De esta manera, comenzar (*archein*) y actuar (*prattein*) pueden convertirse en dos actividades diferentes por completo, y el principiante llegar a ser un gobernante (*archón* en el doble sentido de la palabra) que «no tiene que actuar (*prattein*), sino que gobierna (*archein*) sobre quienes son capaces de ejecución». En esas circunstancias, la esencia de la política es «saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves con respecto a oportunidad e inoportunidad»; la acción como tal se ha eliminado totalmente y ha pasado a ser la simple «ejecución de órdenes». Platón fue el primero en introducir la división entre, quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades completamente diferentes” (Arendt, 2019a, p. 244).

relación que hay entre aquel que actúa y su elección, y entre aquellos que observan y su reacción.

Markell sostiene que, si recuperamos este concepto de comienzo implícito en el concepto de mandato, nos percatamos que lo crucial de la democracia no es su relación específica con su capacidad de gobernar, sino la existencia de espacios públicos donde las acciones puedan efectivamente ser comienzos. Así, en esta interpretación, el proyecto filosófico de Arendt no consta de depurar a la política del concepto de mandato, sino para señalar que lo propiamente político del acto de mandar es la relación que hay entre aquel que inicia un movimiento y aquellos que lo llevan a cabo, relación que solo se puede dar en el mundo. La tesis de Markell es que Arendt usa la palabra "comienzo" (beginning) no para señalar procesos que necesariamente rompen con corrientes causales previas, sino para señalar una especie de receptividad y atención frente a los eventos mundanos. Este carácter de nacimiento implícito en la acción siempre es contextual y dependiente de la relación que hay entre aquellos que actúan. Los comienzos son comienzos *para* alguien, y *entre* las personas. En este sentido, el carácter de acción no radica únicamente en la relación que hay entre el agente y su actividad, o el agente y su contexto, sino entre el agente y aquellos que observan la acción y que responden a ella (Markell, 2006, p.10). Desde este punto de vista, la crítica a la sociedad de masas y a los gobiernos autoritarios no es que implementan cierta regularidad, sino que eliminan los espacios donde esa vulnerabilidad política, esa dependencia entre líder y seguidores, actor y espectador, es relevante.

Tomar en cuenta la crítica de Markell nos acerca una comprensión de la acción donde lo central del acto de mandar no es la razonabilidad de las acciones, sino el intercambio mismo entre aquel que manda y los mandados, en tanto unos necesitan de los otros para comenzar cualquier cosa. Concentrarnos en este carácter narrativo y estético nos permite comprender la centralidad del concepto de mundo dentro de la acción arendtiana; a través del mando, la trama de relaciones humanas misma se transforma, reconstituyendo el mundo, tanto en sus elementos físicos como en tanto red de relaciones humanas. Comprendido este modo, en su carácter político originario, el acto de mandar implica la apertura del agente frente al mundo y frente a los demás.

Abandonando la identificación platónica de la política con las artes productivas, Arendt nos sugiere que comprendamos la acción política en comparación con las artes performativas. Nos dice que:

“La cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, la implícita manifestación del agente y del orador, está tan indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar que sólo puede representarse y «reificarse» mediante una especie de repetición, la imitación o mimesis, que, según Aristóteles, prevalece en todas las artes aunque únicamente es apropiada de verdad al drama, cuyo mismo nombre (del griego *dran*, «actuar») indica que la interpretación de una obra es una imitación de actuar. Sin embargo, el elemento

imitativo no sólo se basa en el arte del actor, sino también, como señala Aristóteles, en el hacer o escribir la obra, al menos en la medida en que el drama cobra plena vida sólo cuando se interpreta en el teatro. Únicamente los actores y recitadores que re-interpretan el argumento de la obra son capaces de transmitir el pleno significado, no tanto de la historia en sí como, de los «héroes» que se revelan en ella. En términos de la tragedia griega, esto significaba que la historia y su universal significado lo revelaba el coro, que no imita y cuyos comentarios son pura poesía, mientras que las identidades intangibles de los agentes de la historia, puesto que escapan a toda generalización y por lo tanto a toda reificación, sólo pueden transmitirse mediante una imitación de su actuación. Éste es también el motivo de que el teatro sea el arte político por excelencia; sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás” (Arendt, 2019a, p.216).

Así, Arendt sostiene que actividades como la acción política, la labor de un flautista o de un actor virtuoso no se pueden juzgar a partir de su correspondencia con un modelo ideal, sino que son autotélicas, en tanto contienen su propio *telos*. Cantar, bailar o tocar un instrumento musical no dejan un producto durable una vez se haya acabado la actividad, sino que su fin radica en sí mismo. Arendt hace referencia al concepto Aristotélico de *energeia*⁵⁴, el cual hace referencia a una actividad cuyo fin no yace externo a dicha actividad, sino que radica en ella misma. Como señala Tchir "What appears in the performance is inseparable from the performance itself; the end is the virtuosity demonstrated in performing well" (2017, p. 26). Del mismo modo, en el caso de la política, esta no debe ser juzgada a partir de su correlación con un modelo externo, sino a partir de su propia naturaleza y significado.

Las artes performativas, que nos permiten librarnos de la lógica de medios y fines propia de la fabricación, y comprender el carácter de *energeia* de la acción política, también iluminan otros aspectos de la relación que hay entre la acción política y la pluralidad propia del mundo, como su dependencia de un soporte material para su aparición y su relación particular con la pluralidad. Toda performance musical o teatral requiere un espacio de aparición material que permite y constituye el modo en que los espectadores se relacionan con aquello que están observando. Del mismo modo, la política siempre está situada en un espacio de aparición físicamente determinado. En el caso de la Grecia clásica, la política sólo podía existir dentro del espacio de la *polis*, la cual no solo permitía la aparición de grandes hazañas sino también que los espectadores pudieran compartir sus puntos de vistas sobre estas⁵⁵. En este sentido, la actividad de

⁵⁴ "*Energeia* (<<realidad>>), que designa todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y que no dejan trabajo tras sí (*no par' autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación" (Arendt, 2019a, p. 231)

⁵⁵ "Se suponía que la polis multiplicaba las ocasiones de ganar «fama inmortal», es decir, de multiplicar las oportunidades para que el individuo se distinga, para que muestre con hechos y

construir las murallas griegas que separan la *polis* de la naturaleza, y la de crear las leyes que determinan quienes pueden o no participar de las actividades políticas aparecen como actividades pre-políticas, necesarias para la conformación del espacio propiamente político.⁵⁶ La metáfora del teatro ilumina el modo en que las acciones políticas siempre dependen de un espacio de aparición común a todos. Este espacio, que es nada menos que el mundo compartido, contextualiza los actos y los discursos de los agentes. La relación entre los actores y espectadores siempre está mediada por los objetos durables, los cuales le dan estabilidad a su identidad.

Por su parte, la pluralidad corresponde con el hecho de que los humanos somos iguales en un sentido en el cual todos somos simultáneamente únicos. Las artes performáticas son capaces de dar cuenta de este carácter único por el hecho de que se suelen dar frente a un grupo de espectadores. Como señala Kimberley Curtis (1999, p.33), si bien el espacio de aparición está abierto por igual a todos aquellos que desean ver, todos los espectadores ocupan espacios ligeramente diferentes entre ellos, dándoles distintas perspectivas sobre lo que ven. En un concierto de flauta, por ejemplo, cada performance (por más que se toque la misma melodía) va a ser única en sí misma e irreplicable, y todos los espectadores percibirán la obra desde su propio punto de vista, el cual no puede ser compartido con nadie más. El performance se inserta en una trama de relaciones entre la flautista y los espectadores. La realidad del performance mismo radica no en su adecuación a un modelo ideal, como en la fabricación, sino en la relación que se da entre la performance y todos los espectadores, y entre los espectadores mismos. Los espectadores comparten opiniones, actitudes y diferencias entre ellos, dotando al performance de una objetividad que nace de la pluralidad misma. Lo mismo ocurre con la acción política. El mundo en el que se da se compone de las relaciones que hay entre aquel que actúa y los que lo observan, y entre todos los espectadores entre sí, en otras palabras, entre todo aquel que tenga un punto de vista único sobre el mundo que comparten. Cuando un agente político actúa, lo hace dentro de un mundo preexistente compuesto por relaciones humanas y diversas perspectivas las cuales dotan de objetividad a la acción. Tchir (2017, p16) hace énfasis en que, en este sentido, el "quién" que se muestra a través de la acción política, y ciertas características del mundo que se muestran a través de la acción siempre se muestran de modo relacional. Aquel que actúa en el mundo, hace visible no sólo su identidad sino sus

palabras quién es en su única distinción. (...) La segunda función de la polis, de nuevo muy en relación con los azares de la acción experimentados antes de que ésta cobrara existencia, era ofrecer un remedio para la futilidad de la acción y del discurso; porque las oportunidades de que un hecho merecedor de fama no se olvidara, de que verdaderamente se convirtiera en «inmortal», no eran muy grandes." (Arendt, 2019a, p. 223)

⁵⁶ "La organización de la polis, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes —para que las siguientes generaciones no cambiaran su identidad más allá del reconocimiento—, es una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público de hombres, realidad que fuera de la polis duraría el breve momento de la ejecución y necesitaría de Homero y de «otros de su oficio» para que la presentaran a quienes no se encontraban allí." (Arendt, 2019a, p. 224)

relaciones con aquellos que lo observan y con el mundo que habita. De modo que el "quién", como el sentido de la acción, es una entidad relacional no sólo en tanto se muestra siempre en relación con un espectador, sino que aquello que se muestra también es la relación misma.

De modo que nuevamente volvemos a la dependencia de la acción respecto al mundo como espacio compartido. Solo que ahora, comprendemos que la acción sólo puede tener una existencia objetiva en tanto se da en el mundo. Para comprender esto, es importante darnos cuenta el uso particular que hace Arendt de la palabra "objetivo"; ella define brevemente la objetividad del mundo como "su carácter de objeto o cosa"⁵⁷. Aquí, Arendt juega con dos sentidos distintos. Por un lado, está su significado usual como antónimo de "subjetivo", donde que algo sea objetivo significa que cuenta con una realidad independiente del sujeto la cual debería ser reconocida por cualquiera que tenga un sano respeto por la verdad. Por otro lado, lo objetivo es aquello que tiene una existencia como objeto o cosa. Esta descripción, engañosamente simple, encierra más de lo que parece. Los objetos tienen una durabilidad y una materialidad que los hacen capaces de pertenecer al mundo, de modo que ser objetivo implica la capacidad de tener una existencia independiente en el mundo mismo. También significa que la realidad del objeto no se corresponde únicamente con un modelo interno a aquel que fabrica el objeto, sino que su realidad necesariamente corresponde con una pluralidad de puntos de vista. En un tercer sentido de la palabra, ser un objeto significa que puede ser tomado como el objeto directo de una acción, de una descripción o de un juicio, lo cual hace énfasis en que los objetos existen siempre dentro de un espacio de apariencias. De modo que el carácter objetivo de algo, y por lo tanto su carácter como poseedor de realidad, no es únicamente una cualidad ontológica, sino que implica una pertenencia a un espacio de aparición donde puede ser observado y tomado como objeto directo de acciones y descripciones; en otras palabras, implica existencia en el mundo compartido y del espacio público.

El carácter objetivo de los entes que pueblan el mundo, sean objetos, personas o acciones, es rescatado por el análisis que realiza Kimberley Curtis (1999) sobre la primacía estética del mundo, y por lo tanto de la acción política en tanto es la única actividad humana que se da en el mundo. El espacio entre los humanos no está únicamente compuesto por los puntos de vista, sino también por los objetos sobre los que se posan las miradas. Al fin y al cabo, compartir un mundo es ver y hablar de las mismas cosas, de modo que el mundo es el espacio en el cual los objetos son vistos y donde pueden mostrar su apariencia. Si bien los objetos son duraderos por sí mismos, sólo tienen una realidad "objetiva" en tanto existen *entre* las personas; esto es, en tanto su apariencia es vista por distintos individuos. Arendt nos recuerda que al igual "que una cosa tanto en el mundo de

⁵⁷ "La objetividad del mundo – su carácter de objeto o cosa – y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y estas formarían un montón de artículos no relacionados, un no mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana." (Arendt, 2019a, p. 37)

lo histórico-político como en el de lo sensible sólo es real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia" (2018b, p.121). Aquí, la realidad de las cosas, sean físicas o eventos históricos, depende directamente de su apariencia y, por lo tanto, de su carácter estético. Las cosas (y los acontecimientos, actos y demás) son reales en tanto pueden ser vistas por una multiplicidad de puntos de vista y de personas, de modo que su naturaleza se vea nutrida. Es notable que la persistencia de la realidad, su durabilidad específica que le permite alzarse fuera de nosotros y darnos la bienvenida, depende justamente de la pluralidad de miradas que se posan sobre ella. En este mismo sentido, los objetos de uso solo se vuelven verdaderamente mundanos y objetivos en tanto son sometidos a la pluralidad de puntos de vista que hay en el mundo. El hecho de que los diversos aspectos de los objetos sean revelados a partir de una multiplicidad irreconciliable de perspectivas los hace objetivos y reales.

Curtis interpreta la obra de Arendt como un intento de comprender la desconexión frente a la realidad que se da con la desaparición o neutralización del carácter estético implícito en la pluralidad. Curtis sostiene que, según Arendt, nuestra habilidad para experimentar la realidad específica de alguien o algo más, así como nuestra propia realidad, depende de nuestra capacidad de responder a la particularidad de los demás. Donde desaparece esta apertura a la pluralidad, ocurre una desconexión con el mundo. Desde este punto de vista, lo que más impactó a Arendt del juicio de Eichmann es la desconexión que tenía este frente a la realidad, y lo más chocante de los totalitarismos no es solo que fue la primera vez que se practicó un genocidio, sino que fue la primera vez que convertir la pluralidad humana en algo superfluo fue visto como un ideal político (Curtis, 1999, p. 6). Curtis sostiene que la atención a la pluralidad humana dota de cierta densidad a nuestra experiencia de lo real (1999, p.25). Y es la falta de atención a la pluralidad la que generó casos de desconexión y de banalidad como el de Eichmann. El reconocimiento de la pluralidad, más que la mera afirmación racional de la existencia de otros distintos a uno implica una experiencia estética de la presencia del otro, la cual es la base de toda relación ética.

Así, para Curtis, la metáfora de las artes performáticas nos enseña que la relación que se da entre actor o danzante, y espectadores no es una relación de intercambio de razones ni de comunicación de necesidades y deseos, sino una relación de estímulos y reacciones, de revelación y comprensión. Ella (1999, p.31) sostiene que mientras que en el teatro el actor es estimulado por las miradas del público y reacciona instintivamente a ellas, de igual modo los seres humanos tenemos una pulsión natural a hacer sentir nuestra presencia, a presentarnos frente a los demás y a ser reconocidos como individuos. La apariencia de la realidad, y por lo tanto la realidad misma, aparece y es comprendida únicamente a partir de la provocación estética que ocurre entre actores y espectadores, del mismo modo que la historia de Antígona solo existe en el intercambio estético que ocurre entre la actriz que la encarna y aquellos

que la observan desde sus butacas. De este modo, la realidad de la acción, (y la realidad del *quién* que se muestra en la acción) dependen de su aparición en público.

En esta sección he intentado perfilar ciertas características centrales de la acción política a través de la comparación que hace Arendt entre esta y las artes performáticas como el teatro o la danza. Entre las cruciales, está el hecho de que el sentido de una acción radica en su propia grandeza, y esto significa que su valor no depende de conseguir sus fines porque es una realidad en sí misma. Mientras que todo el valor del proceso de fabricación depende de la consecución de su fin, en tanto una acción es observada y narrada, tiene una realidad objetiva independiente de su fin. O sea, es lo que Aristóteles llamaba "*energeia* (<<realidad>>), que designa todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y que no dejan trabajo tras sí (*no par' autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación"⁵⁸ (Arendt, 2019a, p. 231). Así mismo, al poner en manifiesto la importancia del escenario y del público en la constitución del sentido de la actuación o el baile, la metáfora de las artes performáticas enfatiza el rol que tiene el mundo como espacio de aparición de la acción política y la pluralidad de puntos de vista a partir del cual el mundo mismo cobra objetividad y densidad existencial. De este modo, el hecho de que Héctor defienda Troya es una acción grandiosa independientemente de que lo logre o no. Es más, el hecho de que haya defendido Troya sabiendo que moriría en el intento solo aumenta la gloria de la acción, revelando la clase de persona que era Héctor, mostrando su identidad. Las acciones cambian el mundo independientemente de alcanzar sus resultados, porque, en tanto son vistas y oídas, tienen consecuencias que van más allá de los fines perseguidos por el actor. A su vez, el hecho de que el significado de una historia solo pueda ser comprendido al ser vista desde distintos puntos de vista corresponde con que una acción no necesita alcanzar un fin determinado para ser significativa. Por continuar con el ejemplo de Héctor, el significado de la guerra de Troya sólo puede ser comprendido tomando en cuenta la perspectiva de todos sus héroes, vencedores y vencidos, los que murieron en batalla y los que volvieron a casa. A lo que quiero llegar es que la identidad revelada a través de la acción no es disociable de la acción misma, y por lo tanto no es disociable ni de su espacio en el mundo ni de la pluralidad de miradas que le da sentido. También, en el esfuerzo arendtiano por recuperar unidad conceptual entre el mandar y el iniciar, se busca comprender la apertura y dependencia de aquel que manda frente al mundo.

Solución de problemas interpretativos

Para terminar el capítulo, debemos considerar que estar de acuerdo con Passerin y Benhabib y sostener que la acción no tiene un núcleo unitario puede

generar problemas interpretativos. Por ejemplo, en esta sección nos concentraremos en la interpretación que tiene George Kateb sobre la teoría política de Arendt.

Kateb, concentrándose principalmente en el carácter agonal y competitivo de la acción, señala que:

"She [Arendt] cannot guarantee that her ideal conception will be free of great immorality if realized; she does run the risk of some connection to the abhorrent. The reason is that she purges politics of too much: She is too pure in her moral and practical exclusions. She may also ignore things that should be included" (1984, p.29).

El punto de Kateb es que, al concebir la política únicamente como un enfrentamiento entre rivales políticos, la postura de Arendt termina demasiado cerca de un amoralismo. Para la autora, los criterios normativos típicamente políticos como la justicia no son criterios propios de la acción. Vemos esto cuando Arendt señala que "a diferencia de la conducta humana – que los griegos como todos los pueblos civilizados juzgaban según <<modelos morales>> [...] la acción sólo puede juzgarse por el criterio de grandeza debido a que en su naturaleza radica el abrirse paso entre lo comúnmente aceptado y alcanzar lo extraordinario, donde cualquier cosa que es verdadera en la vida común y cotidiana ya no se aplica, puesto que todo lo que existe es único y *sui generis*" (2019a, p. 231). Según Kateb, al excluir tanto, ya no disponemos de los criterios morales tradicionales para juzgar la acción política. En otras palabras, si el ideal político de Arendt se llegará a realizar, aún así, no habría nada que excluya la posibilidad de que coincida con aberraciones. En su interpretación, la acción política, si bien puede estar contingentemente atada a consideraciones morales, no lo está conceptualmente. (1984, p.30)

Encontramos también que Arendt separa la moralidad de la política al rechazar la bondad como algo extrapolítico. Ella nos dice que: "Las buenas acciones, puesto que han de olvidarse instantáneamente, jamás pueden convertirse en parte del mundo; vienen y van, sin dejar huella. Verdaderamente no son de este mundo" (Arendt, 2019a, p. 90). La razón del rechazo de Arendt no es un desprecio por la bondad ni por los comportamientos morales, sino la diferenciación entre los comportamientos y las motivaciones propias de lo privado y de lo público, entre lo propio de mi conciencia y lo propio del mundo. Lo crucial de la bondad es que su naturaleza es tan privada que uno mismo no puede ser consciente de ella.⁵⁹ Sin embargo, lo crucial de lo público es su capacidad de aparecer, al punto en que lo único que propiamente existe en el espacio público es aquello dotado de apariencia. Arendt rechaza la bondad porque no puede adquirir una apariencia sin perder su propia naturaleza.⁶⁰

⁵⁹ "La única actividad que enseñó Jesús con palabras y hechos fue la bondad, e indudablemente ésta acoge una tendencia a no ser vista ni oída." (Arendt, 2019a, p. 89)

⁶⁰ "Resulta manifiesto que en el momento en que una buena acción se hace pública y conocida, pierde su específico carácter de bondad, de ser hecha sólo en beneficio de la bondad. Cuando ésta se presenta abiertamente, deja de ser bondad, aunque pueda seguir siendo útil como

Sin embargo, este rechazo de la bondad puede ser percibido de modo aún más alarmante por autores como Kateb si tomamos en cuenta que Arendt lo toma directamente de Maquiavelo. Arendt nos dice que:

“La bondad, por lo tanto, como consistente forma de vida, no es sólo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva. Quizá nadie ha comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser bueno, quien, en un famoso párrafo, se atrevió a enseñar a los hombres «cómo no ser bueno». Resulta innecesario añadir que no dijo ni quiso decir que a los hombres se les debe enseñar a ser malos; el acto criminal, si bien por otras razones, también ha de huir de ser visto y oído por los demás. El criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria, el mismo que en la antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad. Por lo tanto, todos los métodos que lleven a «ganar más poder que gloria» son malos. La maldad que surge de lo oculto es impúdica y destruye directamente el mundo común; la bondad que surge de lo oculto y asume un papel público ya no es buena, sino corrupta en sus propios términos y llevará la corrupción a cualquier sitio que vaya” (2019a, p. 91).

