

## ***Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento***

Laura Quintana  
Universidad de los Andes  
Bogotá- Colombia  
lquintan@uniandes.edu.co

### **ABSTRACT**

This article discusses whether, from Hannah Arendt's point of view, the being-in-common of singularities can be conceived in terms of mutual recognition. Although it is shown that Arendt's theory of action involves the idea that the identity of singularities is relational, it is also stressed that it is a fluid identity, thrown into contingency. Therefore, it is not a more solid self consciousness what individuals achieve when they open themselves to each other and when they recognize themselves in their difference. What they achieve is to be exposed to the fact of co-existence, to an experience of plurality in which others are more than just a mirror in which they recognize and affirm themselves.

### **0. *Introducción***

Antes del auge de las éticas de la comunicación y de las actuales teorías sobre el reconocimiento, Hannah Arendt propuso comprender la deliberación y la acción conjunta como los modos constitutivos del espacio político, e insistió en la importancia que tiene para la vida humana la disposición de los seres humanos a aceptar su pluralidad, al reconocerse mutuamente en el discurso y en la acción. De hecho, aunque en los escritos de esta autora no se encuentra propiamente una teoría sobre el reconocimiento, sus planteamientos pueden ofrecer elementos que podrían leerse a la luz de esta noción. En efecto, en Arendt puede hallarse la idea según la cual la identidad no es algo dado sino que se conforma en la experiencia compartida, en la red de relaciones humanas que constituyen el espacio de aparición (*cf.*, Arendt, 1958: 175-179). Se trata de un espacio que se concibe como un “en-medio-de”, como un entramado que depende fundamentalmente de la disposición de las personas a reconocerse mutuamente como seres actuantes (*cf.*, Tsao, 2002: 106). Además, Arendt parece enfatizar que la dignidad humana está dada por la posibilidad de aparecer ante otros y de ser reconocidos por éstos como “quiénes”, es decir, como seres únicos y singulares, cuya identidad se despliega al hablar y al actuar entre sí (*cf.*, Arendt, 1958: 181). De modo que, a su modo de ver, la dignidad humana consistiría en la existencia político-lingüística de los seres

humanos: en “su hablar, juzgar, actuar”, como capacidades que se tienen “a través, con y en relación con otros” (Menke, 2007: 753). Sin embargo, este reconocimiento que los singulares pueden alcanzar, al existir políticamente, va de la mano con una concepción de la política que subraya la contingencia de los asuntos humanos, y la falibilidad de unos actores que no pueden controlar ni comprender de principio a fin las consecuencias de sus actos. En esa medida, lo que los sujetos alcanzan al reconocerse mutuamente, según Arendt, no es un mayor autoconocimiento o una mayor autodeterminación, sino el quedar expuestos a la singularidad de los otros y a los riesgos que trae consigo la coexistencia, el ser-en-común en un mundo plural.

A continuación se discutirá cuál es el papel que juega la idea del mutuo reconocimiento en Arendt, y en qué medida ésta se relaciona con una aceptación de la alteridad humana y de los seres humanos como actuantes, que más que posibilitar la integridad y la seguridad del sujeto lo confronta con su finitud y con su fragilidad.

### 1. *El carácter revelador del discurso y de la acción*

La acción y el discurso son, desde el punto de vista de Arendt, las formas de vinculación interhumana propiamente políticas, pues la política se refiere “al estar juntos, los unos con los otros, de los diversos” (Arendt, 1997: 45); es gracias a tales actividades que los hombres pueden reconocer la pluralidad que les sería propia, darse una existencia compartida, co-existir. La acción –una capacidad que está estrechamente relacionada con el discurso<sup>1</sup>– está enraizada, según Arendt, en la condición humana de la natalidad.