Los motivos del rechazo de la bondad están claros; la bondad es algo propiamente privado que desaparece con la luz pública. En cambio, la gloria, la cual aparece aquí como la medida de las acciones políticas, es de naturaleza propia pública en tanto se juega enteramente en su apariencia. La frase “todos los métodos que lleven a «ganar más poder que gloria» son malos” es preocupante justamente porque no excluye los métodos que ganan gloria y poder simultáneamente. (Tomemos en cuenta que aquí, Arendt no está hablando de su propio concepto de poder. En esta cita, más bien, el poder aparece directamente ligado a la maldad.) Si tomamos la gloria como único criterio normativo de las acciones públicas, es comprensible que Kateb se alarme.

Para él, el problema está en que la noción política de Arendt se centra en la búsqueda de gloria existencial, pero excluye todo contenido moral. Él sostiene que:

"Arendt in her Greek thinking suggest that political action does not exist to do justice or fulfill other moral purposes. The supreme achievement of political action is existential" (1984, p.31).

Según su interpretación, el objetivo de la acción política es lograr la inmortalidad⁶¹, y la inmortalidad es tomada como el valor existencial más alto;

caridad organizada o como acto de solidaridad. Por lo tanto: «Procura que tus limosnas no sean vistas por los hombres».” (Arendt, 2019a, p. 89)

⁶¹ “Inmortalidad significa duración en el tiempo, vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo tal como se concedió, según el pensamiento griego, a la naturaleza y a los dioses del Olimpo. Ante este fondo de la siempre repetida vida de la naturaleza y de la existencia sin muerte y sin edad de los dioses, se erigen los hombres mortales, únicos mortales en un inmortal aunque no

aquello que puede dotar a la vida humana de valor. Arendt toma como modelo a los héroes griegos cuyas acciones son inmortalizadas en los relatos de los poetas, o la política agonal griega la cual es memorializada en la estructura misma de la polis. El resultado de la acción verdaderamente heroica es la inmortalidad, la cual implica que los relatos sobre las acciones del héroe se recuerdan hasta la posteridad.

Las preocupaciones de Kateb no son injustificadas, sino que, como hemos visto, nacen del hecho que Arendt no nos ayuda demasiado a esclarecer la tensión interna a su concepto de acción. Pareciera que debemos elegir entre la acción comprendida como un proyecto individual donde los espectadores deben meramente maravillarse de la gloria personal de héroes como Aquiles o Héctor, y la acción comprendida como un proyecto comunicativo entre aquel que actúa y los demás, donde los espectadores no deben solo esperar, sino también interactuar de vuelta con el actor mismo. Kateb, en su interpretación de Arendt, parece tomar en consideración únicamente el modelo agonal donde la acción consiste única y principalmente en mostrar *quién* es uno, independientemente de consideraciones por el mundo o por lo demás. Si es que, como Kateb, nos concentramos únicamente en los componentes expresivos o agonales, y descuidamos la preocupación por el mundo y, por lo tanto, por la trama de relaciones humanas que lo constituyen, es fácil llegar a una imagen de la política arendtiana similar al ideal de la supervivencia del más apto. Y creo que todos podemos notar por qué algo así es alarmante.

Una opción para solucionar el problema del presunto amoralismo arendtiano es meramente dejar de lado los componentes agonales de la acción y concentrarnos en el modelo comunicativo de la acción. Se puede sostener que la diferenciación arendtiana entre violencia y poder, o sus comentarios a favor de la importancia de los espacios políticos como espacios donde las personas pueden interactuar como iguales sirven como una teoría normativa de la política. Por ejemplo, tengo entendido que los conceptos habermasianos de racionalidad comunicativa toman inspiración de este modelo de acción en Arendt.

Si bien este enfoque es perfectamente fructífero para la teoría crítica y soluciona el problema del amoralismo, sigue enfrentándonos con el problema de tener que elegir entre un modelo u otro. Aquellos que priorizan el modelo comunicativo sobre el agonal siguen sin poder hacer mucho con la preocupación que Arendt muestra frente a la inmortalidad y la gloria existencial. Por mi parte, sostengo que podemos solucionar el problema del amoralismo si enfatizamos la preocupación por el mundo, tanto como artificio humano como red de relaciones humanas, en nuestra comprensión de la acción.

El hecho que Kateb interprete la acción únicamente como (i) hace que desdibuje el significado de la inmortalidad para la acción política. Pareciera que Kateb concibe la inmortalidad como un proyecto personal y como el único medio para

eterno universo, confrontados con las vidas inmortales de sus dioses pero no bajo la ley de un Dios eterno." (Arendt, 2019a, p. 43)

dotar la vida de valor. La inmortalidad, para Kateb, pareciera ser el antídoto frente al vacío existencial que implica la muerte. Sin embargo, al igual que el resto de la obra de Arendt, la inmortalidad tiene mucho menos que ver con la muerte que con los nacimientos. Lo políticamente relevante de la inmortalidad es que es solo a través de ella que los relatos sobre las acciones del héroe adquieren la duración de los objetos y se vuelven parte del mundo. La acción griega no aspira a la inmortalidad porque a través de ella la vida cobra valor, sino porque la inmortalidad es la condición de posibilidad de que cualquier cambio en el mundo sea duradero y, por lo tanto, parte del mundo propiamente dicho.

Veamos la siguiente cita:

“La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas -trabajo, actos y palabras- que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina»” (Arendt, 2019a, p. 44).

Es claro, en esta cita, que la grandeza de los humanos radica justamente en su posibilidad de adquirir la inmortalidad. Sus vidas individuales, en tanto seres biológicos que laboran, es tan solo un repetido ciclo infinito, mientras que sus vidas lineales cobran sentido en tanto son narrables en una historia inmortal. El énfasis de Kateb parece estar situado en la segunda parte del párrafo, en la cual el humano es capaz de demostrar ser “de naturaleza «divina».” Efectivamente, colocar el acento sobre la posibilidad del humano individual de alcanzar su propio estatus divino presenta la inmortalidad de un modo muy individualista. Yo, más bien, quiero hacer énfasis sobre la primera parte del párrafo. Aquí, los humanos no superan su propia condición mortal para encontrar su asiento entre los dioses, sino que más bien buscan la inmortalidad para encontrar “su lugar en el cosmos”. El énfasis aquí es que la producción de cosas imperecederas son aquellas que permiten al humano habitar la tierra inmortal a pesar de su propia mortalidad. Con este énfasis, podemos notar como la inmortalidad no es únicamente una motivación psicológica para los héroes griegos (motivación de la cual no podemos dudar en la obra de Arendt), sino también es una condición para poder vivir como comunidad dentro de un cosmos inmortal.

Por ello, lo que quiero sostener es que debemos comprender la inmortalidad únicamente como la durabilidad particular a la que aspiran las acciones humanas. Es el hecho de que los espacios físicos, las leyes (que para los griegos eran producto del *homo faber* más que del *zoon politikon*), las murallas de la ciudad y la arquitectura de las casas va a sobrevivir a generaciones de personas, padres e hijos, lo que asegura que va a haber un mundo al cual ingresar con el nacimiento y del cual partir con la muerte. Y también es la durabilidad lo que asegura que los futuros nacimientos y muertes van a poder ser dotados de

sentido. Es la durabilidad de los objetos del mundo lo que les permite tener relativa independencia de las personas. Y es esta independencia lo que les permite situarse *entre* los hombres y mujeres, separándolos y juntándolos simultáneamente. Así, habitar el mismo mundo significa que un mundo de cosas durables y objetivas está entre quienes lo tienen en común. Para ilustrar el modo en que los humanos están relacionados por objetos, Arendt describe la posibilidad de un mundo que ha perdido su poder para agrupar a los humanos del siguiente modo: “Esta extraña situación semeja a una sesión de espiritismo donde cierto número de personas sentado alrededor de una mesa pudiera ver de repente, por medio de algún truco mágico, cómo esta desaparece, de modo que dos personas situadas una frente a la otra ya no estuvieran separadas, aunque no relacionadas entre sí por algo tangible.” (2019a, p. 73) Sin embargo, no debemos olvidar que, aunque el humano en tanto *zoon politikon* solo pueda existir en el mundo, no debe olvidarse que el mundo es una creación humana, fabricado por las manos de los trabajadores y producto de las interacciones entre la gente. Esto significa que, en tanto artificio humano, la inmortalidad potencial del mundo depende de la mortalidad de los que lo fabrican y de la natalidad de quienes viven en él.⁶² En este sentido, el mundo debe ser renovado continuamente a través de la fabricación y de la acción para poder continuar funcionando como hogar para los humanos.

Si tomamos en serio el hecho que sólo aquello con suficiente durabilidad puede ser parte de la historia compartida y del mundo común, nos daremos cuenta de que la inmortalidad a través del relato es el único modo en que las acciones pueden volverse parte del mundo mismo, transformándolo significativamente. Ser inmortal significa tener un lugar significativo dentro de la memoria colectiva del mundo al que perteneces. Eso significa que tus acciones siguen siendo recordadas y narradas de modo que siguen proporcionando, hoy en día, coordenadas culturales que estabilizan la vida humana o ayudan a darle sentido. Rosa Parks, por ejemplo, es inmortal no solo en el sentido que sus acciones generaron cambios cruciales en las luchas por los derechos civiles de las poblaciones minoritarias en Estados Unidos, sino porque la narración de su historia sigue ayudándonos a comprender qué significa el valor, la igualdad y la dignidad.

Visto desde este ángulo, el deseo de la inmortalidad es únicamente una manifestación más del amor por el mundo que es crucial del héroe político arendtiano, tanto moderno como griego. No hay que olvidar que, para Arendt, la palabra héroe no tiene las connotaciones de valentía y fuerza que implicaría hoy en día. Más bien, ella nos señala que “el héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; en su origen, la palabra <<héroe>>, es decir, en Homero, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se

⁶² “En último término, el mundo humano es siempre el producto del *amor mundi* del hombre, un artificio humano cuya inmortalidad potencial está siempre sujeta a la mortalidad de aquellos que lo construyen y a la natalidad de aquellos que vienen para vivir en él.” (Arendt, 2015, p. 227).

hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal”.⁶³ Si es que el héroe es valiente en algún sentido, lo es en tanto tiene la valentía de participar en el espacio público, a la merced de las miradas de todos los que observan. El heroísmo consiste justamente en someterse voluntariamente a la impredecibilidad de la acción y a la fragilidad de los asuntos humanos.

Entonces, la inmortalidad no debe ser concebida como un incentivo existencial a la acción política, sino como condición de lo que significa verdaderamente actuar, donde actuar es transformar el mundo. Mientras que Kateb pensaba la inmortalidad como el deseo y motivación de los que actúan políticamente, yo sugiero que la inmortalidad debe ser comprendida como una descripción sobre la relación que hay entre las acciones presentes y los nacimientos de los que vendrán después.

De modo que, si nos tomamos la preocupación por el mundo en serio, el valor existencial presente en el carácter agonal de la acción es reconceptualizado como una relación específica entre el agente y el mundo que habita. Creo que esto soluciona las preocupaciones de Kateb de dos modos. La primera es que la preocupación por el mundo implica atención a la red de asuntos humanos, y por lo tanto implica una preocupación por los demás. Las palabras inmortalidad y heroísmo ya no denotan valores individuales que afectan únicamente al que actúa, sino que implican relaciones específicas con el mundo que el agente habita y con sus congéneres. La segunda, y creo que este es el punto de Arendt, es que la acción implica una preocupación por el mundo en sí mismo como espacio de aparición. La capacidad de aparecer es crucial en sí misma, independientemente de aquello que uno haga, ya que dicho espacio de aparición es el único antídoto a la automatización y decaimiento de toda sociedad.

Otro modo de abordar el presunto amoralismo arendtiano es teniendo en cuenta el carácter de fragilidad de los asuntos humanos, y su relación con el perdón y la promesa, siendo ambas dos acciones que tienen un eminente carácter moral.

Moralidad, fragilidad, perdón y promesa

Hablar de la “fragilidad de los asuntos humanos” significa, en primer lugar, que no podemos tener el mismo control sobre la acción que el que tenemos sobre otras actividades productivas como el trabajo. Arendt nos dice lo siguiente:

⁶³ Arendt continúa la cita del siguiente modo: “Y este valor no está necesaria o incluso primordialmente relacionado con la voluntad de sufrir las consecuencias; valor e incluso audacia se encuentran ya presentes al abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelar y exponer el propio yo. El alcance de este valor original, sin el que no sería posible la acción ni el discurso y en consecuencia, según los griegos, la libertad, no es menos grande y de hecho puede ser mayor si el «héroe» es un cobarde.” (2019a, p. 215) El héroe es valiente no porque actúe valientemente, sino porque actúa en primer lugar. El ser héroe significa que uno actúa públicamente, y por lo tanto que una historia puede ser contada sobre uno.

“La imposibilidad, como si dijéramos, de solidificar en palabras la esencia viva de la persona tal como se muestra en la fusión de acción y discurso, tiene gran relación con la esfera de asuntos humanos, donde existimos primordialmente como seres que actúan y hablan. Esto excluye en principio nuestra capacidad para manejar estos asuntos como lo hacemos con cosas cuya naturaleza se halla a nuestra disposición debido a que podemos nombrarlas” (2019a, p. 211).

Por “nombrarlas” Arendt se refiere a la capacidad que tenemos de describir con claridad la esencia intangible de las cosas. Al trabajar, la actividad es guiada por una imagen mental que le sirve de modelo, imagen que es plenamente conocida y que se puede poner en palabras a través de una definición. Por ejemplo, al construir una silla tengo claro qué es una silla y como construirla, a la vez que tengo claro qué son el tablón de madera, los clavos y el martillo, de modo que no habrá ningún evento inesperado en el proceso de fabricación. Puesto que puedo nombrar la naturaleza de los objetos, estos están a nuestra disposición, lo que significa que sé exactamente qué esperar de ellos al utilizarlos, y sé exactamente cuál será el resultado de mi actividad. En este sentido, el modo en que nos relacionamos con las cosas a través del trabajo es estable. En cambio, no podemos nombrar ni poner en palabras una descripción clara de la identidad de alguien, por lo que las acciones de las personas a nuestro alrededor no pueden ser predichas. Esto únicamente significa que no podemos “manejar” a las personas del mismo modo que sí podemos “manejar” un objeto. La acción no es, entonces, el control de reacciones predecibles en otras personas, sino más bien una apertura a una serie de posibilidades inesperadas. Aquel que actúa, cuya esencia viva no se puede describir, afecta a otras personas cuya identidad es igual de indescriptible, por lo que no podemos predecir de antemano cómo es que ellas van a ser afectadas ni a reaccionar.

Parte de la dificultad de poner en palabras la “esencia viva de la persona”, la cual no puede ser descrita pero sí captada a través de una narración de sus actos y palabras, nace del doble rol que cumple el agente dentro de su propia historia. Arendt también dice lo siguiente:

“Debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un «agente», sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos” (2019a, p. 217).

Aquel que actúa es simultáneamente un agente y un paciente de su propia historia. Si el mundo estuviera vacío y los humanos pudieran actuar sin afectar a los demás (lo cual sería una contradicción de términos), las acciones estarían totalmente bajo el control de los agentes y las historias serían idénticas a la descripción de una acción. Pero en la vida real, las historias nunca se acaban con aquel que actúa, sino que también abarcan el modo en que dichas acciones

afectaron a los demás y los movieron a reaccionar. Una historia no capta acciones individuales y desconectadas, sino que capta una cadena de acciones y reacciones que se expande ilimitadamente. Eso hace que las historias no sólo capten lo que el héroe o la heroína de la historia hicieron, sino también lo que padecieron, muchas veces en forma de las consecuencias de sus actos. Esto hace aún más complicado captar con palabras la identidad de alguien. Aun narrando su historia, esta historia no se acaba con el agente ni con su acción, sino que abarca las consecuencias ilimitadas de su accionar.

De modo que la causa de la fragilidad de los asuntos humanos es justamente la pluralidad, la cual es a la vez condición de posibilidad de que existan los asuntos humanos en primer lugar. Arendt nos dice que:

“Dichas consecuencias [de la acción] son ilimitadas debido a que la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás” (Arendt, 2019a, p. 218).

La razón por la que los asuntos humanos son frágiles, y no podemos tener el mismo control sobre ellos que el que tenemos sobre los objetos es que las acciones humanas tienen siempre consecuencias inesperadas e ilimitadas que no se pueden prever. Nuestra incapacidad de predecir las consecuencias de nuestras acciones no es una mera deficiencia lógica o de cómputo de la información. Aun con una capacidad computacional infinita, la cual seguramente podría predecir las tendencias de comportamiento masivo de las sociedades, como vemos a través de la estadística, no podríamos captar las acciones y reacciones específicas de aquellos que son afectados políticamente. Lo impredecible de las consecuencias de la acción se da porque, al igual que no podemos poner en palabras quién es el que actúa, tampoco podemos poner en palabras quién es el que reacciona, por lo que tampoco podemos tener control sobre cómo reaccionará. Esta reacción alquímica se multiplica ilimitadamente, no solo por el número ilimitado de personas que pueden ser afectadas por la acción, sino porque estas personas, a su vez, reaccionarán generando nuevas historias. Las historias, si se me permite la comparación, son como un abanico; cuando está cerrado parece una única línea con un comienzo y fin determinados, pero una vez se despliega podemos ver que se abre en una multiplicidad de direcciones, todas relacionadas con un mismo punto original. En ese sentido, toda acción abre un abanico de posibilidades y de reacciones impredecibles. Este punto, el referente a la multiplicación de consecuencias impredecibles de la acción, lo podemos encontrar con claridad en la siguiente cita:

“Su segunda importante característica [de la fragilidad humana]: su inherente falta de predicción. No es simplemente una cuestión de incapacidad para predecir todas las lógicas consecuencias de un acto particular, en cuyo caso un computador electrónico podría predecir el futuro, sino que deriva directamente de la historia que, como resultado

de la acción, comienza y se establece tan pronto como pasa el fugaz momento del acto. El problema estriba en que cualquiera que sea el carácter y contenido de la subsiguiente historia, ya sea interpretada en la vida privada o pública, ya implique a muchos o pocos actores, su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado” (Arendt, 2019a, p. 219).

Así, no podemos prevenir las consecuencias de las acciones de las personas ni como una persona va a reaccionar. Esto es así porque no podemos describir con palabras quién es uno, sino que meramente podemos captarlo a través de sus acciones. Sin embargo, la historia completa que nos revela quién es alguien solo es comprensible una vez se toman en cuenta las distintas historias nacidas de la acción. En otras palabras, para poder controlar las consecuencias de una acción tendríamos que saber quién es alguien, pero no podemos comprender quién es alguien hasta que conocemos su historia la cual implica dichas consecuencias. De modo que cuando hablamos de la fragilidad de los asuntos humanos estamos hablando de dos cosas en particular que están profundamente relacionadas: los asuntos humanos son frágiles debido a que las consecuencias de la acción son ilimitadas e impredecibles. Son ilimitadas en tanto toda acción se inserta dentro de una red de personas las cuales reaccionan y se vuelven, a su vez, agentes, creando nuevas reacciones en otras personas. Y son impredecibles ya que no podemos predecir cómo es que cada una de esas personas afectadas van a reaccionar.

Los asuntos humanos pueden ser estabilizados por las instituciones y los objetos. Arendt señala que

“Las vallas que aíslan la propiedad privada y aseguran los límites de cada familia, las fronteras territoriales que protegen y hacen posible la identidad física de un pueblo, y las leyes que protegen y hacen posible su existencia política, son de tan gran importancia para la estabilidad de los asuntos humanos precisamente porque ninguno de tales principios limitadores y protectores surge de las actividades que se dan en la propia esfera de los asuntos humanos” (Arendt, 2019a, p. 218).

En esta cita podemos ver desde otro punto de vista la relación entre los aspectos físicos del mundo y ese otro aspecto intangible del mundo compuesto por la red de relaciones humanas. Los objetos físicos, como las murallas, las leyes y los límites territoriales, dotan de cierto grado de seguridad a los asuntos humanos, señalando límites y sugiriendo campos de posibilidad a la acción política. Esta seguridad, sin embargo, no es interna ni propia de los asuntos humanos ni nace de la misma lógica de la acción humana, sino que es como si fuera un préstamo desde la esfera del trabajo. En cambio, las únicas actividades propias de la acción humana que le dan cierto grado de solidez a los asuntos humanos y remedian su fragilidad, o al menos reducen sus síntomas, son la promesa y el perdón.

El perdón y la promesa aparecen como un contrapeso a la fragilidad de los asuntos humanos y le confieren cierto grado de estabilidad. Arendt señala lo siguiente:

“La posible redención del predicamento de irreversibilidad -de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos «pecados» cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres” (2019a, p. 256).

La promesa lidia directamente con la imposibilidad de predecir las acciones humanas. A través de las promesas que nos hacemos unos a los otros, unos saben qué esperar de los demás y pueden actuar conformemente. Por supuesto, la seguridad que da es relativa, en tanto el prometer no asegura que se lleve a cabo la promesa. Y, sin embargo, nos permite asociarnos y colaborar sobre un proyecto compartido. Sin la capacidad de prometer, sin esa estabilidad que nos damos unos a los otros cuando empeñamos nuestras palabras, toda asociación o debate se volvería trivial. De nada sirve discutir o planear la implementación de un cambio, ni argumentar a favor de tal o cual decisión, si no hay esperanza alguna de que aquellos con los que se discute, planea y argumenta cumplan con aquello que prometen. El perdón, por su parte, no disminuye la fragilidad ni inseguridad de los asuntos humanos. Sin embargo, si nos ofrece la posibilidad de no ser esclavos de las consecuencias impredecibles de nuestras acciones. Cuando perdonamos, una secuencia de reacciones a una acción se detiene, y se vuelve a comenzar. Es interesante notar cómo ambas facultades, tanto el prometer como el perdonar, tienen un carácter moral crucial para la acción.

“Puesto que estas facultades corresponden a la condición humana de la pluralidad, su papel en la política establece una serie diametralmente distinta de principio-guía con respecto a los modelos «morales» inherentes a la noción platónica de gobierno. Ésta, cuya legitimidad se basa en el dominio del yo, deriva sus principios-guía - los que al mismo tiempo justifican y limitan el poder sobre los demás- de una relación establecida entre uno y uno mismo, de manera que lo bueno y malo de las relaciones con los otros está determinado por las actitudes hacia él yo de uno mismo, hasta que el conjunto de la esfera pública se ve en el recto orden entre las capacidades de mente, alma y cuerpo del hombre individual. Por otra parte, el código deducido de las facultades de perdonar y de prometer, se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, sino que, por el contrario, se basan en la presencia de los demás. Y así como el grado y maneras del gobierno del yo justifica y determina el gobierno sobre los otros -

como uno se gobierna, gobernará a los demás—, así el grado y maneras de ser perdonado y prometido determina el grado y maneras en que uno puede perdonarse o mantener promesas que sólo le incumben a él” (Arendt, 2019a, p. 257).

Aquí, el rechazo arendtiano a aplicar las categorías tradicionales de la moral a la acción política es explicada; en el fondo, es un rechazo a los “los modelos «morales» inherentes a la noción platónica de gobierno”. Como vimos, Platón ve la moralidad como la adecuación a un modelo ideal, a una idea. En este sentido se asemeja a la fabricación; al igual que uno fabrica una silla en base a un modelo que tiene en la cabeza, el gobernante diseña la ciudad en base a ideas de justicia y de belleza. El problema de este modo de ver la moral no es solo que confunde la política con el trabajo, sino que estas ideas morales en el fondo nacen de una “relación establecida entre uno y uno mismo”, y por lo tanto no nacen de la pluralidad ni corresponden a ella. La persona platónica se domina a sí misma en vistas de lograr ser justo, o sea, de encajar con la idea de justicia. Estos conceptos, entonces, son inadecuados para la acción, primordialmente, porque son externos a ella, en tanto nacen de una relación individual y no nacen de la pluralidad humana. En cambio, el perdón y la promesa se dan necesariamente entre las personas.⁶⁴ Para Arendt, el perdonarse y prometerse cosas a uno mismo es un proceso derivado de las promesas y perdones que nos dispensamos mutuamente. De modo que es erróneo decir sin más que no hay guías con peso normativo propias de la acción. Efectivamente, el perdón y la promesa nos dan modelos de acción que tienen un peso moral, el cual no nace de la relación de uno consigo mismo, sino de las relaciones que se tejen entre nosotros. La guía moral que la promesa y el perdón nos ofrecen en el campo de la acción nace de la misma pluralidad, y no es impuesta desde el exterior.

“Estos preceptos morales son los únicos que no se aplican a la acción desde el exterior, desde alguna supuestamente más elevada facultad o desde las experiencias fuera del alcance de la acción. Por el contrario, surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros la manera de actuar y de hablar, y son así como mecanismos de control contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos. Puesto que sin la acción y el discurso, sin la articulación de la natalidad, estaríamos condenados a girar para siempre en el repetido ciclo del llegar a ser, sin la facultad para deshacer lo que hemos hecho y controlar al menos parcialmente los procesos que hemos desencadenado, seríamos las víctimas de una automática necesidad con todos los signos de las leyes inexorables que, según las ciencias naturales anteriores a nuestra época, se suponía que constituían las características sobresalientes de los procesos naturales” (Arendt, 2019a, p. 264).

⁶⁴ “Por lo tanto, ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo; el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo.” (Arendt, 2019a, p. 257)

La distancia que hay entre la promesa y el perdón, por un lado, y “los modelos «morales» inherentes a la noción platónica de gobierno”, por otro, no podría ser más grande, al punto en que la promesa y el perdón parecieran existir para evitar que la acción se convirtiera en pura fabricación. Los procesos de la fabricación son mecánicos y funcionan en base a la lógica de la causa y la consecuencia. Una vez uno golpea el clavo con el martillo, no se puede evitar que el clavo penetre la madera y que la madera quede para siempre perforada. La fabricación genera un proceso mecánico donde las consecuencias se siguen inexorablemente hasta llegar a su conclusión. Si la acción estuviera sometida al mismo proceso mecánico, sería virtualmente igual trabajo en este aspecto. En cambio, la promesa nos permite controlar parcialmente nuestro futuro, sin caer en el mero automatismo, y el perdón nos permite romper el potencial automatismo de los procesos ya iniciados.

Comentarios finales del capítulo 2

El primer y principal acercamiento que Arendt tiene sobre la identidad en *La condición Humana* es señalar que esta es revelada a través de la acción y el discurso, por lo que he decidido partir de una comprensión adecuada de estos para poder llegar a una definición suficiente de la identidad dentro de la obra arendtiana. Sin embargo, el mismo concepto de acción no está exento de dificultades. Una primera dificultad es que Arendt da una gran cantidad de descripciones de la acción que no son fáciles de sostener simultáneamente⁶⁵. A partir de dichas descripciones concluí que, al menos, la acción consiste:

- (i) en mostrar la propia identidad a los espectadores, y
- (ii) en colaborar con las otras personas.

Una segunda dificultad es que el concepto de acción encierra la tensión interna de tener que dar cuenta de los modos en que los humanos lidiamos con la pluralidad que la presencia de los demás implica. La acción es, al fin y al cabo, la actividad que corresponde con el hecho de que somos los humanos, y no *el* humano, quienes compartimos el mundo. Esto significa que esta es la actividad que corresponde tanto con el hecho de que hay personas que están de acuerdo y están dispuestas a colaborar con nosotros, como con el hecho que hay personas que se nos oponen. Debido a la irreductibilidad de la pluralidad, el concepto de acción encierra tensiones internas que autores como Benhabib y Passerin han notado. Estos autores consideran que la acción encierra dos

⁶⁵ Como dije al inicio del capítulo, Arendt nos dice que: “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento” (2019, p. 207), que la acción debe “contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: <<¿quién eres tú?>>” (2019, p. 208), que “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado” (2019, p. 207), y que “la acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza” (2019, p. 216).

modelos claramente diferenciables, uno centrado en el carácter expresivo y agonal, y otro centrado en nuestra interacción con los demás, sea esta de una naturaleza argumentativa y basada en la razón, o más bien en interacción de carácter estético capaces de ser narradas en una narración. Estos dos modelos concuerdan con las dos descripciones que he dado de la acción. Efectivamente, el modelo agonal coincide con (i), y los modelos comunicativos o narrativos, a pesar de sus diferencias, coinciden con (ii).

El problema es que estos autores y los modelos de acción que nos presentan dejan de lado la relación crucial que hay entre la acción y el mundo. A partir de esta comprensión del concepto arendtiano de mundo, sostuve que, adicionalmente a (i) y a (ii), debemos sostener que la acción consiste en:

- (iii) en introducir algo nuevo en el mundo⁶⁶, y, por lo tanto, cambiarlo

He querido mostrar cómo es que la relación entre la acción y el mundo sirve como nexo entre la afirmación (i) y (ii), y, por lo tanto, entre el modelo comunicativo y agonal de la acción, al punto en que se impliquen mutuamente. Puesto de un modo algo simplificado, sostuve que (i) y (ii) se implican porque mostrar quien soy siempre implica transformar el mundo, y el mundo está compuesto siempre por relaciones con otras personas. De modo que (iii) sirve como nexo entre (i) y (ii). Notar el nexo entre (i) y (ii) nos permite superar la tensión señalada por Passerin, Bhikhu y Benhabib. La idea de diferenciar un modelo centrado en mostrar la identidad de otro centrado en relacionarse con los demás se disuelve cuando notamos que mostrar la identidad es siempre relacionarse con los demás, ya que implica un espacio de aparición mundano y espectadores que captan el sentido de la acción. Si bien ambos modelos nos sirven para captar distintos elementos de lo que implica lidiar con la pluralidad humana, en el fondo sí hay una unidad esencial al concepto arendtiano de acción. De este modo, la preocupación por el mundo es un elemento crucial para mantener una noción unitaria y orgánica de lo que significa actuar políticamente en el mundo.

Finalmente, hemos acudido a esta unidad esencial centrada en la preocupación por el mundo para solucionar potenciales problemas interpretativos causados por centrarse únicamente en un modelo, como en el caso de Kateb. Pensar la acción en función del cuidado del mundo nos permite repensar términos como “héroe” o “inmortalidad” de modo que no entren en conflicto con una imagen de la política donde tengamos que colaborar con los demás. La acción es, a fin de cuentas, acción colectiva, lo que no significa que tengamos que estar de acuerdo con aquellos con los que compartimos el mundo, sino que nuestra acción se da inmersa en una pluralidad en la cual podemos afectar a los demás. También hemos intentado dar otra respuesta a las acusaciones de amoralismo centrándonos en el perdón y la promesa como acciones con un evidente carácter

⁶⁶ Y en la historia, si es que el mundo implica mecanismos a través de los cuales se memorializa la acción.

moral. Lo interesante de estas dos acciones es que su moralidad está definida en función de cómo afecta al mundo. El carácter moral del perdonar no gira en función de si la persona a quien se perdona es digna o no de dicho perdón, ni de cómo la hace sentir el ser perdonada. Lo importante de perdonar es que evita que las personas caigamos en un automatismo determinado por las leyes de la causa y el efecto. De igual modo, lo propiamente moral de la promesa no es si se cumple o no, sino que alivia relativamente la fragilidad de los asuntos humanos y les permite a los humanos estabilizar aunque sea un poco sus proyectos conjuntos. El carácter moral tanto de perdonar como de prometer se da en función de la relación entre las personas y el mundo compartido.



Capítulo 3: La identidad como lugar en el mundo

En el capítulo 2, señalé cómo la complejidad de comprender en qué consiste la acción nace del hecho que Arendt parece sostener distintos modelos de acción que, a primera vista, no parecen ser coherentes entre sí; un modelo expresivo o agonal, donde la acción consiste mostrar la propia identidad, y en un modelo comunicativo o narrativo (dependiendo del autor al que se siga) donde el énfasis está en la clase de relaciones que la acción instaure entre las personas. Sostuve que, a pesar de dicha tensión interna, la unidad esencial del concepto de acción puede ser recuperada si se prioriza el hecho que toda acción busca realizar un cambio en el mundo, lo cual debe ser comprendido simultáneamente como estar interesado por el mundo como el afectar a aquellos frente a los que uno aparece. Si colocamos el énfasis interpretativo en el amor por el mundo, el carácter expresivo de la acción puede ser comprendido como la capacidad de hacer visibles nuevas configuraciones mundanas. Así, a través de la acción se hace posible ver nuevas soluciones a antiguos problemas o se visibilizan nuevos problemas previamente ocultos; lo importante es que toda expresión de la identidad reconfigura el mundo y nos permite verlo desde nuevos puntos de vista. En este mismo espíritu, argumenté que categorías como la inmortalidad y el heroísmo no deben ser interpretadas como la expresión de una gloria existencial individualista, sino como descripciones sobre el modo en que aquel que actúa se relaciona con el mundo al que ama. Simultáneamente, el carácter comunicativo sólo se comprende a cabalidad si el mismo acto de comunicar es comprendido como una reconfiguración de la trama de relaciones humanas.

También intenté perfilar la acción política como un arte performático, diferenciándola de las actividades productivas. La metáfora de las artes performáticas como el teatro o la música nos ayudan a comprender no sólo el carácter auto-télico de la acción, sino también su relación con un espacio de aparición donde la pluralidad se hace posible. La acción solo cobra una densidad ontológica en tanto es vista desde distintos puntos de vista. La realidad de la acción y del agente que se muestra, su objetividad y realidad mismas, depende de su aparición en un mundo frente a un grupo de espectadores, depende de afectarlos de modos que van más allá de las expectativas del agente. Solo al tomar las implicancias fenoménicas del mundo es que comprendemos que el *quién* sólo puede tener una realidad objetiva en tanto me comunico y afecto a los demás. En tanto la acción política no tiene durabilidad en sí misma ni deja productos tras de sí, en tanto es una *energeia*, depende enteramente de su aparición en el mundo compartido.

Mi meta es sugerir que, si el concepto de acción no puede ser comprendido independientemente del mundo, y si la identidad es únicamente mostrada a través de la acción, entonces el concepto de identidad tampoco puede ser comprendido independientemente del concepto de mundo. Mostrar quien es uno implica mostrar el lugar que se ocupa en el mundo, cambiándolo. En este sentido, a través de la acción, dicho lugar en el mundo adquiere una apariencia,

y por lo tanto adquiere un peso ontológico. Los puntos de vista que uno tenga respecto al mundo que habita se vuelven visibles al actuar y comprensibles al ser hilados retrospectivamente en una historia. Al poder ser observados, comprendidos y juzgados, el lugar que uno ocupa en el mundo adquiere la realidad y objetividad de aquello que es visto desde distintos puntos de vista, y al ser narrado en una historia, el lugar que uno ocupa en el mundo adquiere la durabilidad de los objetos, haciendo su aparición en el mundo mismo al que siempre perteneció. En este sentido, decir que la acción cambia el mundo no debe ser comprendido únicamente en términos de acto y consecuencia, sino en términos de nacimiento y milagro. A través de la propia acción, los puntos de vista del agente se concretan a través de una apariencia, reconfigurando el mundo mismo; como si uno naciera al mundo por primera vez.

Creo haber tenido algo de éxito en relacionar la acción con el mundo. Mi punto es que, debido a la relación intrínseca entre acción y mundo, la identidad también estará relacionada con el mundo, en tanto artefacto humano físico como en tanto red de relaciones humanas. Sin embargo, en toda la sección anterior he fallado en responder qué es la identidad. Este será mi objetivo en el presente capítulo.

Criterios para definir el concepto de identidad

Sobre la identidad, sabemos cómo y cuándo se muestra. Sabemos cuáles son las condiciones para que se pueda mostrar y cuál es su peso ontológico una vez se ha mostrado. Sabemos también de su relación con la pluralidad y que implica un espacio único en el mundo. Pero no tenemos una definición de la palabra "identidad". ¿A qué me refiero con la palabra identidad? ¿Cuál es la definición de identidad que mantiene Arendt? En el presente capítulo presentaré una respuesta que tome en cuenta el hecho de que la acción no puede comprenderse sin enfatizar su relación con el mundo.

¿Cómo determinar qué es la identidad? ¿Cómo encontrar la respuesta y, si la encontramos, cómo reconocerla? El presente capítulo estará dividido en dos secciones. En la primera, presentaré una serie de criterios que nos ayuden en nuestra búsqueda. Sea cual sea la definición de identidad que proponga, debería poder dar cuenta de cada uno de los criterios perfilados. Por supuesto, una lista más larga podría ser confeccionada. En la segunda sección, presentaré mi definición de la identidad, explicaré la definición en función a citas textuales de la obra de Arendt, y la someteré a prueba en base a los criterios sugeridos.

Antes de comenzar con los criterios, vale la pena hacer unos comentarios sobre la individualidad del humano, para perfilar mejor el objeto de nuestras reflexiones.

Muerte de la persona e individualidad

Es importante señalar que la identidad de la persona, eso que la hace única y diferenciable de los demás, es algo distinto de la persona jurídica y la persona

moral de un individuo. Esto lo sabemos porque podemos diferenciar las muertes de la persona jurídica y de la persona moral de la muerte de la individualidad personal. Es más, como lo señala Arendt en *Orígenes del Totalitarismo*, en los estados totalitarios, la muerte jurídica y moral aparecen como pasos preparatorios para la muerte de la individualidad personal. Pero todos estos términos requieren explicación. Sobre la muerte de la persona jurídica, Arendt dice lo siguiente:

“El propósito de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, que en definitiva se torna tan fuera de la ley en su propio país como los apátridas y los que carecen de un hogar. La destrucción de los derechos del hombre, la muerte en el hombre de la persona jurídica, es un prerrequisito para dominarle enteramente. Y ello se aplica no sólo a categorías especiales, tales como las de delincuentes, adversarios políticos, judíos, homosexuales, sobre quienes se realizaron los primeros experimentos, sino a cada habitante de un Estado totalitario” (2019b, p.605).

La muerte de la persona jurídica consiste en la muerte del individuo como persona legal, o sea, como persona dotada de derechos y deberes efectivos dentro de un sistema social, y que puede ser tomada como fuente auténtica de reclamos en función de dichos deberes y derechos. Aquellos que están bajo un régimen totalitario, no sólo los “enemigos” del Estado sino inclusive aquellos que lo apoyan, están desprovistos en la práctica de cualquier tipo de derecho. Aunque un ciudadano tenga derechos en la teoría, en la práctica el ciudadano no tiene a quién exigirselos sin oponerse al movimiento totalitario, lo cual lo convertiría en enemigo del Estado, y por lo tanto en alguien sin derechos. En este sentido, la misma noción de un “ciudadano totalitario” sería un sin sentido, en tanto los derechos de dicho ciudadano no serían reales. De este modo, inclusive los miembros del partido se encuentran en una situación similar a la de los apátridas. La muerte jurídica, en este sentido, ocurre cuando uno queda al margen de la ley, situación generalizada en el Estado totalitario.

El siguiente paso en la preparación del control total, el cual culmina con la muerte de la identidad, es la muerte moral de la persona. Podemos decir que esta consiste en dos aspectos: la imposibilidad de que las acciones tengan significado (la eliminación del martirio), y la imposibilidad de la deliberación moral. Arendt nos dice lo siguiente:

“El siguiente paso decisivo en la preparación de los cadáveres vivos es el asesinato de la persona moral en el hombre. Ello se realiza, en general, haciendo imposible el martirio por primera vez en la Historia: «¿Cuántas personas creen aquí todavía que una protesta ha tenido nunca una importancia histórica?» Este escepticismo es la auténtica obra maestra de las SS, su gran realización. Han corrompido toda solidaridad humana. Aquí la noche ha caído sobre el futuro. Cuando ya no quedan testigos, no puede haber testimonio. Manifestarse

cuando ya no puede ser pospuesta la muerte es un intento de dar a la muerte un significado, de actuar más allá de la propia muerte de uno. Para tener éxito, un gesto debe poseer un significado social. Aquí somos centenares de miles, todos viviendo en una absoluta soledad. Por eso es por lo que estamos sometidos a todo lo que pueda suceder»." (2019b, p.606).

Aquí, la muerte de la persona moral está entendida como la eliminación del martirio. El martirio es eliminado porque se elimina el contexto en el cual las acciones pueden volverse significativas. Lo crucial del martirio es que, a pesar de que la acción va en contra de la misma integridad personal, la acción es presenciada por los espectadores los cuales, a su vez, son movidos a la acción. Así, a la muerte se le da un significado social que va más allá de esta, y vive en los testimonios de los espectadores. En las películas hollywoodenses podemos encontrar expresiones como "fue la chispa que encendió un incendio" para referirse a los actos de los mártires. Efectivamente, el carácter de mártir no radica en el sacrificio personal sino en la capacidad de afectar a los demás. En este sentido, es la soledad y el aislamiento aquello que neutraliza los actos de los mártires y los convierte en simples suicidios. El aislamiento de los individuos es como quitarle el oxígeno a cualquier chispa, de modo que se ahogue silenciosamente. La muerte moral también está relacionada con la capacidad de la deliberación moral. Arendt dice lo siguiente:

"Este ataque contra la persona moral podía todavía haber quedado neutralizado por la conciencia del hombre que le dice que es mejor morir como víctima que vivir como burócrata de la muerte. El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las decisiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas. Cuando un hombre se enfrenta con la alternativa de traicionar y de matar así a sus amigos o de enviar a la muerte a su mujer y a sus hijos, de los que es responsable en cualquier sentido; cuando incluso el suicidio significaría la muerte inmediata de su propia familia, ¿cómo puede decidir? La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio. ¿Quién podría resolver el problema moral de la madre griega a quien los nazis permitieron decidir cuál de sus tres hijos tendría que ser muerto?" (2019b, p.607)

Así, la muerte de la persona moral consiste en la muerte del individuo como persona moral, o sea, como persona con la capacidad de tomar decisiones producto de la deliberación práctica. Los Estados totalitarios lograban esto colocando a sus víctimas en condiciones en que no se puede deliberar, y en las que mantener la propia conciencia es imposible. Un ejemplo crucial de esta trivialización de la deliberación es el modo en que los nazis enfrentaban a las autoridades judías con la obligación de elegir personas de su comunidad para ser entregadas a los campos de concentración. Los nazis les daban dos

opciones a las autoridades judías: o seleccionaban a, por ejemplo, 100 miembros de la comunidad para ser entregados a los nazis, o ellos mismos harían el proceso de selección seleccionando, por ejemplo, 300. La lógica que le queda al líder de la comunidad judía es inexpugnable: debe elegir 100, porque 100 es un número menor que 300. No hay mayor deliberación posible, y sin embargo tampoco hay respuestas correctas ni prudentes. Solo un proceso lógico que culmina no sólo con la muerte de esos 100 seleccionados, sino con la destrucción de la capacidad de las autoridades judías de poder vivir con su propia conciencia. Otro ejemplo de destrucción moral de la persona es, por ejemplo, el que podemos ver en la película *Sophie's choice*, en la cual una mujer en un campo de concentración tiene que elegir cual de sus hijos debe morir. Nuevamente, aquí la elección es compulsoria e inescapable. Sin embargo, todo proceso de deliberación moral desaparece. No hay argumentos que dar a favor de un hijo o de otro. Y tampoco hay como vivir con la decisión que uno tome.