Con cada nacimiento alguien nuevo, único y extraño llega al mundo. Cada nacimiento es también un nuevo comienzo, implica la llegada inesperada de alguien que, a la vez, es capaz de comenzar algo imprevisible. La noción arendtiana de la natalidad, central en su pensamiento político, alude a ambas cosas: al hecho de que el mismo ser humano es “un comienzo, un inicio, ya que no existe desde siempre sino que viene al mundo al nacer” (Arendt, 1997: 77); y a la unicidad y alteridad que emerge con el nacimiento de cada individuo, al “constante flujo de recién

---

<sup>1</sup> Para Arendt, la acción es inseparable del discurso pues de éste dependería el carácter revelador que la caracterizaría y su significado aparece, a la vez, en las palabras del narrador, de aquel que puede comprenderla retrospectivamente. Además, la autora tiende a comprender el discurso como una forma de acción, como una manera de incidir en el mundo e iniciar junto a otros algo nuevo e inesperado.

llegados que nacen en este mundo como extraños” (Arendt, 1958: 9). Al llegar a este mundo como extranjero cada ser humano se sitúa originariamente en una diferencia irreducible con respecto a los demás. Asimismo, porque el ser humano es un comienzo, y el comienzo de algo único y singular, de él se puede esperar lo inesperado (*cf.*, Arendt, 1958: 178). Al actuar, precisamente, al iniciar algo junto a otros y al relacionarse con ellos discursivamente, los seres humanos pueden dar lugar a lo nuevo e imprevisible, y pueden desarrollar las posibilidades de su ser distinto, y distinguirse; pueden desplegar su característica pluralidad (*cf.*, Arendt, 1958: 176). En este sentido, el discurso y la acción tienen un carácter revelador: la clase de persona que somos se muestra en nuestras palabras y actos, ellas exponen quién es alguien, revelan activamente su “única y personalidad identidad” (Arendt, 1958: 179).

Lo que se exhibe, sin embargo, no es un yo interno o una identidad previamente formada; lo que se expone es una identidad que se constituye en el espacio de aparición que la acción y el discurso establecen. Palabras y actos no ponen de manifiesto un “yo, algo dentro de mí que de otro modo no aparecería”, sino que permiten hacer activamente que mi presencia sea sentida, vista u oída por otros (*cf.*, Arendt, 1978: 29). Por ende, la forma en que aparezco ante otros no es un mero medio para la expresión de algo interior, sino que es la manera misma en que me doy ante otros, en que ellos pueden reconocermé como alguien, como un actor específico en el mundo público. En otras palabras, el tipo de persona que somos se hace presente en la forma en que actuamos con otros, en la manera en que hablamos y nos dirigimos a ellos:

Los seres humanos se *presentan* en palabra y actos y de esta forma indican cómo desean aparecer, qué, en su opinión, resulta adecuado y qué no para ser visto [...] Hasta cierto punto podemos escoger cómo aparecer ante otros, y esta apariencia de ningún modo es la manifestación externa de una disposición interna (Arendt, 1978: 34).

Al aparecer ante otros, los seres humanos indican cómo desean ser reconocidos y aceptados, cuáles son los principios que orientan sus formas de vida, y que tipo de relaciones esperan establecer con los demás. De la mano con esto, Arendt sugiere que la identidad de cada quien no es algo dado de antemano, en la interioridad del yo, sino algo que se conforma y desarrolla al incursionar en el espacio de aparición. Por esto mismo, no se trata tampoco de identidades fijas sino de modos de ser que se constituyen y se transforman en la exposición ante otros. En este sentido, “la distinción y la individuación se dan en el discurso” y en la acción (Arendt, 1978:

34). La exterioridad, la forma en que alguien aparece en palabras y actos, despliega su singularidad, mientras que en su interioridad, si cabe hablar en estos términos, cada quien no es más que un haz de deseos, necesidades, e impulsos irregulares que comparte con los otros ejemplares de su especie (*cf.*, Arendt, 1978: 34s). Es por esto que, desde el punto de vista de Arendt, sin la posibilidad de aparecer ante otros, las personas o bien quedan condenadas a ser tratadas como seres humanos en general, con ciertos rasgos e impulsos naturales; y deben limitarse a mostrar *qué* son, cuáles son sus talentos y disposiciones, sin poder aparecer *cómo quiénes*, como personajes específicos en la escena pública; o bien quedan reducidos a ser considerados como “diferentes en general”, a representar exclusivamente “su propia individualidad absolutamente única”; una individualidad que “privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado” (Arendt, 1952: 302)<sup>2</sup>.