Esto quizás quede más claro si es que diferenciamos los contextos en los cuales la deliberación se vuelve equívoca e imposible de los contextos de deliberación trágicos que, por ejemplo, podemos encontrar en la tragedia griega. Gonzalo Gamio, para quién las tragedias griegas nos educan y entrenan en el arte de deliberar, señala que “se trata[n] de conflictos que no pueden ser evadidos, y que acarrear a los agentes pérdidas y situaciones dolorosas. Al evaluar críticamente esta clase de conflictos, los agentes descubrirán progresivamente que la precariedad y la incertidumbre son elementos esenciales de cualquier comprensión rigurosa de la acción y del curso de la vida” (Gamio, 2022, p.77). ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro, si ambos implican pérdidas y situaciones dolorosas? La tragedia griega es trágica porque presenta un choque de órdenes morales de los cuales no hay una salida en la cual el agente quede impune. Antígona, por ejemplo, debe elegir entre hacerle caso a las leyes de su polis o a las leyes divinas. Ambas opciones pueden ser consideradas como algo moral o inmoral dependiendo del orden moral desde el cual se sean juzgadas. La situación es trágica para Antígona ya que ella cree en ambos órdenes morales y debe elegir qué es más importante para ella. La elección se da en base a una deliberación en la cual se esclarecen las razones para actuar de tal o cual manera, y se hace claro qué orden moral tiene mayor importancia para la heroína trágica. En el conflicto trágico, la capacidad deliberativa debe ordenar las razones prácticas y termina guiando al héroe o heroína en sus acciones libremente llevadas a cabo. En el horror nazi, por ejemplo, no hay lugar siquiera para la capacidad deliberativa, ya que no hay razones aceptables que puedan ser dadas para elegir un hijo o hija sobre otro. Las elecciones de las víctimas no se dan libremente a partir de un proceso de conocimiento propio, sino que se dan de modo inevitable a partir de una lógica externa. De modo que los nazis destruyen la persona moral al colocar a sus víctimas en contextos en que ninguna moralidad es posible, y los someten a decisiones con las cuales es imposible vivir, decisiones que ni siquiera son verdaderamente suyas sino que son impuestas externamente.

Finalmente, después de la muerte de la personas jurídica y moral, viene la muerte de la individualidad de la persona:

“La muerte de la individualidad del hombre, de la unicidad conformada en partes iguales por la Naturaleza, la voluntad y el destino, convertida en premisa tan evidente por sí misma en todas las relaciones humanas que incluso los gemelos idénticos inspiran una cierta incomodidad, crea un horror que eclipsa ampliamente el ultraje a la persona jurídico-política y a la desesperación de la persona moral. Es este horror el que da paso a las generalizaciones nihilistas que mantienen con suficiente plausibilidad que, esencialmente, todos los hombres son como bestias. En realidad, la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la «naturaleza» del hombre es solamente «humana» en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre. Tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito” (Arendt, 2019b, p.610).

La muerte de la individualidad está directamente relacionada con la identidad, en tanto es la identidad aquello que nos diferencia. Cómo podemos ver en esta cita, nuestros cuerpos, si bien son distintos entre sí (distinto sexo, color, estatura, rasgos, etc.), no son suficiente para diferenciarnos a unos de otros, o al menos no son suficiente para evitar que se nos agrupe como una especie animal donde todos tienen un comportamiento uniforme en virtud de su «naturaleza». Más bien, aquello que nos diferencia y nos muestra como diferentes es neutralizado, de modo que los humanos aparecemos meramente como especímenes de una especie común. La muerte de la individualidad es la más devastadora porque la individualidad es aquello constitutivo de todas las relaciones humanas. La destrucción de esta individualidad, además, acarrea la destrucción de la espontaneidad:

“Es más significativo que los condenados individualmente a la muerte rara vez intentaran llevarse consigo a alguno de sus ejecutores y que apenas hubiera rebeliones graves y que, incluso en el momento de la liberación, se registraran muy pocas matanzas espontáneas de hombres de las SS, porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar” (Arendt, 2019b, p.610).

La muerte de la individualidad se da en un contexto en que la acción espontánea se vuelve imposible, o al menos parece ser imposible. Con la muerte jurídica de la persona se la aísla de un contexto político el cual favorece la actuación política. En el mundo sin derechos totalitario, la entrada a cualquier espacio de aparición

se puede pagar con la vida. De modo que la muerte jurídica de la persona deja al sujeto desprovisto de un mundo. La muerte moral de la persona evita que esta tome decisiones siquiera dentro de su fuero interno. La deliberación misma, y su capacidad de elegir, se tornan superfluas. De este modo los Estados totalitarios logran que la acción y el discurso, que son los medios a través de los cuales el sujeto muestra su individualidad, se vuelvan imposibles o al menos que le parezcan superfluos a sus víctimas. De modo que matar la individualidad de la persona no es exactamente matar aquello que los hace distintos, sino el matar la posibilidad de distinguirnos a través de la acción y de comunicar dicha distinción a través del discurso.

La identidad en función de la acción

Comencemos por aquello que ya hemos visto. Dije que sabemos cómo y cuándo la identidad se muestra. Por supuesto, la identidad se muestra cuando alguien actúa. En el primer capítulo sostuve que la acción tenía tres descripciones centrales. Propuse que la acción consiste simultáneamente en:

- (i) comunicar o mostrar quién es uno a los espectadores,
- (ii) colaborar con las otras personas,
- (iii) introducir algo nuevo en el mundo (y, por lo tanto, cambiarlo).

Como vimos, las descripciones (i) y (ii) han sido tematizadas por distintos autores como modelos de acción independientes y en tensión dentro de la obra de Arendt, sugiriendo que la acción no es un concepto unitario. Tomando (i) de modo independiente, podemos señalar que la identidad es aquello que se muestra a través de la acción. Sin embargo, también hemos visto que las tensiones entre (i) y (ii) pueden ser solucionadas tomando en cuenta (iii), y que en el fondo las tres descripciones se implican mutuamente. Por ello, podemos decir también que la identidad es aquello que se muestra a través del relacionarme con otras personas, y que se muestra a través de la transformación del mundo. También vimos que, en el fondo, la colaboración, en tanto transforma la trama de relaciones humanas en la que estamos implicados, es desde ya una transformación imprevisible del mundo, y que cualquier colaboración necesariamente implica al mundo como objeto directo de dicha acción. De modo que, en realidad, podemos no solo decir que la identidad se muestra cuando me relaciono con otras personas con vistas a la transformación del mundo, sino que mostrar la identidad es lo mismo que relacionarme con otras personas en vistas a la transformación del mundo.

Dije también que sabemos cuáles son las condiciones para que se pueda mostrar y cuál es su peso ontológico una vez se ha mostrado. Vimos que la identidad no se puede nombrar con palabras, ya que se terminaría describiendo siempre *qué* es uno, en lugar de *quién* es uno. De modo que la identidad sólo se puede captar a través de la acción y de la narración de dicha acción. Puesto que el mundo está compuesto de la trama de relaciones humanas, y la acción siempre afecta dicha red, toda acción afecta a los demás de un modo que se

puede narrar a través de una historia. De modo que la identidad sólo se puede mostrar y comprender cuando la acción se da de modo público. En cierto modo, la acción sólo puede ser propiamente acción si es pública, ya que solo de ese modo puede afectar a los demás. Este carácter público de la identidad que se muestra es crucial ya que es justamente su lugar público en el mundo lo que le confiere su naturaleza objetiva. El pertenecer al mundo y ser interpretada desde distintos puntos de vista le confiere a la identidad una realidad ontológica que de otro modo no podría tener. Por esto, podemos decir que la identidad es algo que solo se puede mostrar en público, y que la identidad adquiere peso ontológico a través de las miradas de los demás.

Finalmente, debemos recordar que el mundo, en el cual el *animal laborans* realiza su vida y el cual el *homo faber* plaga de objetos sólidos, estaría vacío de significado si no fuera por las acciones del *zoon politikon* que los llenan de historias. Si la acción es capaz de darle sentido al mundo, y dicho sentido es captable a partir de historias, entonces podemos añadir que quien uno es debe ser capaz de ser comprendido a través de la narración de las acciones de uno, y que quien uno es debe ser capaz de brindar sentido al mundo.

A partir de estas consideraciones generales, podemos presentar unos cuantos criterios que nos ayuden a definir qué es la identidad. El primero, y el más general, es que la identidad está relacionada de modo intrínseco con el mundo, y el lugar que uno ocupa dentro de él. En esta descripción, ocupar un lugar dentro del mundo implica siempre tener un punto de vista único e irrepetible del mundo, ya que nadie puede ocupar el mismo lugar que otra persona, y ocupar un lugar específico dentro de una trama de relaciones humanas. Lo crucial de ocupar un lugar en el mundo no es la espacialidad específica que corresponde con dicho lugar, sino la perspectiva específica y única.

Otro punto que señalar es que la identidad de un sujeto no puede ser idéntica ni incluir a los adjetivos que se pueden predicar sobre dicho sujeto. Con esto quiero decir que la identidad no puede ser cifrada en palabras como “hombre”, “mujer”, “filósofo”, “no binario”, “alto”, “inteligente”, “pragmatista”, o cualquier otro adjetivo. Al contrario, quien uno es debe ser capaz de ser comprendido a través de las acciones que uno realiza y de la narración de estas. Si bien la identidad no puede ser descrita con adjetivos, si puede ser comprendida a través de narraciones de las acciones. Estas narraciones cuentan siempre con un sentido determinado, de modo que la manifestación de quien es uno debe ser capaz de dar sentido al mundo, de modo que quien uno es debe ser capaz de brindar sentido. Si bien las historias le dan sentido al mundo, es la manifestación de la identidad la que le da sentido a las historias y en la que radica su significado. De modo que hay una relación intrínseca entre la identidad y el sentido que el mundo tiene para aquellos que lo habitan.

Hasta ahora hemos señalado algunos criterios a partir de las consideraciones vistas en el primer capítulo. Estos son:

- La identidad está relacionada de modo intrínseco con el mundo, y el lugar que uno ocupa dentro de él.
- La identidad de un sujeto no puede ser idéntica ni incluir a los adjetivos que se pueden predicar sobre dicho sujeto.
- La identidad debe ser capaz de ser comprendida a través de la narración de las acciones de uno.
- La manifestación de la identidad debe ser capaz de dar sentido al mundo.

Si bien la meta de este capítulo es plantear que debemos concebir la acción en función de su relación con el mundo, lo hemos utilizado para dar algunas coordenadas generales y conocidas sobre la identidad. Sin embargo, considero que estos primeros criterios nos dicen más sobre *cómo* es la identidad, en lugar de brindarnos una definición de la palabra "identidad" Por ello, en la siguiente sección, veremos algunas citas más específicas que nos ayuden en nuestra empresa.

La naturaleza política de la identidad

Lo primero es diferenciar el *quién* de la mera apariencia física de la persona. Arendt nos dice que "Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia" (2019a, p. 208). De modo que nuestra identidad no tiene nada que ver con nuestro cuerpo físico. Esta afirmación no introduce un dualismo; no es una distinción entre el cuerpo y el alma, ya que el alma es incapaz de tener adquirir una apariencia. Todo lo contrario, en lugar de pensar que el rechazo del cuerpo implica alguna clase de dualismo, deberíamos pensar que implica el rechazo de toda la unidad psicosomática en conjunto. Ni alma ni cuerpo, ni las descripciones psicológicas del yo, son candidatos válidos para la identidad, justamente porque no requieren de la acción para mostrarse en público. El cuerpo siempre tiene una apariencia, no puede no tenerla, mientras que la identidad necesita la acción para poder tener una apariencia discernible. Lo cual nos lleva a considerar que, a través de la acción, algo previamente no observable se vuelve observable de un modo que puede ser narrado.

Algo más para tener en cuenta es que la identidad debe ser pensada como algo puramente político y, por lo tanto, público. Si pensáramos la identidad como algo que existe privadamente para luego ser mostrado en público, estaríamos pensando la acción como una actividad política diseñada para mostrar algo extrapolítico. Pero esto va en contra del proyecto arendtiano de recobrar la dignidad específica de lo político. Hemos descrito la acción como aquella actividad a través la cual tanto la labor del *animal laborans* como el trabajo del *homo faber* cobran sentido. Como dijimos, el *zoon politikon* puebla el mundo de historias que dan sentido no solo a la vida lineal y biográfica del individuo, sino también al mundo mismo al cual las personas pertenecen. Si definimos el *quien*

como algo extrapolítico, estaríamos invirtiendo la imagen que nos da Arendt; súbitamente el sentido del mundo dependería de algo privado y, por lo tanto, no mundano.

Además, si quién somos fuera algo extrapolítico, el contenido de la acción política residiría fuera de esta misma, de modo que no sería propiamente una *energeia*. Señalar que la acción es una *energeia* no solo implica que su valor reside en sí misma, sino que no es separable conceptualmente de su contenido. Aquí la diferenciación entre discurso y mera comunicación se vuelve útil nuevamente. Nuevamente vuelvo a esta cita: “Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo es la fabricación para producir un objeto. Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están a favor o en contra de las demás, por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo. En estos casos, que naturalmente siempre se han dado, el discurso se convierte en «mera charla», simplemente en un medio más para alcanzar el fin” (Arendt, 2019a, p. 209). Aquí, nuevamente podemos notar la estructura de medios y fines presente en la «mera charla», la cual obedece a una comunicación estratégica y no a un discurso. En la comunicación, aquel que comunica tiene una necesidad previa al acto comunicativo y todo su valor gira alrededor de la claridad con la que dicha necesidad es transferida al oyente. El mensaje se puede diferenciar con claridad del acto mismo de comunicar, ya que existe previamente en la mente del oyente. El discurso, en tanto *energeia*, es idéntico a su propio contenido y no se puede separar de él. El discurso siempre se nombra a sí mismo, señala cuál es su contenido en el mundo.

Pareciera que estas consideraciones van en direcciones opuestas; por un lado, quién somos es algo que inicialmente no es propiamente visible y cuya apariencia se hace discernible y se revela cuando el agente actúa, y, por otro lado, quien somos pertenece necesariamente al espacio de lo público y, por lo tanto, al espacio de las cosas con apariencia. En el fondo no hay contradicción. Lo único que estoy sosteniendo es que el *quién* no debe ser algo extra mundano ni extrapolítico, independientemente de si es observable o no.⁶⁷

Casi al comienzo del capítulo 5 de *La Condición Humana*, en el segundo párrafo del capítulo para ser exactos, Arendt diferencia la capacidad de distinguirse de los humanos de la “curiosa calidad de alteritas que posee todo lo que es y, en la filosofía medieval, una de las cuatro características básicas y universales del ser, trascendentes a toda cualidad particular”.⁶⁸ La alteridad corresponde con el

⁶⁷ Sin embargo, estas consideraciones podrían implicar que mi identidad no tiene verdaderamente una realidad hasta que uno actúa. Pero esto lo veremos más adelante, por ahora basta tener en cuenta esta doble exigencia.

⁶⁸ Sobre la alteridad, Arendt también dice lo siguiente: “La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad, la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones, por la que somos incapaces de decir que algo es sin distinguirlo de alguna otra cosa. La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda

hecho de que el ente A, en tanto no es el ente B, no puede ser igual al ente B y debe diferenciarse de éste de algún modo. Esta es la razón por la que cada definición debe implicar no sólo el género sino también la diferencia específica. Arendt también diferencia la alteridad de las variaciones que se presentan en los entes orgánicos. La idea es que, en el nivel más abstracto de la alteridad, tan solo podemos decir que este ente no es aquel. En cambio, dentro de los seres orgánicos que pertenecen a una misma clase, podemos identificar características puntuales que los diferencian unos de otros en un nivel que va más allá del lógico. De modo que la alteridad es la diferenciación a nivel de entes, mientras que la distinción es la diferenciación a nivel del ser orgánico. En cambio, el ser humano es el único que puede “expresar esta distinción y distinguirse, y solo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 2019a, p. 206). Por todo esto, podemos decir que el quién del cual habla Arendt, aquello que hace a alguien único de un modo que trasciende tanto la alteridad como la diferenciación biológica, no es una categoría metafísica, sino que tiene que ver con aquello que el sujeto es capaz de comunicar, y quien somos debe ser capaz de dar cuenta de los modos en que somos distintos e iguales a los demás. Mostrar quien somos, al fin y al cabo, es el acto de comunicar dicha igualdad y diferencia intrínseca.

De modo que, a los primeros cuatro criterios que señalamos, debemos añadirles estos:

- Quién somos debe ser diferente de la mera apariencia física de la persona.
- A través de la acción, algo previamente no observable se vuelve observable de un modo que puede ser narrado.
- Quién somos debe ser pensado como algo enteramente político y, por lo tanto, público.
- Quién somos tiene que ver con aquello que somos capaces de comunicar.
- Quién somos debe dar cuenta de nuestra igualdad y distinción respecto a los demás.
-

La identidad en función de su estructura temporal

Aún falta considerar un aspecto crucial de la identidad que nos permitirá proveer una definición adecuada de esta; nos falta hablar la temporalidad específica de la identidad que se revela en la acción política. Comenzaremos con las posturas de Patchen Markell y Andrew Schaap. Ambos autores se inspiran en la

la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie”. (Arendt, 2019a, p. 206).

diferenciación que realiza Arendt entre "quién" y "qué"⁶⁹ para realizar críticas contra el modelo de identidad que está presente en la teoría del reconocimiento, especialmente en la obra de Charles Taylor. Estas críticas les sirven para enfatizar la temporalidad específica de la identidad que ellos identifican en la obra de Arendt.

Markell (2003, p.12) sostiene que el concepto de reconocimiento presentado por Taylor implica un anhelo implícito por la soberanía sobre uno mismo, la cual esconde un miedo a las condiciones básicas de nuestra vida en este planeta, como la pluralidad y la fragilidad. El anhelo por la soberanía es el ideal de tener total control sobre uno mismo y sobre la identidad propia. Típicamente, este anhelo ha sido relacionado con la elección; uno es soberano en tanto tiene herramientas para determinar con total autoridad las acciones propias y repeler las interferencias externas. La soberanía implícita en el reconocimiento, en cambio, no es un anhelo por una voluntad soberana, sino por un autoconocimiento soberano; es el anhelo de tener conocimiento absoluto sobre quién es uno mismo, y en ese sentido, de no ser alterado por la multiplicidad de miradas y de puntos de vista que se posan sobre uno. Esta soberanía cognitiva espera tener alguna clase de acceso privilegiado a la propia identidad.

Markell intenta explicar este punto en términos de temporalidad. El ideal de una voluntad soberana, al afirmar que uno tiene total control sobre las propias acciones, busca negar las condiciones temporales que suministra el pasado para afirmar que el futuro únicamente depende de uno mismo. En cambio, el anhelo por la soberanía cognitiva busca afirmar el pasado para determinar el presente y el futuro. En el anhelo del reconocimiento, la historia pasada es comprendida como sets de identidades en forma de antecedentes y afiliaciones contextuales (étnicas, de género, etc.). Markell (2003, p.14) argumenta que estos antecedentes son presentados como un set de hechos que precede y gobierna nuestra acción. La idea es que primero tengo que ser algo antes de ser reconocido como tal. Si bien construyó mi comprensión de lo que significa ser peruano (o hombre, o latinoamericano, etc.) en un diálogo con los demás, el hecho de mi peruanidad precede mi acción y está asociada directamente a quién soy yo⁷⁰. En otras palabras, el problema del reconocimiento es que exige que se reconozca a las personas en tanto algo que ellas *ya son de antemano*.

En cambio, en la filosofía de Arendt, según Markell, la identidad es algo que se forma a través de la acción y sobre lo que uno no tiene control ni un acceso cognitivo privilegiado. En lugar de tratar la identidad como hechos antecedentes

⁶⁹ Podemos encontrar esta diferenciación en la siguiente cita: "La manifestación de quién es el que habla y quién el agente, aunque resulte visible, retiene una curiosa intangibilidad que desconcierta todos los esfuerzos encaminados a una expresión verbal inequívoca. En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o «carácter» en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa." (Arendt, 2019a, p. 210)

a la acción, Arendt concibe la identidad como el resultado de las acciones y los discursos. Los actos no solo revelan la identidad del agente, sino que la traen a la existencia. O más bien, la palabra "revelar" implica este traer al mundo. Así, la identidad no existe previamente a la acción, sino que se constituye en un espacio de aparición. Hay que recordar que la acción que revela la identidad tiene resultados impredecibles en el mundo, ya que afecta a personas y situaciones que no están bajo el control de aquel que actúa. De esto se siguen unas cuantas reflexiones. La primera es que nadie está en control de su propia identidad, en tanto nadie puede controlar el resultado de las acciones que lleva a cabo. Esta conclusión se opone diametralmente al ideal de soberanía concentrado en la voluntad y en la elección. Y la segunda, y probablemente esta es la más importante para el punto que Markell quiere realizar, es que el conocimiento completo de la propia identidad es imposible. Como sabemos, el significado de la acción siempre depende de los espectadores que observan la acción y la narran de modo significativo. Eso significa que uno nunca puede terminar de conocerse a sí mismo, y menos a través de un inventario de características precedentes de índole étnica, sexual, etc. Así, la noción de acción y de identidad que propone Arendt funciona como un antídoto contra el anhelo de tener un conocimiento perfecto sobre uno mismo, justamente porque parte del reconocimiento de la pluralidad y la fragilidad de la cual el anhelo por la soberanía busca escapar.

En el fondo, la postura de Markell no es totalmente nueva. El verdadero problema nace de la reificación de la identidad, problema que ya ha sido notado en otros contextos por autoras feministas como Iris Marion Young (2000) y Nancy Fraser (2006). Estas autoras señalan que pensar la pertenencia a comunidades políticas en términos de identidades fijas e incambiables puede resultar en generar e invisibilizar violencia y jerarquías intragrupalas. Del mismo modo, el reconocimiento sólo tomaría la forma de la soberanía si es que las identidades reconocidas han sido reificadas. Una posible solución a estos problemas es la que sugiere Young; concebir a los grupos sociales no como identidades fijas sino como posicionamientos sociales estructurales que determinan la vulnerabilidad y oportunidades que tienen determinadas poblaciones. De ese modo podemos diferenciar la posición estructural (definida en base a posibilidades y vulnerabilidad) que uno/a ocupa en la sociedad de quién uno es. Independientemente de si esta sugerencia convence o no a Markell, lo verdaderamente original de su postura es señalar que el anhelo por la soberanía puede darse en una versión cognitiva y no únicamente en relación con la propia voluntad, y relacionar la reificación identitaria con dicho anhelo de soberanía cognitiva. De ese modo, las críticas arendtianas a la soberanía son extendidas también al modo en que podemos concebir o no nuestra propia identidad en los discursos políticos contemporáneos. La crítica arendtiana no es únicamente que la reificación puede y suele desembocar en nuevos modos de injusticia, sino que nace de un deseo imposible de realizar de escapar de la pluralidad. En cambio, la identidad que se revela en la acción en lugar de antecederla aparece como un antídoto frente a tal reificación.

De modo similar, Andrew Schaap (2005) también critica a Taylor al identificar una tendencia reificante de identidades en su propuesta las cuales limitan su potencial político. El interés de Schaap es realizar una teoría de la reconciliación política. Dentro de tal contexto, el que los miembros de comunidades políticas enfrentadas interactúen entre ellos únicamente en tanto representantes de las comunidades a las que pertenecen precedentemente nos da una imagen de la reconciliación donde todo lo que se puede esperar es a lo máximo tolerancia o reconocimiento, como proponen Locke y Taylor respectivamente. Ambas propuestas fallan en lograr generar el proyecto de una nueva comunidad unificada; Locke nos deja con comunidades que se toleran mutuamente sin integrarse en ningún diálogo significativo, y Taylor nos presenta dos comunidades diferenciadas de antemano las cuales dialogan en busca del reconocimiento mutuo, pero sin ser capaces de conformar una nueva comunidad conjunta (Schaap, 2005, p.47 - 49).

Para Schaap, la noción performativa de la identidad presentada por Arendt nos da fundamentos para una teoría de la reconciliación que supere tanto a la propuesta de Locke como a la de Taylor. Su mayor atractivo es que no presupone identidades fijas a partir de las cuales se realiza la acción política, sino que señala la posibilidad de la creación de un nuevo nosotros en tanto coparticipes del espacio público. En la figura que nos brinda Arendt, los agentes políticos no necesitan identificarse a sí mismos en tanto *esto* o *aquello*, en tanto miembro de tal comunidad política o aquella, sino que, más bien, tal identificación es vista como un peligro para Arendt. En cambio, es la interacción entre iguales la que genera el espacio público propicio no solo para la reconciliación, sino para la amistad cívica. Es en tanto partícipes de la misma conversación que aparece un nuevo "nosotros" (Schaap, 2005, p.4-5). De este modo, la reconciliación no necesita que la interacción entre miembros previamente opuestos tenga como meta la convergencia de opiniones, sino una apertura hacia los otros (Schaap, 2005, p.4). Esta apertura hacia los demás nuevamente solo puede comprenderse verdaderamente si abandonamos la idea de que "los otros" pueden ser definidos en base a un set de características predefinidas étnica o grupalmente. La apertura hacia los otros no es apertura hacia otros grupos definidos identitariamente, sino la apertura hacia personas que son capaces de exceder, a través de la acción, cualquier reificación identitaria. La apertura hacia los demás arendtiana implica que los demás se constituyen a sí mismos a partir de la acción.

Si bien tanto Schaap como Markell tienen grandes críticas en contra de la identidad concebida de un modo reificante, como un set de cualidades específicas o como la pertenencia a una comunidad, no es por ellas por lo que los traigo a colación. Ambos se enfrentan a la reificación identitaria y buscan proponer una noción de identidad más fluida. Sin embargo, quiero hacer énfasis en lo que nos enseñan sobre la estructura temporal de la identidad. La identidad, como la concibe Arendt, no puede ser comprendida en base a categorías precedentes a la acción y al discurso, sino que se constituye dentro de esta. Por lo tanto, la temporalidad específica de la acción no puede nunca ser el pasado.

Junto a ellos, Jerome Kohn hace énfasis en que la acción política únicamente puede ser comprendida a partir del presente.

Kohn (2000, p113) sostiene que la prioridad de la política solo puede ser comprendida si es que se comprende su temporalidad particular. La política, y por ello la acción humana, sólo puede existir en el presente - ese espacio intermedio entre el pasado y el futuro- y por ello no debe ser comprendida a partir de consideraciones precedentes ni posteriores. Aquello específico de la política no radica en su capacidad de producir un efecto ni de acomodarse a consideraciones precedentes a la acción, donde ambos criterios se encuentran en el futuro y en el pasado correspondientemente, sino en la práctica actual de la acción política misma, en tanto *energeia*, la cual Arendt define en su carácter agonal y plural.

Así, el concepto de libertad en Arendt se diferencia de otras concepciones de libertad en tanto no hay una relación directa con lo precedente. Típicamente, la libertad es concebida como la capacidad de romper una cadena causal precedente y de actuar a partir de uno mismo, de modo que la libertad es concebida directamente en relación con la voluntad. Kohn (2000, p.117) que para Arendt, en cambio, los humanos no nacen libres, sino que nacen *para* ser libres, lo cual significa que sus acciones, llenas de impredecibilidad y vulnerabilidad, son capaces de ser hiladas en historias y narradas. En Arendt la libertad no es definida en base a lo improbable o inevitable que es una acción, sino en base a la relación que tiene aquel que actúa con su propia acción. Lo central de la libertad no es lo improbable o probable que fue la acción, sino el hecho de que se da en un espacio público donde la acción se vuelve relevante y no rutinaria tanto para aquel que actúa como para los demás.

Las reflexiones de Kohn nos obligan a pensar la identidad en virtud únicamente al presente, en tanto la revelación de *quién* del agente se da únicamente en tanto la acción se está realizando. La política es, en última instancia, la actualización de "la dimensión temporal más elusiva - el presente cómo más que la memoria del pasado y más que la anticipación del futuro" (Kohn, 2000, p114). Vista así, la labor del historiador no es describir historias pasadas para descubrir su valor histórico, sino narrar historias y reactualizarlas en el presente para poderlas espiar nuevamente y comprenderlas. Una mera descripción necesariamente describe a los personajes o a los hechos como esto o aquello (as *such and such*); yo puedo decir que lo que ocurrió con las Torres gemelas el once de septiembre del 2001 fue terrible, pero esta descripción es incapaz de captar qué ocurrió. Una narración de los hechos, en cambio, puede traer a la luz aquello que fue espeluznante y su significado. La identidad y el significado de los hechos narrados sólo pueden ser comprendidos a través de una mirada paradójica que es a la vez presente y retrospectiva. Narrar algo, al fin y al cabo, es revivir a los muertos.

Sin embargo, la discusión sobre la estructura temporal de la revelación de la identidad en la acción no está exenta de controversia. Seyla Benhabib sostiene que los distintos modelos de acción presentes en el concepto de acción

presuponen modelos de temporalidad distintos. Benhabib (2003, p. 126) sostiene que el modelo agonal está centrado en la expresión y comunicación de un yo interno antecedente a través de un proceso de revelación, mientras que el modelo narrativo está centrado en la narración de nuevas historias en las cuales el yo solo puede ser captado retrospectivamente. Así, el modelo agonal presupone una esencia antecedente a la acción la cual es comunicada a través de esta, un yo que se instancia y se vuelve visible, mientras que el modelo narrativo propone que la identidad del actor es algo que se constituye a partir de la acción misma, que solo existe durante y después de la acción, en tanto ésta forma parte de una narración retrospectiva. El primer modelo, en este sentido, tiene la lógica del descubrimiento, mientras que el segundo tiene la lógica de la creación.

Sin negar la tensión interna presente al concepto de acción, creo que en este caso su análisis va demasiado lejos, al punto de quebrar la unidad esencial de la acción política, si es que nos tomamos al pie de la letra la idea de que hay dos modelos de acción diferenciados. En este caso, la diferenciación que realiza Benhabib entre las estructuras temporales de ambos modelos de acción parte de la diferencia que hay entre revelar y construir. Es innegable que cuando Arendt habla de la acción en contextos griegos, habla de la revelación del quién. Benhabib parece estar tomando la revelación como el mostrar algo que existía previamente a dicho proceso de revelación. Sin embargo, puesto que la acción misma cambia el mundo, y la identidad depende del lugar que uno mismo habita en el mundo, sería imposible que la identidad revelada a partir de la acción sea la misma existente antes de la acción. Más bien, considero que debemos leer la expresión "revelar" en el mismo sentido que nacer; aquello que nace no necesita existir antes en el mundo para actuar en él, sino que su acción es su misma entrada al mundo. Del mismo modo, la acción revela aquello mismo que inicia.

Sin embargo, los comentarios de Benhabib nos plantean un problema interesante. ¿Cuál es la relación entre la identidad revelada en la acción y las circunstancias previas a la acción, las circunstancias que hicieron que la acción sea relevante en primer lugar? O, en otras palabras, ¿cómo podemos narrar la historia del héroe sin narrar primero cómo era el mundo en que el héroe existía, o sea, sin conocer su lugar dentro de la red de asuntos humanos y de dentro de la historia?

Típicamente, las acciones humanas comprendidas a través de narraciones cobran un sentido estable y compatible intersubjetivamente a la luz de un horizonte interpretativo provisto por la tradición histórica. Es frente a la tradición que las acciones cobran sentido, no porque la reproduzcan, sino porque todo quiebre solo puede ser comprendido a partir de aquello con lo que se quiebra. En este sentido, la ruptura con la tradición presente en hechos como la Revolución Francesa es únicamente inteligible en contraste con lo que vino antes; si bien se ha generado una revolución, no se ha perdido la continuidad histórica. Los eventos marcados por el Holocausto, en cambio, implican, para Arendt, una ruptura en la continuidad histórica. El nuevo presente no puede ser comprendido de modo lineal a partir de una comprensión del pasado, de modo

que los eventos presentes se nos muestran de modo difuso y fraccionario, y los recuentos del pasado parecen haber perdido su capacidad de guiarnos. Es en este contexto que Arendt encuentra en la figura del narrador de historia de Walter Benjamin el modelo de actividad teórica adecuado para el presente (Benhabib, 2003. p95). En lugar de acercarse a la tradición como algo estable, el narrador de historias busca identificar pedazos fraccionarios del pasado que tengan cierto poder explicativo, con intención de iluminar aspectos del presente que de otro modo hubieran quedado ocultos. En lugar de generar un horizonte interpretativo cohesivo, la labor del narrador de historias busca hacer inteligibles nuevos y diferentes puntos de vista que iluminen distintos elementos del presente. En ese sentido, la labor fenomenológica del teórico, como la concebía Heidegger, rescata significados originales dentro de una tradición pensada como algo relativamente unitario y estable, mientras que la labor del narrador, como la pensaba Walter Benjamin, abraza la multiplicidad de puntos de vista frente a la fragmentariedad del presente.

En esta actividad de comprender nuestro presente a la luz del pasado, sea en forma de tradición o de fragmentos, se juegan elementos centrales para la comprensión de nuestra propia identidad. Para Arendt, el sentido de las propias acciones, y por lo tanto de la identidad, es siempre comprendido a la luz de un trasfondo histórico determinado. Como señala Benhabib "to be without a sense of the past is to lose one's self, one's identity, for who we are is revealed in the narratives we tell of ourselves and of our world shared with others. Narrativity is constitutive of identity" (2003. P92). Las narrativas que construimos para comprendernos a nosotros mismos y los demás no pueden ser creadas en un lenguaje solipsista, únicamente comprensible para el sujeto atómico, sino que deben hiladas de un modo inteligible para los demás, para así poder ser comprendidas y contrastadas con los puntos de vista de aquellos con quien compartimos el mundo. En ese sentido, la narración siempre parte de un mundo común al que pertenecemos. Todo esto significa que la estructura narrativa de la identidad humana se da a través de un proceso de reintegración y reinterpretación del pasado a partir del presente, y que dicha actividad de reinterpretación es una condición ontológica crucial del ser humano. Es inevitable y necesario para nosotros situarnos en relación con un pasado que dote de sentido a quien somos. Si bien la identidad nunca puede ser comprendida en términos de *qué* somos, la narración sobre el *quién* sólo puede ser inteligible frente a un horizonte histórico concreto. Así, el presente sólo puede ser dotado de sentido a partir de una comprensión del pasado.

Nos encontramos con un problema importante. Hasta ahora, de la mano de Kohn, Markell y Schaap, hemos hecho énfasis en que la identidad Arendtiana necesariamente tiene una temporalidad presente. Esto significa que la identidad se constituye en el mismo acto de revelarse, en el *ahora* de la acción y del discurso. Sin embargo, tenemos el problema de cómo se relaciona dicha identidad con el mundo precedente a la acción. La acción no es inteligible sin un mundo dentro del cual se ubica, y dicha configuración del mundo siempre es precedente a la acción, al punto que muchas veces la motiva. ¿Cómo podemos

sostener simultáneamente el carácter presente de la acción, y por lo tanto de la identidad, y a la vez su relación intrínseca con el mundo? James Tully nos ayuda a comprender cómo la acción implica, pero simultáneamente supera las condiciones de las que parte.

De modo muy interesante, James Tully (2008) comprende la identidad arendtiana a partir de una comparación entre la política y los juegos. Para él, Arendt fue la primera teórica en señalar las características de la práctica política que funcionan como un juego, como el carácter agonal e intersubjetivo de la política, y en colocarlas en el centro de su reflexión. El estudio de la política ya no se centra en las instituciones políticas ni en la teoría que las justifica, sino en la descripción de la actividad política misma (2008, p. 135). El analizar la política como un juego, a partir de la actividad misma, nos permite comprender cómo ciertos elementos de la actividad política son únicamente significativos en tanto la actividad se realiza; específicamente, su carácter de *energeia*.

El comprender la identidad a partir de la metáfora del juego nos permite comprender la delicada interacción que hay entre la actividad realizada y la identidad. Cuando actuamos políticamente, y mostramos nuestro yo, estamos adoptando una identidad *en tanto* actores políticos (Tully. 2008 p. 136). Nuestra identidad es coextensiva con nuestra acción política, a la vez que producto de esta. El ser un actor político, o el tener una identidad en primer lugar no son categorías precedentes a la acción, no son un *qué* (*what*), ya que son categorías que no tienen significado fuera de la acción política misma. Esto es igual que un niño que usa un palo como una espada y juega a ser un caballero; él será un caballero únicamente mientras juegue. La metáfora parece inexacta, ya que el ser un caballero es un *qué*. Sin embargo, la identidad de ese caballero, *quién* es ese caballero al cual el niño está jugando a ser, sólo será comprensible a través de la actividad lúdica.

Simultáneamente, es la actividad juego-político y las identidades adoptadas dentro de esta las que sostienen el campo (*field of action*) o el espacio público donde el juego se da. Esta comparación nos permite comprender que el mundo tampoco es precedente a los humanos que lo habitan, sino que los sostiene a la vez que es sostenido por su actividad. Los objetos durables son tan solo mundo en tanto son dotados de significado a través de la práctica de la política entendida como acto y palabra, en el mismo sentido en que dos palos son un arco de fútbol únicamente a través de dicha práctica deportiva.

La comparación también ilumina la relación que hay entre las reglas, donde estas son las condiciones del juego, y la acción política en la obra arendtiana. Si bien jugar un juego implica seguir ciertas reglas, no se resume a eso; un jugador de fútbol debe anotar goles, pero el modo en que lo hace, la práctica misma no se reduce meramente a intentar anotar goles. Del mismo modo, actuar políticamente necesariamente implica ajustarse a condiciones, pero no es únicamente esto, justamente porque dichas condiciones no tienen significado alguno fuera de la acción política, del mismo modo que un arco de fútbol no tiene significado alguno si lo separamos de la actividad deportiva. Al igual que en los

juegos (aunque menos en los juegos profesionales que en los casuales), la actividad política misma puede versar sobre las reglas a la que se supedita, cambiándolas en lugar de solo seguirlas ciegamente. Para Tully, el carácter milagroso de la acción arendtiana radica justamente en esta capacidad de cambiar las mismas reglas de la práctica que uno realiza (2008 p. 139). Esta capacidad milagrosa depende íntegramente del carácter intersubjetivo del juego, ya que es en tanto los participantes debaten y dialogan que sus decisiones son capaces de ir más allá de las reglas que posibilitan el diálogo en primer lugar.

Efectivamente, lo específico de la acción es que necesariamente parte de circunstancias que son constitutivas de la acción misma, pero que necesariamente son superadas por esta. Markell sostiene que "what Arendt calls the latent self is not an identity, real or illusory: instead, it is action's point of departure, the constellation of circumstances, events, and forces to which each new act is a response" (Markell, 2006, p10). El énfasis de esta interpretación está en cómo la acción excede y revela simultáneamente las circunstancias de las que parte la acción. En este sentido, la acción siempre parte del mundo y depende de él, pero a la vez lo excede, transformándolo a la vez que revelándose. En la interpretación de Markell, el mundo y *self* aparecen ligados irrevocablemente; el mundo es condición de posibilidad, interés y contenido de la acción, y a la vez la acción solo es un inicio en tanto invita a la reacción de los espectadores. Al decir que el *self* no es real, quiere señalar que aquello que es revelado siempre excede a sus circunstancias, y al decir que no es ilusorio, quiere señalar que estas circunstancias tampoco pueden ser abandonadas a la hora de comprender el *self*.

De modo que la acción política siempre se da en una temporalidad presente que parte de circunstancias específicas que son superadas en el instante mismo de la acción. Mostrar quién es uno es simultáneamente mostrar el lugar que uno ocupa en el mundo y a la vez que cambiarlo. Por ello, la acción muestra las coordenadas culturales y mundanas a las cuales uno pertenece, a la vez que las transforma y supera. En este sentido, el quien siempre pertenece al presente y nunca es captado con adjetivos. Las historias son capaces de mostrar (más no describir) quien es uno justamente por su estructura temporal progresiva; nos permite ver los cambios en el mundo y en la posición que el héroe ocupa en él.

En base a estas reflexiones sobre la temporalidad, podemos presentar los siguientes criterios íntimamente relacionados:

- La identidad tiene una temporalidad presente, y nunca pasada.⁷¹
- La identidad es revelada a partir de las condiciones precedentes a la acción, pero las supera en la propia revelación.

⁷¹ Esto significa que si bien parte de condiciones precedentes, tanto mi posición dentro del mundo en sus aspectos físicos como mi posición dentro de la red de relaciones humanas, nunca es idéntica a dichas condiciones.

- La identidad implica mostrar el lugar que uno ocupa en el mundo a la vez que lo transforma.

Lista final de criterios

Hemos postulado una serie de criterios que nos servirán para determinar lo adecuado de una definición de identidad. La lista completa, o que al menos apunta a serla, de dichos criterios son los siguientes:

- a) La identidad está relacionada de modo intrínseco con el mundo, y el lugar que uno ocupa dentro de él.
- b) La identidad implica mostrar el lugar que uno ocupa en el mundo a la vez que lo transforma.
- c) La identidad de un sujeto no puede ser idéntica ni incluir a los adjetivos que se pueden predicar sobre dicho sujeto.
- d) La identidad tiene una temporalidad presente, y nunca pasada.
- e) La identidad es revelada a partir de las condiciones precedentes a la acción, pero las supera en la propia revelación.
- f) La identidad debe ser capaz de ser comprendida a través de la narración de las acciones de uno.
- g) La manifestación de la identidad debe ser capaz de dar sentido al mundo, de modo que quien uno es debe ser capaz de brindar sentido.
- h) Quién somos debe ser diferente de la mera apariencia física de la persona.
- i) A través de la acción, algo previamente no observable se vuelve observable de un modo que puede ser narrado.
- j) Quién somos debe ser pensado como algo enteramente político y, por lo tanto, público.
- k) Quien somos tiene que ver con aquello que somos capaces de comunicar.
- l) Quien somos debe dar cuenta de nuestra igualdad y distinción respecto a los demás.

En la práctica, muchos de estos criterios se implican mutuamente y la satisfacción de uno llevará inevitablemente a la satisfacción del otro. Por ello, he ordenado los criterios de modo que su exposición sea lo más clara posible.

La identidad en función del mundo

Definición de la identidad como la posición que ocupó en el mundo en el mundo

En el primer capítulo y segundo capítulo argumenté que la acción es mejor comprendida si se la aborda a partir del concepto de mundo. En lo que va del

presente capítulo, he utilizado lo visto en los primeros capítulos, así como unas cuantas consideraciones más para formular criterios para determinar qué es la identidad. Mi objetivo no es señalar cómo es la identidad; no es señalar que la identidad es algo que se construye narrativamente, ni que no es algo estático, ni que se muestra a través de la acción, por más importantes e interesantes que son estos puntos. Más bien, el objetivo del presente texto en su totalidad es encontrar una definición de la palabra identidad que nos permita dar cuenta del modo en que esta funciona dentro de la obra de Arendt, cosa que por fin estamos en condiciones de hacer. En base a los criterios presentados en la sección anterior, mi propuesta (mi tesis, valdría la pena decir) es que la identidad es la posición que ocupo en el mundo.