Sin embargo, sólo “hasta cierto punto” podemos escoger cómo hemos de aparecer ante otros, ya que también estamos sujetos a ciertas condiciones, nos encontramos en un ahí, en una facticidad que no podemos elegir. Aunque al actuar mostramos una espontaneidad que implica que no estamos completamente determinados por nuestros condicionamientos, en todo caso estamos insertos en un mundo, en un contexto de relaciones, en un ahí de la existencia que en cierta medida escapa a nuestras decisiones e iniciativas voluntarias. En realidad, habría que decir que lo propio de la acción genuina, y no de aquella que se traslapa con la fabricación, es el poder estar a la altura de esas condiciones, poder jugar con las posibilidades que ellas abren, sin asumir la actitud instrumental o manipuladora que es propia del hacer. Además, la identidad distintiva de cada quien aparece y sólo se hace visible para otros, para quienes pueden juzgar su historia vital, ya que “nos revelamos gradualmente”, “en la continuidad del vivir” (Arendt, 1958: 194). Por todo esto, la manera en que el agente se muestra en sus palabras y actos no es algo que pueda ser controlado por él, ni darse intencional o deliberadamente:

Esta revelación del «quién» en contraposición al «qué» es alguien [...] casi nunca puede realizarse como un propósito intencional, como si uno poseyera o pudiera disponer de ese «quién» como puede disponer de sus cualidades (Arendt, 1958:179).

Precisamente, porque nos encontramos arrojados en un mundo que no está sometido a nuestras decisiones, y porque nuestra identidad depende del

---

<sup>2</sup> Más adelante, cuando se discuta el significado ontológico que tiene para Arendt la experiencia compartida y el reconocimiento recíproco que ésta implica, se insistirá en aquello que los seres humanos pierden cuando son privados de tal experiencia.

reconocimiento de los otros, no somos los “autores de nuestras identidades”, no podemos “hacernos” ni determinar completamente quiénes somos<sup>3</sup>. Dado esto, la identidad que se conforma en la exposición pública no es algo que esté a nuestra disposición o que traiga consigo un mayor conocimiento de sí. Al contrario, “es más que probable que el «quién» que aparece de manera tan clara e inconfundible a los demás, permanezca oculto a la persona misma” (Arendt, 1958:179); “uno se revela a sí mismo sin conocerse o ser capaz de calcular de antemano a quién revela” (Arendt, 1958: 192). Por esto, lo que el actor alcanza en esta exposición no es una mayor conciencia de sí o un mayor grado de inteligibilidad con respecto a su individualidad, sino una apariencia constante y relativamente unitaria para los otros. Lo que se gana, como diría Agamben, es un *rostro*:

Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables (Agamben, 2001: 85-86).

El rostro es la apariencia que me expone a los otros. Es la apariencia de ese «quién» que se resiste a ser caracterizado por alguna cualidad o esencia, y a ser identificado en la solidez de una definición (*cf.* Arendt, 1958: 181). Es la apariencia de un «quién» que sólo se da, que sólo se muestra en su especificidad, al aparecer, al quedar expuesto a la alteridad de los demás. En este sentido, la experiencia compartida posibilita una identidad que se rehúsa a toda identificación con alguna propiedad o propósito, y que no se da tanto como una vuelta sobre sí, o como una plena identificación del agente consigo mismo, sino como una exposición de la singularidad, que la deja vertida, fuera de sí misma. Una identidad que es el rostro “irremediabilmente expuesto del ser humano”, su manera de darse, de existir entre otros como un ser que se da en esta exposición, que no se encuentra solamente en el