El concepto de la posición que ocupo en el mundo lo encontré en la siguiente cita (mis cursivas):

“La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables *perspectivas y aspectos* en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es la lugar de reunión de todos, quienes están presentes *ocupan diferentes posiciones* en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la *posición* de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una *posición* diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la *posición* de uno con sus acompañantes, aspectos y perspectivas. Cabe que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, pero ese «mundo» familiar nunca puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de *aspectos* presentada por un objeto a una multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de *aspectos* y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana” (Arendt, 2019a, p. 77).

He enfatizado las veces que Arendt habla de las posiciones que ocupamos, y los aspectos y perspectivas que ocupan dichas posiciones. Estos tres conceptos, las *posiciones que ocupamos en el mundo*, la *perspectiva* que tenemos y los *aspectos* que pueden verse desde dicha perspectiva, no son conceptos que tengan un gran lugar en *La Condición Humana*, en la cual, hasta donde yo he podido encontrar, solo son mencionados unas tres veces más⁷². Sin embargo,

⁷² Dichos fragmentos son los siguientes:

“Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de *posición* y la resultante variedad de *perspectivas*, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza

sostengo que son conceptos cruciales. Comparemos la cita anterior con la siguiente: “La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos” (Arendt, 2019a, p. 71). En esta segunda cita, la realidad del mundo es asegurada por la presencia de otras personas “que ven lo que vemos y oyen lo que oímos.” En la primera cita, en cambio, lo que asegura la realidad de la esfera pública es la presencia de “perspectivas y aspectos”, los cuales son derivados de un espacio específico en el mundo. Ha habido un cambio sutil pero importante; el rol que suelen tener las personas es reemplazado, en esta cita, no por las personas en su integridad sino por la posición que ocupan, lo que significa que las cualidades centrales que tienen los humanos en la estabilización de la realidad nacen específicamente del lugar que ocupan en el mundo, con sus respectivas perspectivas. Esto es así porque la posición que ocupamos determina la perspectiva, tanto física como interpretativa, de los objetos, y es debido a esta pluralidad de puntos de vista de donde nace la densidad ontológica propia del mundo común. También es importante señalar que es en virtud de este lugar que ocupamos que los humanos son simultáneamente unidos y separados por los objetos del mundo. Los objetos nos unen en tanto los observamos, y nos separan en tanto los observamos desde distintos puntos de vista. Es en este sentido que nuestra igualdad y distinción se deriva también de la posición que ocupamos. Mi punto, el cual desarrollaré a lo largo de todo el capítulo, es que no hay nada que podemos decir de la identidad que no podemos decir, o que no se explique a partir de la posición que ocupamos en el mundo y en la trama de relaciones humanas con la perspectiva que implican.

Para comprender esta definición de identidad sería bueno que comprendamos dos términos que Arendt utiliza indistintamente: la posición que ocupamos en el mundo y nuestra perspectiva. Efectivamente, Arendt habla indiferenciadamente de ambos. Esto es porque, en la práctica, se dan siempre de modo simultáneo y se implican. El espacio que ocupamos en el mundo implica y determina la perspectiva que tenemos, y la perspectiva no es comprensible sin un lugar en el mundo. Sin embargo, si bien ambas metáforas van de la mano, podemos utilizarlas dependiendo de qué aspecto de nuestro modo de habitar el mundo pretendemos enfatizar. Podemos hablar del espacio que ocupamos para enfatizar el modo en que habitamos el mundo, mientras que hablamos de la

común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana.” (Arendt, 2019a, p. 77)

“Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan Diferentes *posiciones* en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la *posición* de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una *posición* diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la *posición* de uno con sus acompañantes *aspectos* y *perspectivas*.” (Arendt, 2019a, p. 66)

“Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto.” (Arendt, 2019a, p. 66)

perspectiva para enfatizar el modo en que percibimos e interpretamos el mundo circundante. En ese sentido podríamos decir que “la posición que ocupamos en el mundo” es una metáfora que enfatiza lo espacial mientras que “nuestra perspectiva” es una metáfora de naturaleza perceptiva. Así, si bien, en realidad ambas expresiones refieren a lo mismo, y son intercambiables en ese sentido, nos revelan elementos específicos de nuestro modo específico de habitar el mundo compartido, por lo que vale la pena una diferenciación, si bien es meramente explicativa.

El espacio que ocupamos en el mundo es nuestra relación específica con el mundo compartido. Cada persona ocupa un espacio en el mundo que no puede ser compartido por los demás, al menos no al mismo tiempo ni del mismo modo.⁷³ De modo que cada uno de nosotros habita un espacio el cual no puede ser ocupado por nadie más ni se puede repetir en ningún otro lugar. En este sentido, la posición que ocupamos es siempre diferente a todos los demás, pero es igual a todos los demás en tanto todos tenemos uno. Este lugar es, también, intransferible, ya que, aunque uno cediera un lugar específico en el mundo a alguien más, del mismo modo que yo puedo ceder la silla en la que estoy sentado, la posición que ocupo actualmente no puede sino estar ocupada por mí. La posición que ocupo en el mundo nunca es más grande ni más pequeña que el espacio contenido dentro de las capas exteriores de mi piel y mi cabello. Si bien el espacio que ocupo en el mundo no es equivalente a mi cuerpo físico, la materialidad de mi cuerpo es condición para poder formar parte del mundo en primer lugar y tener un lugar en él. Por supuesto, este espacio siempre está en constante cambio porque tanto las personas como el mundo están siempre en constante cambio. Aunque un sujeto se quedara estático, el mundo a su alrededor cambiaría cambiando la constitución la posición que ocupa.

Este espacio único, intransferible, irreplicable, e incompatible implica una perspectiva que es también única, intransferible, irreplicable, e incompatible. Mientras que el espacio ocupado en el mundo está en función de la relación entre uno y el espacio que cabe bajo la planta de los pies, o sea, el espacio que uno habita, la perspectiva está en función de lo que uno puede observar, y del modo en que lo puede observar. La perspectiva determina qué está al alcance de nuestra mirada, nuestro horizonte visual e interpretativo; con esto quiero decir que la perspectiva determina qué puedo ver, desde qué ángulo veo las cosas que veo, qué aspectos de esas cosas veo y cómo es que las veo. Sin embargo, hay más. Hasta ahora hemos pensado en la perspectiva en tanto es una metáfora perceptiva en términos físicos, pero debemos también recordar que el mundo no está únicamente compuesto por objetos físicos que pueden ser vistos con los ojos, sino también de redes de relaciones humanas que dotan de significado a los objetos. La posición que ocupo en el mundo no es solo un espacio físico, sino también es un espacio dentro de una trama de relaciones humanas el cual tampoco puede ser duplicado, ni transferido, por lo que es único. Ocupar una posición específica dentro de esta red de relaciones significa que

⁷³ “El puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la *posición* de dos objetos” (Arendt, 2019a, p. 66)

dichas redes humanas de significación configuran la posición que ocupó. En tanto la perspectiva que tiene una parte siempre de la posición que uno ocupa en el mundo, dicha perspectiva siempre estará condicionada por la posición que ocupa dentro de la trama de relaciones humanas de significación. En otras palabras, mi perspectiva parte siempre de redes de significación específicas, de valores y modos de interpretar, de relaciones intersubjetivas, de la pluralidad que es parte de nuestra condición humana, de criterios estéticos y de narrativas que uno ha escuchado o de las que participa. En otras palabras, la perspectiva determina el modo en que un actor ve e interpreta el mundo antes de actuar en él. Si bien es verdad que un agente toma siempre como objeto directo de su acción el mundo, el modo en que lo percibe e interpreta depende desde la perspectiva que tenga de él. Por supuesto, a la vez que el espacio que ocupamos está sujeto a constante cambio, nuestra perspectiva también lo está.

Sin embargo, la noción de perspectiva no puede ser comprendida en su totalidad si pensamos al actor político únicamente en términos puramente de acción. Descrita de este modo, pareciera que la perspectiva es meramente un horizonte hermenéutico a partir del cual el agente político interpreta el mundo y realiza una acción y se expresa a sí mismo. Si bien esto es crucial, también es necesario pensar la importancia de la perspectiva de aquellos que no actúan, o no han actuado aún, los cuales son muchos/as. Si tomamos en cuenta a los sujetos que ocupan un espacio en el mundo, no en tanto actores sino en tanto receptores e intérpretes de la acción, la perspectiva determina cómo es que cada uno de ellos puede ser afectado, y cómo es que cada uno de ellos interpreta el modo en que es afectado. Puesto que la perspectiva determina lo que uno puede ver, la perspectiva determina qué cosas pueden afectar a uno estéticamente, moviéndolo a la acción política a través del ejemplo, como en el caso de Rosa Parks, o disgustándolo al punto de la denuncia pública, como en el caso de expresidente Merino. No sólo determina qué cosas pueden afectarme, sino cómo es que me afectan y el modo en que son interpretadas. Mi lugar en el mundo, y la perspectiva que conlleva, determinan que vea a Rosa Parks cómo a un ejemplo de igualdad e inclusión, o cómo a una subversiva que atenta contra el status quo.

Si bien estos conceptos, las posiciones que ocupamos en el mundo y la perspectiva que tenemos, no tienen un gran lugar dentro de la *Condición Humana*, sí hay un importante tratamiento de conceptos similares en otro de sus libros. En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt presenta el concepto de “punto de vista”, el cual está directamente relacionado con lo que Arendt llama un “modo de pensar extensivo” o el pensar con una “mentalidad amplia”. Revisemos estos términos.

El modo de pensar extensivo es un modo de pensamiento ampliado en el que se toma en cuenta a los demás. Arendt señala lo siguiente:

“Se puede «ampliar» el propio pensamiento para tomar en consideración las ideas de los demás. El «modo de pensar extensivo» desempeña un papel crucial en la *Crítica del juicio*. «Se realiza

comparando [nuestro] juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndo[nos] en el lugar de cualquier otro.» La facultad que permite esto se llama imaginación.” (2009, p. 84)

El modo de pensar extensivo es aquel que toma en consideración sus ideas. El espectador, a la hora de realizar un juicio, toma en cuenta los de los demás. Por supuesto, saber realmente los juicios de los demás sin que ellos los expresen es imposible, ya que nadie puede leer mentes. Y es aún más imposible el ocupar realmente el lugar de los demás, ya que aunque pudiéramos hacerlo, únicamente ocuparíamos su lugar como nosotros lo haríamos y nunca como ellos. Por ello, el modo de pensar extensivo no es el ocupar realmente el lugar de los demás, ni conocer realmente sus ideas, sino más bien el tomar en cuenta la representación de las ideas posibles de los demás a través del uso de la imaginación. Cuando nos ponemos en el lugar de otro, ¿a qué se refiere Arendt con la palabra “lugar”?

“Aceptar lo que sucede en las mentes de los otros, cuyo «punto de vista» (es decir, el lugar en el que se encuentran, las condiciones a las que están sujetos, siempre diferentes en cada individuo, en cada clase o grupo) no es el mío, equivaldría a aceptar de forma pasiva su pensamiento, dicho de otra manera, a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a mi propia perspectiva. El «modo de pensar extensivo» es el resultado de abstraerse de las «limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio», de ignorar las «condiciones subjetivas del juicio [...] que limitan a muchos», esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio, que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que siempre es restrictivo. Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento.” (Arendt, 2009, p. 85)

Aquí, el punto de vista de las personas es presentado como el “lugar en el que se encuentran”, y “las condiciones a las que están sujetos, siempre diferentes en cada individuo”. En esta primera conceptualización, el punto de vista es definido en sí mismo como una metáfora espacial. Las personas no solo estamos en un espacio condicionado, sino que lo encarnamos constantemente. El lugar en que nos encontramos nos diferencia, inclusive dentro de grupos étnicos y de clase. Es interesante notar que para poder considerar la perspectiva de los otros, lo que uno debe hacer es olvidar el interés propio. El mundo es, en última instancia, el interés de las personas en la política; aquello que nos une y separa sirviéndonos de interés común. Abandonar el interés no nos habría de juntar a los demás, ya que sería abandonar el mundo. Más bien, lo que la mentalidad ampliada busca es el abandono del interés privado, lo cual nos permite considerar los intereses de los demás. Entonces, ¿el lugar que uno ocupa son las ideas que uno tiene o las condiciones a las que está sujeto? Creo que Arendt misma no hace una diferenciación clara. Nos convendría, en ese sentido, basarnos en la diferenciación que sí hace entre *el lugar que ocupó en el mundo*

y la perspectiva que tengo presente en la *Condición Humana*. La mentalidad ampliada, más que ponerme en el lugar que otro ocupa, es considerar la representación de la perspectiva que el otro puede tener.

De modo que la posición que ocupamos en el mundo es el espacio que habitamos en el mundo compartido con los demás en todos sus significados; esto significa que no solo es la posición física que ocupamos entre los objetos durables que componen el mundo humano, sino en la trama de relaciones humanas que le dan sentido. Y la perspectiva que tenemos es el punto focal desde el cual percibimos y comprendemos el mundo compartido, tanto en su sentido físico, en tanto observamos ciertos lados y aspectos de los objetos durables, como la significación que le damos a partir de nuestro lugar en la trama de relaciones humanas.

Es crucial señalar que cuando sostengo que la identidad es nuestra posición en el mundo, pretendo señalar que es también su perspectiva, puesto que se implican mutuamente. Conocer la posición en el mundo de alguien es conocer su perspectiva y viceversa. De modo que un modo más completo de sostener mi tesis sería decir que la identidad es la posición que ocupó en el mundo y su perspectiva. Sin embargo, por motivos de simpleza, en lo que sigue seguiré la usanza de Arendt y los mencionaré de modo intercambiable, ya que siempre se implican, según sea relevante enfatizar el carácter espacial o el carácter perceptivo de la identidad, según corresponda.

De modo que lo que sostengo es lo siguiente. En lugar de pensar que mostrar la identidad implica mostrar la posición que ocupamos en el mundo, deberíamos pensar que la identidad política es la posición que ocupamos en el mundo, la cual se muestra a través de la acción y la palabra.

Como vimos, el proceso a través del cual se muestra la identidad también muestra, encarna y transforma el espacio en el mundo que ocupa quién actúa. Este transformar el mundo no se da únicamente en términos del objeto directo de la acción, o el interés de aquel que actúa. Más bien, el mundo es transformado porque la perspectiva de aquel que actúa, la cual depende de la posición que uno ocupa en el mundo y que por lo tanto es única e irrepetible, se concreta y adquiere una apariencia a través de la acción. Al adquirir una apariencia concreta, puede ser observado y por lo tanto puede adquirir una densidad ontológica objetiva y mundana. La posición que tenemos en el mundo deja de ser meramente un espacio y se convierte en una realidad objetiva con apariencia conforme distintas miradas se posan sobre ella, dándole una realidad más nutrida. Esto es lo que significa que el individuo nace al mundo. Al entrar al espacio público y adquirir una ontología objetiva y con una durabilidad específica, es como si el espacio que ocupamos en el mundo y la perspectiva que tenemos sobre él se *solidificaran* en el mundo perceptible. Cuando este espacio se vuelve visible, adquiriendo una apariencia, transforma el mundo de tres modos: 1) en tanto la acción tiene un objeto directo en el mundo, 2) en tanto la posición que ocupamos en el mundo se ha transformado al volverse visible y en tanto la acción

misma cambia siempre nuestro contexto, y 3) en tanto es capaz de afectar a los demás, transformando la trama de relaciones humanas.

Dicho esto, en realidad el argumento es muy sencillo. Mostrar quién es uno se da siempre de modo simultáneo al mostrar la posición que uno ocupa en el mundo, al punto que es difícil (sino imposible) diferenciarlos, y no hay nada que podamos decir de la identidad que no podamos decir simultáneamente de la posición que ocupamos en el mundo. Si ambos se muestran simultáneamente de un modo en el cual siempre se implican mutuamente, parece que lo más coherente y simple sería sostener que la identidad es la posición en el mundo que ocupamos, con su respectiva perspectiva. ¿Por qué no sostener que son lo mismo? Por supuesto, falta probar que no hay nada que pueda decir de la identidad que no pueda decir también del mundo. De modo que, en lo que sigue, intentaré hacer más plausible mi propuesta mostrando cómo esta definición de identidad es capaz de dar cuenta de los criterios que he propuesto.

Resolución de criterios de la identidad en función de la acción y de su temporalidad

Los primeros criterios, han sido diseñados para ayudarme a explicar mejor a qué me refiero cuando digo que la identidad es el espacio que ocupamos en el mundo. Estos criterios son los siguientes:

- a) La identidad está relacionada de modo intrínseco con el mundo, y la posición que uno ocupa dentro de él.
- b) La identidad implica mostrar la posición que uno ocupa en el mundo a la vez que lo transforma.
- c) La identidad de un sujeto no puede ser idéntica ni incluir a los adjetivos que se pueden predicar sobre dicho sujeto.
- d) La identidad tiene una temporalidad presente, y nunca pasada.
- e) La identidad es revelada a partir de las condiciones precedentes a la acción, pero las supera en la propia revelación.
- f) La identidad debe ser capaz de ser comprendida a través de la narración de las acciones de uno.
- g) La manifestación de la identidad debe ser capaz de dar sentido al mundo, de modo que quien uno es debe ser capaz de brindar sentido.

Que mi definición de identidad satisface los criterios a) y b) es evidente, ya que en el fondo es tan solo una enfatización y radicalización de dichos criterios. Efectivamente, parto de ellos. Todo el texto ha sido un intento de mostrar las conexiones, no sólo incidentales sino centrales, entre la acción, la identidad, y el mundo. Como sostuve previamente, el concepto de mundo nos hace superar las tensiones internas al concepto de acción, permitiéndonos conceptualizarla de modo unitario. Puesto que la identidad es conceptualizada en la obra de Arendt primariamente en función de su revelación a través de la acción, ambos conceptos, mundo e identidad, quedan indisolublemente ligados. La revelación

del agente termina siendo simultáneamente la revelación de la posición ocupada en el mundo, revelación que transforma tanto al agente como al lugar que ocupa. La transformación de la posición que ocupó se da en dos sentidos. El primero es incidental; la acción siempre transforma el mundo, y si el mundo es transformado es natural que la posición que ocupó en él también cambie. Es una transformación con la lógica de la acción y la reacción, con la estructura “A transforma a B, y consecuentemente B transforma a A”. El segundo sentido de este cambio es mucho más relevante. Al manifestar la posición que ocupó en el mundo, esta se transforma en virtud de su propia revelación. La revelación misma transforma la posición que ocupó en la red de asuntos humanos, pero simultáneamente el suceso mismo de la acción transforma el modo en que me relaciono con los demás elementos del mundo. Mi propuesta es, entonces, únicamente tomar los criterios a) y b) y radicalizarlos, colocando esta relación íntima con el mundo como la característica definitoria de la identidad.

El criterio c), en cambio, requiere algo más de explicación, justamente porque a primera instancia pareciera que la posición que ocupó en el mundo es fácilmente describible en términos de *esto o aquello*. Puedo decir, por ejemplo, que vivo en determinado barrio, rodeado de determinada arquitectura, y con condiciones específicas de acceso a recursos básicos o de lujo. O señalar la silla en la que estoy sentado actualmente y decir que es cómoda, o pequeña, o azul. Y, sin embargo, ninguna de estas descripciones capta verdaderamente la posición que ocupó en el mundo, ya que estas son accidentales y no guardan ninguna relación intrínseca conmigo. Yo puedo abandonar estos espacios sin que haya ninguna contradicción. En cambio, la posición que ocupó en el mundo no puede dejar de ser ocupada por mí sin caer en contradicción; si yo dejara de ocuparla, no sería la posición que ocupó en el mundo, por lo que no puede ser abandonada ni ocupada por nadie más. En este sentido, la posición que ocupó en el mundo, el espacio bajo la planta de mis pies, se transforma conmigo conforme yo me transporto en un espacio físico o cambian mis relaciones con el resto de los miembros de la trama de relaciones humanas, sin dejar de ser siempre el mismo. En tanto la posición que ocupó en el mundo es también mi perspectiva, también se transforma conforme cambia el modo en que veo e interpreto, sin por ello dejar nunca de ser mi punto de vista. Podemos describir distintas opiniones que yo sostengo en un tiempo, y yo puedo cambiar de opinión, pero *mi* perspectiva, la cual se transforma conforme cambian mis opiniones y relaciones con los demás, es siempre la misma.

En realidad, la relación que hay entre la posición que ocupó en el mundo con los espacios en los que accidentalmente estoy es muy similar a la diferencia arendtiana que hay entre *quién soy* y *qué soy*. Una persona puede ser descrita a través de una serie de adjetivos que capturan qué clase de persona es, pero nunca pueden captar la identidad específica de esa persona. Esta misma diferencia, la que hay entre *qué soy* y *quién soy*, puede ser captada por la diferencia que hay en el idioma castellano entre la posición que ocupó, y el lugar en el que *estoy*. El lugar en el que estoy es meramente accidental y es describible con adjetivos, en cambio, la posición que ocupó no puede ser abandonada ni puede ser descrita con adjetivos, ya que ningún adjetivo es capaz de captar

aquello específico de la perspectiva que tengo del mundo, ni aquello específico de la relación especial que tengo con los demás elementos del mundo, tanto físicos como en la trama de relaciones humanas. Ningún adjetivo ni descripción puede captar el modo específico en que yo me relaciono con principios políticos como justicia o igualdad, ni la relación específica e irrepetible que tengo con las demás personas, ni mi perspectiva sobre ellos.