---

<sup>3</sup> Según Arendt, la filosofía moderna, con Hegel a la cabeza, habría subrayado a tal punto la posibilidad que tienen los seres humanos de elegir cómo presentarse ante otros, que habría terminado por negar la facticidad humana, llegando incluso a afirmar que “el hombre puede hacerse a sí mismo”. En palabras de la autora: “Dada la innegable importancia que estas capacidades elegidas por uno mismo tienen para nuestro aparecer y para nuestro papel en el mundo, la filosofía moderna, empezando con Hegel, ha sucumbido a la extraña ilusión de que el hombre, a diferencia de otras cosas, se ha creado a sí mismo. Obviamente, la auto-presentación y el mero ser ahí [*thereness*] de la existencia no son lo mismo” (Arendt, 1978: 37).

mundo sino que es del mundo (*cf.*, Arendt, 1978: 20), y que no es más que apariencia<sup>4</sup>. Pues, “en este mundo en el que entramos, apareciendo de la nada, y del cual desaparecemos en la nada, *ser y apariencia coinciden*” (*cf.*, Arendt, 1978: 19). Por esto, porque el quiénes somos se da en esta apertura de la existencia, está atravesado por la imprevisibilidad y la contingencia que, como lo veremos más adelante, ella trae consigo.

## 2. *La pluralidad de la existencia política*

Si al aparecer, al mostrarse en palabras y actos, los seres humanos llegan propiamente a existir como “quiénes”, esto significa que su singularidad presupone su ex-sistencia, su ser-en-común en un mundo con otros. En palabras de Arendt, el “carácter revelador del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están unas con otras, no para o en contra” sino “en el puro estar juntos” (Arendt, 1958: 180). El que los seres humanos puedan mostrarse como únicos y singulares depende de la experiencia compartida: depende de otros con quienes actuar y hablar, y que puedan reconocer el tipo de personas que aparecen en palabras y actos. Así como un actor necesita del escenario, de sus compañeros de actuación y de los espectadores, para desplegar su arte, los seres humanos requerirían de un mundo, de una localización permanente para su aparición, y de sus semejantes para que interactúen con ellos y para que, como espectadores, constaten y reconozcan su existencia (*cf.*, Arendt, 1978: 22). Acción y discurso son entonces capacidades eminentemente plurales, no sólo porque siempre se dan y cobran sentido al coexistir, al compartir el mundo con los demás, sino porque el significado de una acción depende de otros que puedan comprenderla cuando ha concluido e interpretarla en perspectiva. Además,

el riesgo de hacer una aparición como ‘alguien’ entre otros puede ser tomado sólo por aquel que, en adelante, está dispuesto a existir de esta forma entre otros, y esto significa estar dispuesto a moverse entre otros, a exponer quién es uno, y a

---

<sup>4</sup> Aunque la figura del ‘rostro’ remite inmediatamente a las reflexiones de Levinas, y seguramente Agamben no tiene en mente a Arendt cuando sugiere esta imagen, los planteamientos de esta autora sobre la existencia de la singularidad en su aparecer ante otros como un *quién* que es irreducible a sus propiedades pueden vincularse con ese “umbral”, que Agamben intenta articular con la figura del rostro.

renunciar a la extrañeza originaria del recién llegado a este mundo (Arendt, 1960: 220)<sup>5</sup>.