Por esto, como señalo en d), la identidad en su revelación sólo puede ser comprendida en un tiempo presente. Lo que quiero decir es que cuando la identidad se revela, se revela una configuración de esta que solo existe en el presente, en tanto se está configurando a sí misma. Este requisito se cumple perfectamente si concebimos la identidad como la posición que ocupo en el mundo. Ni descripciones pasadas o futuras del mundo, del tipo “el mundo era A” o “el mundo será B” pueden captar el carácter de autotransformación presente en la acción, carácter que es únicamente comprensible si consideramos la identidad como la posición que ocupo en el mundo. Es justamente en este sentido que la identidad revela sus condiciones precedentes en el acto de revelarse. La posición que ocupamos en el mundo, con su respectiva perspectiva, se transforma a sí misma en virtud de su revelación, de modo que trasciende las condiciones que motivaron y permitieron la acción en primer lugar. De modo que d) y e) son satisfechos por nuestra definición de identidad.

Al decir que la identidad tiene una temporalidad presente, no quiero decir que no podamos tener una comprensión retrospectiva de la identidad. Todo lo contrario, muchas veces comprendemos quién fue uno retrospectivamente, cuando podemos captar la totalidad de la historia de uno. La posición que ocupo en el mundo sí se puede captar, en su carácter específico, a través de una narración mis acciones. Se podría decir que esto es así porque al narrar la historia de cómo un agente actúa, se narrarían también el modo en que dicho agente se relaciona con los demás, en tanto hermano, activista, judía, etc. Sin embargo, esto es puramente incidental y accesorio, ya que no se captaría aquello específico de la relación. Lo central es lo siguiente: al actuar, afecto a los demás de modos que revelan los modos en que me posiciono respecto a los demás. Cuando Rosa Parks se niega a pararse en el bus, revela de modo incidental el hecho que es afrodescendiente, que es valiente, que es mujer, que es activista y otros posibles adjetivos, pero eso no es lo crucial. Lo crucial es que, al negarse a ceder el asiento, muestra el modo específico a ella en que se relaciona con los demás afrodescendientes, con los segregadores blancos, con los conceptos de igualdad y justicia, y con ella misma de modos que no pueden ser captados a través de una descripción, pero sí de una historia. El requisito f) se cumple ya que al actuar revelo mi posición en el mundo, en tanto revelo como me relaciono con los demás, y revelo el lente interpretativo específico que tengo sobre el mundo que comparto con los demás, y en tanto dicho actuar puede ser narrado en una historia. Esto implica también que se cumple el requisito g). En tanto mi lugar en el mundo y mi perspectiva pueden ser articulados en una historia, dicha historia articula también elementos del mundo de modo coherente y significativo. El sentido de, por ejemplo, la existencia de grupos activistas en contra de la

segregación y discriminación en Estados Unidos se vuelve comprensible y se le dota de sentido a partir del ejemplo que nos brinda Rosa Parks.

Resolución de criterios en función de la naturaleza política de la identidad

Los primeros criterios giraban alrededor de la comprensión que tenemos de la acción. En tanto ya hemos hablado con cierto detalle de qué es la acción, los utilice para explicar algo más detalladamente la naturaleza de la posición que ocupamos en el mundo. Este segundo grupo de criterios, en cambio, parte de citas específicas y está diseñado para rescatar el carácter político del espacio que ocupamos en el mundo.

Los siguientes, como ya sabemos, son los siguientes:

- h) Quién somos debe ser diferente de la mera apariencia física de la persona.
- i) A través de la acción, algo previamente no observable se vuelve observable de un modo que puede ser narrado.
- j) Quién somos debe ser pensado como algo enteramente político y, por lo tanto, público.
- k) Quien somos tiene que ver con aquello que somos capaces de comunicar.
- l) Quien somos debe dar cuenta de nuestra igualdad y distinción respecto a los demás.

Comencemos señalando que la posición que tenemos en el mundo no tiene una apariencia en sí misma, ya que es, por decirlo de algún modo, una realidad mixta. Implica nuestro posicionamiento físico entre los objetos que nos rodean, pero también implica nuestra participación en la trama de relaciones humanas, red que no tiene apariencia discernible. De modo que si bien, en términos físicos, nuestra figura y apariencia física determina la espacialidad de la posición que ocupamos en el mundo, en términos de nuestro lugar dentro de la red de asuntos humanos, nuestro lugar en el mundo sobrepasa grandemente la apariencia física de las personas. Sin embargo, a través de la acción, dicha red humana puede volverse visible; podemos comprender cuales son las creencias que uno tiene, cuáles son los principios que defiende, cómo es afectado por lo que lo rodea, y cómo se posiciona en la red de asuntos humanos cuando podemos narrar tanto sus acciones como el modo en que afectaron a los demás. A pesar de no tener una apariencia discernible antes de que el agente actúe, el espacio que ocupo en el mundo se vuelve no sólo inteligible sino perceptible a través de la apariencia específica de la acción realizada.

De modo que mi definición cumple con los requisitos h) y i). Estos dos requisitos están relacionados en tanto ambos versan sobre el modo en que la identidad se revela a través de la acción, del modo en que se hace perceptible y comprensible a pesar de no tener una apariencia propiamente física. Los puntos j), k) y l) se relacionan también en tanto se relacionan con la naturaleza política de la

identidad. Si nos obligamos a pensar la identidad en términos políticos, entonces debemos pensar qué significan las palabras igualdad y diferencia en términos puramente políticos, así como necesitamos pensar qué significa la comunicación en contextos políticos. Comencemos su análisis.

El espacio que uno ocupa en el mundo es una entidad propiamente pública, en tanto le pertenece únicamente al mundo compartido con los demás. Si consideramos la identidad como el espacio que uno ocupa en el mundo, pues desde ya la identidad parte de aquello que es compartido entre todos, y que le es accesible a todos. Si bien uno encarna un espacio el cual no puede ser transferido, el mundo compartido es siempre común y público, en tanto todos pueden acceder a él. Así, en lugar de tener que teorizar cómo es que un individuo ingresa al espacio compartido, como es posible el nacimiento a lo común, se parte de la pertenencia del humano al mundo. Así, la identidad que es mostrada a través de la acción no es una entidad extra-mundana que le da sentido al mundo, sino que pertenece desde siempre al mundo compartido mismo.

Esto nos permite pensar la identidad como una realidad eminentemente política y mundana, que se juega íntegramente en la pluralidad de personas que constituye nuestro mundo, sin necesidad de apelar a una realidad interna del sujeto. Por supuesto, la internalidad de una realidad no implica que esta sea privada; como bien podemos aprender de Charles Taylor, inclusive las descripciones que hacemos de nosotros mismos son producto de interacciones interpersonales muchas veces públicas. Para comprender mejor qué significa decir que nuestro quien es una realidad pública y mundana, valdrá la pena comparar brevemente el quien arendtiano con el análisis de la identidad que nos presenta Charles Taylor.

En *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Charles Taylor nos presenta una breve genealogía del concepto de identidad contemporáneo. Aquí, la identidad es comprendida como un relato que formamos sobre nosotros mismos⁷⁴, y se esta idea se ha formado a partir del desarrollo de tres ideas distintas. La primera es que nuestra identidad implica una dignidad⁷⁵ que no debe ser vulnerada que compartimos con todos los demás seres humanos. La segunda es que esa misma identidad tiene un carácter único que nos diferencia

⁷⁴ Taylor presenta su noción de identidad del siguiente modo: “En estos últimos casos, la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde ésta designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 2019, p. 53)

⁷⁵ Es interesante notar que, cuando Arendt habla de la dignidad humana, lo hace en conexión con la capacidad humana para la acción y el discurso. En *Los Orígenes del Totalitarismo* nos dice que “Porque el respeto por la dignidad humana implica el reconocimiento de mis semejantes o de las naciones semejantes a la mía, como súbditos, como constructores de mundos o como codificadores de un mundo común. Ninguna ideología que pretenda lograr la explicación de todos los acontecimientos históricos del pasado o la delimitación del curso de todos los acontecimientos del futuro puede soportar la imprevisibilidad que procede del hecho de que los hombres sean creativos, que pueden producir algo tan nuevo que nadie llegó a prever.” (2019b, p.615)

de los demás, y que la fidelidad a este carácter único es lo que llamamos autenticidad. La tercera es que la narración que creamos sobre quienes somos nosotros mismos nunca nace de un proceso solipsista donde el sujeto tiene control de su propia identidad. Más bien, es el resultado de una interacción constante entre el modo en que los demás nos tratan y perciben, y el modo en que uno se percibe a sí mismo. De este modo, la narración que hago sobre mí mismo siempre nace de un complejo proceso de interacción con los demás.

La intención de Taylor en este texto es dar cuenta de la estructura dialógica de la formación de la identidad para señalar los modos en que esta puede ser vulnerada en contextos donde hay carencia de reconocimiento. A partir de ello, busca plantear una noción de reconocimiento como el derecho básico que tenemos todos de formar una imagen favorable de nosotros mismos a partir de interacciones saludables con otras personas. Las nociones de dignidad y autenticidad son cruciales a su proyecto de fomentar una cultura del reconocimiento en tanto la dignidad es aquello que nos hace dignos de ser reconocidos, y nuestro carácter único es aquello que debe ser reconocido en primer lugar. Creo que, a diferencia del quien arendtiano, este es un buen modo de comprender el modo en que utilizamos la palabra "identidad" en nuestro léxico político contemporáneo usual.

¿Por qué no asumir que Taylor y Arendt hablan de lo mismo cuando hablan de identidad? Bueno, en primer lugar, porque hay muchas diferencias entre lo que afirman. Mientras que Arendt sostiene que sólo los espectadores pueden comprender quién soy, Taylor sostiene que es uno mismo el que se identifica a sí mismo a través de una narración, por más que dicha narración sea construida intersubjetivamente. Similarmente, la identidad de Taylor puede ser descrita a través de adjetivos, ya que uno puede describirse a sí mismo, mientras que la identidad de Arendt sólo puede ser mostrada a través de una acción y un discurso, o una narración.

Esta comparación con el concepto de identidad de Taylor ilumina el carácter eminentemente público del *quien* arendtiano. La diferencia crucial está en que la identidad de Taylor se define en términos de diálogo y reconocimiento, pero también de interioridad mientras que el *quien* arendtiano es definido enteramente en función del aparecer.

En el recuento genealógico que Taylor nos brinda de la identidad, los conceptos como dignidad y el ser único son definidos en virtud de una interioridad que es inaugurada con la modernidad. En *Las Fuentes del Yo*, una de las características centrales de la identidad es que se configura como ese espacio interno, dotado de una profundidad inédita en la historia de occidente, a la cual identificamos como nosotros mismos⁷⁶. Si bien la diferenciación entre interioridad y exterioridad siempre ha existido, en el caso de los griegos dicha interioridad era ordenada y definida en base al orden de la naturaleza externa a uno mismo.

⁷⁶ Taylor nos dice que: "Our modern notion of the self is related to, one may say constituted by, a certain sense of inwardness" (1989, p.111).

Comportarse de acuerdo con la razón era equivalente a encontrar el lugar que a uno le corresponde en el orden cósmico. En cambio, en la modernidad, el espacio interno del yo no solo aparece como el espacio de representación mental, sino que implica su propio orden y estructura. Nuestra dignidad y carácter único, en tanto recursos morales en base al cual ordenamos nuestro comportamiento ético, son definidos y "ubicados" (ya que la *res cogitans* parece casi un lugar) dentro nuestro. Somos únicos y dignos en función de procesos o características internas que no tienen nada que ver con nuestro espacio en el mundo. En ese sentido, el pasar de una sociedad estamental basada en la posición social a una sociedad basada en la dignidad significó el paso de una sociedad donde los recursos morales se definen en base a lo exterior a una sociedad donde son definidas en base a lo interno.

En cambio, toda la ontología del mundo Arendtiano está basado en la exterioridad y las apariencias. Como Kimberley Curtis nos recordó en el capítulo anterior, nuestro sentido de lo real se desprende de la estimulación sensible que hay entre las personas que comparten el mundo. En público, tanto los objetos como las acciones dejan de corresponderse únicamente con la perspectiva subjetiva de un agente y comienzan a cobrar una densidad ontológica nueva a partir de los distintos aspectos que las distintas miradas revelan. Tener una realidad objetiva es equivalente a tener una apariencia, aparecer y a ser visto y escuchado.⁷⁷ En contra de Platón, Arendt define todo lo relativo a la política en función de las apariencias, ya que es únicamente a través de las apariencias que somos capaces de convencernos los unos a los otros y de estimularnos. Así, aquello que compone quien somos debe jugarse íntegramente en la exterioridad.

Volviendo a las consideraciones k) y l), decir que la acción debe ser capaz de comunicar nuestro carácter de igualdad y distinción es una formulación engañosa porque, al igual que la palabra identidad, pareciera que se está refiriendo a cosas con las que estamos suficientemente familiarizados en nuestro léxico político tradicional. Efectivamente, cuando Arendt dice que las personas somos iguales y diferentes, es fácil pensar que está sosteniendo que somos iguales en virtud de algo así como una dignidad común y diferentes en función de características culturales concretas las cuales deben ser respetadas, del mismo modo que lo han sostenido distintos autores a lo largo de nuestra historia, especialmente los miembros de la distinguida tradición cosmopolita. Veamos cómo es que solemos concebir dicha igualdad y diferencia tradicionalmente.

Podemos rastrear nuestra preocupación por la igualdad humana hasta la creencia de Diógenes el cínico según la cual todos los seres humanos contienen dentro de sí "algo bueno dentro de ellos, y que ese potencial es una fuente profunda de igualdad humana" (Nussbaum, 2019, p81). La dificultad central de los estoicos y de la tradición cosmopolita misma consiste en definir qué es ese

⁷⁷ Encontramos evidencia de esto cuando Arendt dice que: "Para nosotros, la apariencia -algo que ven y oyen otros al igual que nosotros- constituye la realidad", y poco después cuando señala que "La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos." (2019a, p. 71)

algo que nos hace iguales, y la respuesta clásica (cuya fuerza resuena hasta nuestros días) es señalar nuestro conjunto de capacidades de razonamiento práctico y de libre elección como la base de nuestra dignidad e igualdad. Por supuesto, se pueden construir versiones de este argumento que no se basen en la capacidad racional, sino en la capacidad de sentir dolor, de desarrollar nuestras capacidades, de ser felices, etc. Lo central es que “todos los seres humanos son iguales a propósito de lo que verdaderamente importa, y las formas convencionales de clasificar y ordenar a las personas por rango y nivel son, por consiguiente, desacertadas y perniciosas” (Nussbaum, 2019, p83). El concepto de dignidad encierra el ideal según el cual los humanos, cada uno de ellos independientemente de sus coordenadas culturales específicas, comparten un valor moral que es capaz de resplandecer inclusive en la desnudez. No es que los humanos tenemos obligaciones morales unos con los otros porque nos parecemos al resto de criaturas que podemos llamar humanas, sino que primero descubrimos que tenemos un valor inconmensurable y, en base a este, nos tratamos como iguales y planteamos un ideal moral en función al cual construir una comunidad política de alcance global.

Taylor (2009, p.57) también nos brinda un recuento del sentido en que cada humano es único, en tanto tiene una identidad individualizada. El punto original de esta doctrina es el punto de vista del siglo XVIII según el cual todos estamos dotados de un sentido moral intuitivo de qué debemos hacer y que no. Lo importante aquí es que la capacidad de diferenciar lo bueno de lo malo implica un conocimiento interior que tenemos que seguir si es que queremos ser plenamente seres humanos. Este conocimiento interior se contrasta con las ideas morales anteriores según las cuales es el contacto con algo exterior, sea la ley humana o divina, lo que dota a nuestras acciones de significación moral y que permite nuestra plenitud. Ahora, “la fuente con la que debemos entrar en contacto se encuentra en lo profundo de nosotros” (Taylor, 2009, p.58).

Estas ideas se pueden ver cristalizadas en la obra de Rousseau, quien suele presentar las cuestiones morales como un asunto de prestarle atención a la voz de la naturaleza dentro nuestro. Taylor lo resume señalando que “Nuestra salvación moral dependerá de la recuperación de un auténtico contacto moral con nosotros mismos” (2009, p.59). A su vez, en la obra de Herder podemos ver concretada la intuición según la cual cada humano tiene un modo particular de ser. En otras palabras, Rousseau planteó el espacio interno de la conciencia como el lugar donde entramos en contacto con la voz de la naturaleza, y Herder planteó que lo que la voz de la naturaleza dice es distinto para cada persona. Cada uno tiene un camino distinto para alcanzar la plenitud. “Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de otra persona. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano” (Taylor, 2009, p.60). En otras palabras, las diferencias entre individuos, aquello que me hace ser yo mismo, cobra una importancia moral en tanto le debo fidelidad a eso que me individualiza. El espacio de la conciencia que inaugura

Rousseau se convierte en el espacio de la individualización, y serle fiel a este modo particular de existir es el ideal de la autenticidad que hemos heredado como parte de lo que significa tener una identidad.

La preocupación moral por el modo en que los seres humanos somos iguales no necesita excluir una preocupación por el modo en que somos distintos. Según Appiah, el cosmopolitismo se diferencia del humanismo porque rescata y revaloriza el hecho de que los distintos pueblos e individuos que componen la humanidad son distintos entre sí. Appiah nos señala que, “el cosmopolita celebra también el que existan diferentes formas locales de ser humano, mientras que el humanismo concuerda con el deseo de una homogeneidad global” (Appiah, 1999, p46). De modo que la preocupación cosmopolita por la dignidad no implica el abogar por un único modelo de humano “digno”, sino que más bien busca rescatar la pluralidad de modos de ser humano como algo valioso en sí mismo. Las particularidades locales deben ser respetadas en su otredad. Nussbaum lo explica bellamente al señalar que “Ciertas formas de la diferencia han sido históricamente inseparables de una ordenación jerárquica: por ejemplo, las diferencias raciales en América, las diferencias de género en prácticamente todo el mundo, las diferencias dialectales o de sensibilidad literaria y musical en muchas partes del mundo. Algunas formas de diferencia son claramente separables de la jerarquía: la mayor parte de las diferencias étnicas y muchas diferencias culturales. En mi opinión, el reto de la ciudadanía mundial consiste en avanzar hacia un estado de cosas en el que todas las diferencias se entienden de manera no jerárquica” (Nussbaum, 1999, p174). De modo que la igualdad de dignidad y la diferencia cultural de todos los humanos se complementan mutuamente ya que la igualdad de dignidad permite la pluralidad sin necesidad de jerarquizarla. La verdadera pluralidad sólo puede ser sostenida, sin ser reducida a un principio de comparación, en un contexto de igualdad.

La igualdad, entonces, aparece como un ideal moral basado en la dignidad. Todos los humanos somos igualmente dignos de respeto en tanto tenemos un valor único e irremplazable. Somos iguales en tanto nuestra dignidad tiene el mismo valor moral y comanda el mismo respeto. Este hecho sirve como un ideal moral y político que nos sirve como guía y nos permite soñar con un mundo donde los distintos modos de ser un ser humano son respetados por igual sin jerarquizarlos, y donde el desarrollo de cada individuo es tomado como la preocupación moral de todos los demás. La diferencia es concebida justamente en función de aquel modo único de ser para cada persona a la cual uno le debe fidelidad, así como de aquellas características (raciales, sexuales, étnicas, nacionales, etc.) que históricamente han sido jerarquizadas y que el ideal cosmopolita intenta proteger. Son diferencias que son superficiales y cruciales a la vez. Son superficiales porque no afectan nuestro valor moral ni son aquellas características a las que les debemos lealtad moral, y son cruciales porque es en las diferencias donde se concretiza nuestra preocupación por la común dignidad humana.

En sí mismo, este ideal no es político, sino moral. Es una imagen sobre aquello específico que habría de dar valor a nuestro mundo y guiar nuestro deber. No se

puede negar que estos ideales morales de una igualdad compartida en la diferencia han servido como justificación a las posturas políticas de una serie de autores, así como de movimientos políticos y sociales, y se han concretado una y otra vez en documentos y pactos, como la Declaración de los Derechos Humanos (Nussbaum, 2019, p13) o el pacto de San José, que prohíbe la pena de muerte en los países firmantes. Sin embargo, si queremos ser fieles con la consideración j), precisamos de una concepción puramente política y mundana tanto de la igualdad como de la diferencia. Esto significa que, a diferencia de los conceptos de dignidad y autenticidad, que se juegan en virtud de una interioridad particular, la igualdad y la diferencia arendtianas se deben dar en función de aquello que es común a todos los que comparten el espacio público.

Comprendidos de modos puramente políticos, la igualdad y la diferencia no necesitan hacer referencia a ninguna realidad interna, sino al hecho puramente relacional que soy único en tanto nadie puede ocupar el mismo espacio ni tener la misma perspectiva que yo, y que soy igual a los demás en tanto no hay ningún motivo intrínseco a mi posición en el mundo que habría de colocarme en una jerarquía frente a los demás. Como señala Arendt, es por esta cualidad de igualdad que puedo entenderme con los demás, y es por la diferencia que necesito comunicarme en primer lugar.⁷⁸ Así, la diferencia corresponde con el hecho de que ocupamos lugares distintos en el mundo, y la igualdad corresponde con que ninguna perspectiva es privilegiada sobre otras. En tanto esta igualdad y diferencia solo aparecen y se hacen patentes cuando tratamos los unos con los otros *en tanto* otros, entonces la igualdad y la diferencia aparecen únicamente en tanto hacemos política. La realidad de nuestra igualdad y diferencia, entonces, no es moral ni ontológica, sino práctica. Aparece en tanto entramos al mundo e interactuamos con los que nos rodean. Mientras que yo tendría dignidad y autenticidad, aunque fuera el último humano sobre la tierra, no podría ser igual ni distinto a nadie si es que no habito un contexto plural. De este modo, nuestra definición cumple con j), k) y l) ya que definir quienes somos en función de la posición que ocupamos en el mundo es lo único que, al ser comunicado, comunica a su vez el sentido en que somos iguales y diferentes a los demás, sin necesidad de apelar a realidades extrapolíticas.

Comentarios finales del capítulo 3

En esta sección he sostenido que quien es uno es lo mismo, y nada más, que la posición que uno ocupa en el mundo. He hecho esto proponiendo una serie de criterios basados en descripciones que Arendt da de la identidad a lo largo de sus textos. Puesto que Arendt no da una definición de la identidad, sino que la

⁷⁸ “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 del discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.” (Arendt, 2019a, p. 205)

da por sentada, la labor ha sido como la de un arqueólogo en búsqueda de signos superficiales de una articulación más profunda. La intuición que ha guiado la investigación es que si bien Arendt da por sentado que todos entendemos a que se refiere al hablar de identidad, en realidad está trayendo la atención del lector a un fenómeno previamente ignorado, o al menos no articulado explícitamente. Así, el concepto de identidad presente en Arendt es lo suficientemente familiar para dar cuenta de algunas de nuestras intuiciones sobre la identidad, pero suficientemente novedoso como para necesitar de una articulación explícita.

Como señalé, ver la identidad como el lugar que ocupamos en el mundo, tanto en sus componentes físicos como en la red de relaciones humanas, y la perspectiva que implica, nos permite concebir la identidad en términos puramente mundanos, sin necesidad de hacer referencia a ninguna interioridad, ni a ningún carácter moral, de modo que el carácter político y de *energeia* de la acción no quede comprometido. A la vez, señalé el modo en que la igualdad y diferencia arendtianos también pueden ser concebidos en términos mundanos y externos, y totalmente dependientes de la pluralidad en tanto son conceptos definidos relacionamente, lo cual permite comprender en qué sentido es que esta igualdad y diferencia son comunicadas a través de la acción.

Esta definición nos invita a pensar en el cuidado de la identidad en función del cuidado del mundo, lo cual nos obliga a pensar al sujeto no solo inserto en relaciones diádicas con otras personas, sino como parte de un “medioambiente”. La palabra medioambiente es engañosa porque nos hace pensar en el planeta o en el ecosistema, y es claro que Arendt no habla de esto. Sin embargo, hay parte de la lógica de los nuevos discursos ecologistas que sí aplican. Los nuevos discursos post humanistas y ecologistas nos hablan de un humano descentrado que se concibe a sí mismo como parte de un ecosistema, donde el cuidado del sujeto es siempre el cuidado de dicho ecosistema. Del mismo modo, el cuidado de la identidad en Arendt aparece no como un cuidado de los sentimientos ni de los derechos, sino como un cuidado del mundo donde el sujeto participa, cuidado que además únicamente se puede dar a través de la participación.

Conclusiones

En un tono algo más personal, quisiera aprovechar la conclusión para hablar sobre la importancia de la pregunta por la identidad, y del aporte que creo que estoy haciendo con el presente texto.

Hace unas semanas, en un conversatorio entre colegas y amigos, un amigo sostuvo que una verdadera democracia debe implicar siempre que el grupo humano que esté en el poder debe ser un grupo diverso y plural. Con esto, se refería a que los gobernantes no pueden ser solo de un grupo racial, étnico, de clase, género, o cualquier grupo identitario específico. Más bien, debe haber una pluralidad de identidades entre nuestros representantes, al punto en que se logre representar en algún grado la pluralidad del mismo país. En términos concretos, no puede ser que un país pluricultural como el Perú sea gobernado por un grupo donde la mayoría son de la misma clase social o étnica.

La conversación en torno a este problema fue fructífera. Por supuesto, hay mucho de verdad en esta postura. Es algo muy positivo que haya más mujeres en el poder, y personas de distintas etnias y estratos sociales. Un colega comentó que si bien la diversidad identitaria en la clase dirigente era algo positivo en una democracia, es importante que no se dejen de lado otra sería de criterios como la probidad de los sujetos, o su preparación profesional para desempeñar el cargo. La idea subyacente a esta postura es que un dirigente que no comparta ciertas coordenadas identitarias con un segmento de la población quizás no comprenda o no se interese por los problemas puntuales de dicho segmento de la población. Por supuesto, que sí las comparta tampoco prueba que se interese o comprenda los problemas de aquellos cuyas coordenadas culturales comparte.

Traigo este comentario a colación para preguntar: ¿Pluralidad de qué? Cuando decimos que una democracia debe siempre fomentar y respetar la pluralidad, ¿a qué nos referimos exactamente con pluralidad? ¿Pluralidad de géneros, de etnias, de clases sociales? ¿Pluralidad de los ciudadanos? ¿De ideas? ¿Pluralidad de clases o de agentes económicos?

Necesariamente, la pregunta por la pluralidad en una democracia implica en el fondo una pregunta por la identidad y cómo ésta es concebida. La democracia coloca el poder en los ciudadanos, donde cada uno de ellos es distinto al otro. La democracia no es un gobierno del pueblo, donde este tiene un rostro común y las voluntades son reducidas a la misteriosa voluntad general. Los ciudadanos, a su vez, no son meramente un conjunto de proletarios o de burgueses, ni de contribuyentes económicos, ni elementos de una clase social.⁷⁹ La respuesta a

⁷⁹ “La extrema derecha y la extrema izquierda no son particularmente afines al cultivo de la condición ciudadana. La derecha, en su versión neoliberal, concibe a las personas como contribuyentes antes que como agentes políticos. Por otro lado, en su versión conservado, considera a los sujetos como individuos gobernados o, incluso, como subscriptores de un credo. En el radicalismo de algunas izquierdas, por su parte, se percibe a los humanos únicamente como trabajadores, miembros de una clase o, de pronto, como componentes de esa cuestionable abstracción llamada Pueblo.” (Gamio, 2022, p. 14)

la pregunta por la pluralidad en un contexto democrático necesariamente tiene que ser unívoca. ¿Pluralidad de qué? Pluralidad de los ciudadanos. La pluralidad, en un contexto democrático, es y debe ser siempre una pluralidad de ciudadanos.

El ser un ciudadano, el cual siempre es distinto a los demás y no puede ser reducido a una categoría general, señala que aquello que cada ciudadano aporta a la democracia es justamente aquello que lo diferencia y lo hace único o única. El ciudadano, a diferencia del proletario, del contribuyente, del agente económico, del subscriptor de un credo, o del sujeto gobernado, se trae a sí mismo en su diferencia y unicidad al campo político. Este es su gran aporte a la democracia, su unicidad. El ciudadano no aporta únicamente sus ideas ni su mano de obra ni su capital, sino aquello que es irreductible a los demás. Se entrega a sí mismo, entrega quién es.

Este es el punto donde aparece nuevamente la pregunta por la identidad. ¿Qué significa entonces sostener que el ciudadano se entrega a sí mismo al ejercicio democrático? ¿Cuál es esa identidad, que hace al ciudadano único y diferente, a la vez que igual a los demás en tanto capaz de participar de la política, que es el centro de la ciudadanía, y por lo tanto de la democracia? Quizás se me reproche que estoy yendo demasiado lejos con mi interpretación, y que la condición de ciudadano únicamente tiene que ver con el ejercicio de los derechos y deberes, y no con ningún tipo de identidad. Quizás. Sea como sea, inclusive los que sostienen que debe haber una pluralidad identitaria en la clase dirigente consideran tácitamente que la democracia descansa de algún modo u otro en el reconocimiento de las identidades particulares de los ciudadanos. Si no fuera así, el reclamo de que una democracia debe tomar en consideración la pluralidad identitaria no tendría fundamento.

De modo que la democracia es el gobierno de los ciudadanos, quienes a su vez son sujetos irreductibles uno al otro, cuyo ejercicio político se relaciona con su identidad. La pregunta por la identidad, entonces, cobra una importancia política crucial. Si afirmamos que la democracia debe salvaguardar la pluralidad de los ciudadanos, en tanto son distintos y únicos, estamos afirmando también que la democracia debe salvaguardar las identidades propias de dichos ciudadanos, ya que son sus identidades lo que los hace únicos y evita que sean reducidos a la abstracción llamada pueblo. De modo que la pregunta por la pluralidad es también la pregunta por las condiciones en las cuales se salvaguarda y se protege la identidad. Así, esto significa que la pregunta por la pluralidad y por la democracia dependen de cómo se comprenda la identidad en primer lugar.

Por supuesto, quien comprendió esto correctamente es Arendt, quién le da el peso correcto a la identidad como fenómeno político. Para ella, salvaguardar la pluralidad y la política misma siempre implica cuidar el espacio donde la identidad pueda ser mostrada y articulada. Cómo sabemos, la identidad es mostrada a través de una acción que se da siempre dentro de un mundo físico y dentro de una red de relaciones humanas, afectando a los demás. Para ella, proteger la identidad es necesariamente proteger el espacio donde la identidad

puede mostrarse a los demás. No solo actuamos para transformar el mundo, sino que la protección del mundo es a la vez condición para la mostración de la identidad. Si la democracia es el gobierno de los ciudadanos, entonces para Arendt la protección de la pluralidad necesariamente es la protección del mundo en el cual la pluralidad de ciudadanos puede mostrar quién es cada uno de ellos.

Pero, por supuesto, este no es el único modo de comprender la identidad. Como vimos, Taylor comprende la identidad como la descripción que hacemos de nosotros mismos en diálogo con los demás. Esta descripción, a la vez que nuestra comprensión de quienes son los demás, se crea en un diálogo intersubjetivo. Esto significa que mi comprensión de qué significa ser hombre, peruano, o filósofo, en mi caso puntual, será gestada en relación y diálogo con los demás. Pero también mi comprensión de qué significa ser mujer, extranjera, judía, o cualquier otra categoría afín. Según tengo entendido, es a estas categorías a las cuales mi amigo hacía referencia cuando hablaba del deber democrático de representar la pluralidad. En un sentido radicalmente distinto al de Arendt, él considera que salvaguardar la pluralidad es asegurar la pluralidad de etnias, género, o alguna otra categoría identitaria con la cual un ciudadano suele realizar su autodescripción. Para mi amigo, parece que para salvaguardar la pluralidad basta con que contemos con representantes cuyas descripciones se den en términos suficientemente distintos como para coincidir con las autodescripciones de la mayoría, idealmente la totalidad, del país. La esperanza subyacente es que si los dirigentes comparten mi autodescripción, comprenderán y compartirán también mis preocupaciones.

Mi interés no es negarle validez a este reclamo. Tiene sus propios méritos, y es un reclamo demasiado generalizado para no tomarlo con seriedad. Mi intención es reflexionar sobre la importancia de problematizar qué estamos entendiendo por identidad, y qué imagen concreta nos da sobre la democracia.

El problema de comprender la identidad como una autodescripción ya está también presente en Arendt: las palabras solo pueden captar qué somos y no quién somos. Esto significa que la pluralidad de identidades, comprendida en estos términos, reduce a los ciudadanos a sus condiciones identitarias, y no se los coloca como ciudadanos de pleno. Puedo describir qué es ser afroperuano, pero no puedo captar quién es una persona afroperuana en específico. Así, no se presenta a los ciudadanos como individuos diferentes entre sí. Las posturas interseccionales, que complejizan el debate de las posición de las poblaciones vulnerables al reconocer que, por ejemplo, los problemas de una mujer afroperuana pobre no son los mismos que los de un hombre afroperuano rico, hacen mucho por nuestra comprensión de los problemas que aquejan a las poblaciones vulnerables, pero inevitablemente trabajan con categorías generales incapaces de tomar a los ciudadanos en tanto ciudadanos únicos. El ejercicio de la ciudadanía propiamente dicho queda fuera de este reclamo por la pluralidad.

Por mi parte, y aquí es donde explico el aporte que hago con mi tesis, yo presento la identidad cómo <<la posición que ocupo en el mundo>>. Como dije, esta

posición implica un lugar físico en el mundo, pero también implica una posición dentro de una red de relaciones humanas. Yo estoy relacionado con una serie de personas, de hechos y de circunstancias, a la vez que estoy relacionado y situado en espacios físicos concretos. Por supuesto, podría describir a las personas con las que estoy relacionado y situarme en un contexto socioeconómico, étnico y cultural específico, pero nuevamente en dicha descripción se perdería aquello específico que capta mi posición única en el mundo. De modo que esta posición no puede ser verdaderamente descrita. Además, mi posición en el mundo también implica mi perspectiva, la cual incluye mi propia autocomprensión y mi comprensión de lo demás, pero una descripción de esto tampoco captaría aquello que la hace única. El único modo en que mi lugar en el mundo se hace tangible y comprensible es a través de la acción. A través de la acción mi lugar en el mundo no se vuelve describible, ya que se perdería su unicidad porque toda descripción se da en términos generales, pero sí comprensible a través de la narración de mi historia.

Mi punto es el siguiente: colocar dirigentes de distintas coordenadas identitarias, si bien es una buena práctica, falla en captar la verdadera pluralidad. No estoy queriendo decir que la diferencia de etnias, géneros, razas y demás no es importante en el ejercicio democrático. Todo lo contrario. Lo que quiero decir es que para proteger dicha pluralidad no basta con la representación. Si queremos que, por ejemplo, las personas afroperuanas tengan un rol dentro de la política, la representación sólo los reduciría a una categoría uniforme. Más bien, lo que se hace necesario es espacios para que cada persona afroperuana pueda participar de política. Qué significa ser afroperuano no puede ser verdaderamente descrito debido a dos razones. La primera razón es que ser afroperuano es distinto para cada persona afroperuana. Y, la segunda razón es que la descripción de aquello que significa ser afroperuano solo se puede dar en términos demasiado generales. Más bien, con la acción política específica de cada sujeto afroperuano se puede comprender quién es el que actúa, y comprender sus circunstancias, sean estas identitarias o no, pero no en términos generales, sino en tanto ciudadanos específicos.

Si la identidad es el lugar que ocupamos en el mundo, las circunstancias individuales no son excluidas de las preocupaciones de Arendt. Todo lo contrario, Arendt es la única que las recoge en su propia particularidad. Solo captamos qué es ser afrodescendiente en los Estados Unidos de los años sesenta a través de las historias de personas como Rosa Parks, o Martín Luther King o Malcolm X. Si mi interpretación de Arendt es la correcta, Arendt no nos sugiere que desdeñemos la preocupación por la pluralidad de etnias. Más bien, lo que nos pide es que seamos más exigentes con dicha preocupación. No basta con la representación, sino que es necesario el ejercicio propiamente democrático de la política y la ciudadanía de personas de distintos contextos identitarios. Si tengo razón, el único modo de cuidar la pluralidad de etnias, géneros, y demás es cuidar el espacio de aparición y el ejercicio político de los ciudadanos que encarnan dichas etnias y géneros. Así, la relación entre las dos concepciones de identidad es mucho más nutrida y compleja que lo que parece en un primer lugar.

Las razones por las que considero que ver la identidad como <<la posición que ocupo en el mundo >> es un aporte importante son dos. La primera razón es la que ya he señalado en lo que va de la conclusión, y tiene que ver con la crisis de la democracia representativa que comenzó en la pandemia y que continúa, en el Perú y seguramente en muchos otros países, hasta el día de hoy.

No es una casualidad que el experimento populista de reducir la democracia a unos meros parecidos identitarios entre el presidente y los gobernados haya fallado en el gobierno de Castillo. Más bien, sería una casualidad que hubiera tenido éxito. Que el hecho que el presidente se parezca físicamente a la mayoría del país conlleve a un adecuado desempeño en el cargo presidencial es perfectamente posible pero sería totalmente casual. Un verdadero “presidente del pueblo” tendría que ser alguien que proponga nuevos mecanismos de control a través de los cuales los ciudadanos puedan exigir rendiciones de cuentas a sus dirigentes, que proponga medidas que garanticen la transparencia de los procesos gubernamentales y que los ciudadanos mismos puedan seguir y supervisar dichos procesos, que proponga leyes para eliminar los lobbies, que fomente la participación ciudadana y cree espacios donde dicha participación se pueda dar de modo eficiente y activo. En otras palabras, un “presidente del pueblo” debería ser aquel que abra espacios de participación ciudadana donde las personas de distintas etnias, géneros, razas, culturas, y demás puedan participar políticamente, permitiéndole a todos que ejerciten su rol de ciudadanos. Mi interpretación de la identidad en la obra de Arendt aumenta las exigencias hacia el proyecto democrático, replanteando la pluralidad no únicamente en términos de representación, sino en términos de participación ciudadana.

La segunda razón por la que esta visión de la identidad es importante está relacionada con la crisis climática. Sin embargo, la explicaré de modo mucho más sucinto, ya que yo mismo tengo mis dudas. Esta visión de la identidad desplaza el foco del sujeto mismo, en tanto sujeto de derechos, al cuidado del mundo. La persona ya no aparece sola, ni en relación únicamente con otras personas, sino en relación con un mundo compartido cuyo cuidado es esencial para el cuidado de uno mismo y de los demás, y viceversa. En este sentido, concebir la identidad como <<la posición que ocupo en el mundo>> puede ser fructífera para las posiciones posthumanistas que buscan comprender al sujeto no como una mónada aislada de los demás, sino como parte de un ecosistema complejo del cual la persona solo es parte.

Tengo mis dudas sobre esta aproximación teórica justamente por la diferenciación que Arendt hace entre mundo y naturaleza. En este sentido, situar al sujeto en un mundo no necesariamente implica situarlo dentro de la naturaleza, ni matizar la violencia que se ejerce contra la naturaleza a través del trabajo. Quizás dar este paso teórico sea forzar demasiado la interpretación. Sin embargo, también es posible ir más allá de la autora sin traicionar su espíritu. Es verdad que los conceptos de mundo, trabajo y violencia que Arendt utiliza son categorías que ella toma de la tradición, y que seguramente sufrirán transformaciones con el paso del tiempo. Sea como sea, a pesar de que dichas

dificultades teóricas aguardan, quizás sea una vía que valga la pena explorar, dada la urgencia del tema. Dada la crisis climática, quizás sea momento de reflexionar sobre dichas conceptualizaciones.

En todo caso, en estos tiempos de crisis nuestra comprensión de nosotros mismos y de nuestro entorno está cambiando. Puesto que es crucial cuidar a las personas y su entorno, quizás no esté demás preguntarnos qué es una persona, qué es lo que las hace únicas en dicho entorno, y de qué modo podemos cuidarlas adecuadamente.



Referencias Bibliográficas

Bibliografía Primaria

- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Arendt, H. (2015). *La promesa de la política*. Austral.
- Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro*. Península.
- Arendt, H. (2018a). *La libertad de ser libres*. Taurus.
- Arendt, H. (2018b). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, H. (2018c). *Sobre la violencia*. Alianza editorial.
- Arendt, H. (2019a). *La condición humana*. Planeta Colombiana S.A.
- Arendt, H. (2019b). *Los Orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.

Bibliografía Secundaria

- Appiah, K. (1999). Patriotas cosmopolitas. En J. Cohen (Ed.), *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. (pp.41 - 50). Paidós.
- Benhabib, S. (2003). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publisher, Inc.
- Bhikhu, P (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Macmillan.
- Birmingham, P. (2018). Worldly Immortality in an Age of Superfluity. *Arendt Studies*, Vol. 2, 25–36.
- Campillo, A. (2001). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 26, 159186. <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/8997/1/Espacios%20de%20aparicion%2c%20El%20concepto%20de%20lo%20politico%20en%20Hannah%20Arendt.pdf>
- Curtis, K. (1999). *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. Cornell University Press.

- Dietz, M. (2000). Arendt and the Holocaust. En D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 86 - 109). Cambridge University Press.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2006). *Redistribución o reconocimiento*. Morata.
- Gamio, G. (2022). *La crisis perpetua*. Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Hayden, P. (2015). From Political Friendship to Befriending the World. *The European Legacy*, 20. No7, 745-764.
- Kattago, S. (2014). Hannah Arendt on the world. En P. Hayden (Ed.), *Hannah Arendt Key concepts* (pp.52-65). Routledge.
- Kateb, G. (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Rowman and Allanheld.
- Kohn, J. (2000). Freedom: The Priority of the Political En D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp.112 - 129). Cambridge University Press.
- Manograsso, A. B. V. (2017). ¿Espacio de aparición sin dimensión corporal? Identidad y violencia en H. Arendt. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 785. <https://doi.org/10.6018/daimon/270251>
- Markell, P. (2003). *Bound by Recognition*. Princeton University Press.
- Markell, P. (2006, Febrero). The Rule of the People Arendt, Arche and Democracy. *American Political Science Review*, 100, 1 -14.
- Mouffe, C. (2000). *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Institute for Advanced Studies.
- Nussbaum, M.C. (1999). *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Paidós.
- Nussbaum, M.C. (2019). *La tradición Cosmopolita*. Paidós.
- Passerin, M. (2001). *The political Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J (2006). *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica.
- Schaap, A. (2005). *Political Reconciliation*. Routledge.
- Taylor, C (1989). *Sources of the Self*. Harvard University Press.
- Taylor, C (2009). *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de cultura económica.
- Tchir, T. (2017). *Hannah Arendt Theory of Political Action Daimonic Disclosure of the Who*. Palgrave Macmilla.

Tully, J. (2008). *Public Philosophy in a New Key, Volume 1: Democracy and Civic Freedom*. Cambridge University Press.

Young, I. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford University Press.

Zuckerwise, L. (2016). Vita Mundi: Democratic Politics and the Concept of World, *Social Theory and Practice*, Vol. 42(No. 3), 474–500.