La pluralidad de la acción y del discurso se refiere también al tipo de relaciones humanas que tales actividades instauran. Éstas suponen que el agente esté dispuesto a existir de cierta forma en el mundo y a relacionarse de una manera peculiar con los demás: requieren que se decida a incursionar en la apariencia, a exponerse ante otros; que esté dispuesto a reconocerlos como seres actuantes, como seres singulares que se muestran ante él; y, asimismo, que los otros estén dispuestos a reconocer su específica singularidad como actor. Sin este mutuo reconocimiento no puede darse propiamente acción en concierto, co-acción sino vínculos desiguales que se caracterizan porque una de las partes trata de imponer sus puntos de vista, reduciendo o negando la diferencia de los demás, y por dar lugar a relaciones verticales de mando-obediencia, desde las cuales sólo se les reconoce a unos la posibilidad de actuar. De ahí que también sea indispensable que los actores se acepten como iguales y que en esa medida puedan renunciar a su originaria extrañeza. Es por esto que acción y discurso sólo pueden desplegarse, en sus auténticas posibilidades, en un espacio público delimitado por la ley de la igualdad y por el principio de la justicia. Ambas actividades suponen que los individuos logran reconocer para sí –en medio de las patentes diferencias a las que quedan arrojados desde su nacimiento– una igualdad que no está dada por naturaleza sino que debe ser otorgada y delimitada por ellos mismos. Pero esta igualdad política no debe entenderse como un principio unificador que reduce o niega toda diferencia, sino como una igualdad que posibilita la igual participación y el reconocimiento de los actores en su pluralidad. La idea arendtiana de respeto alude, justamente, a ese reconocimiento mutuo que las personas pueden alcanzar al relacionarse unas con otras en los modos de la acción y del discurso:

El respeto, no diferente de la aristotélica *philia politikē*, es un tipo de «amistad» sin intimidad ni proximidad; es una consideración de la persona desde la distancia que el espacio del mundo pone entre nosotros, y esta consideración es independiente de las cualidades que podamos admirar o de los logros que podamos tener en gran estima (Arendt, 1958: 243)

---

<sup>5</sup> Traduzco esta cita de la versión alemana de *La Condición humana*, realizada por la propia Arendt bajo el título *Vita Activa*. Esta versión resulta bastante útil pues, como lo señala Tsao, en ella la autora hace aclaraciones y comentarios que no se encuentran en la versión al inglés (cf., Tsao, 2002: 104).

El respeto tiene que ver con la posibilidad de reconocer al otro como *quién*, como un actor específico, único y singular, y no simplemente como un *qué*, como un sujeto con ciertas capacidades útiles o funcionales. Se trata de una forma de trato que acepta la distancia que media entre seres singulares y que asume toda vinculación desde esta lejanía. El respeto no pretende entonces una cercanía o proximidad con el otro que anule su diferencia, ni una indiferencia que simplemente soporte o tolere la especificidad de cada quien. En relación con esto la remisión a la amistad, entendida como una capacidad política, resulta bastante significativa. Con ella, en efecto, no se alude a una relación de intimidad entre los amigos sino a una forma de estar juntos que supone la diferencia en la igualdad. Pero, esta igualdad “no significa que los amigos se vuelvan los mismos o iguales entre sí, sino más bien que se convierten en compañeros iguales en un mundo común – *que ellos juntos constituyen*” (Arendt, 1990: 83, cursivas mías). Además, ese mundo común que se genera en la amistad no se refiere a un trasfondo de creencias que acomuna a los individuos o a capacidades que todos comparten, ni en general, a una forma de pertenencia. Se refiere más bien a la mutua disposición a comprenderse que se instaura entre aquellos que se vinculan respetuosamente:

El elemento político en la amistad tiene que ver con que los amigos emprenden un diálogo verdadero en el que cada uno trata de entender la “verdad inherente” en la opinión del otro. Más que a su amigo como persona, un amigo entiende cómo y en qué específica articulación le aparece al otro el mundo común, quien como persona es por siempre desigual o diferente. Este tipo de comprensión –ver el mundo (como decimos hoy vulgarmente) desde el punto de vista de los otros– es el tipo de aproximación política *par excellence*” (Arendt, 1990: 84).

El prerrequisito de este tipo de comprensión es que cada cual pueda ser lo suficientemente articulado y consecuente para mostrar su opinión en su veracidad, de modo que pueda lograr ser comprendido por el otro. Asimismo, esta aproximación supone que no hay una verdad absoluta, igual para todos los seres humanos e independiente de su existencia concreta, sino que siempre opino desde mi propia experiencia. Pero, la opinión no es una mera ilusión subjetiva y arbitraria, sino que trae consigo un momento de verdad (*cf.*, Arendt, 1990: 84-85). No se trata, empero, de un punto de vista suprapersonal con el que todos los sujetos tendrían que coincidir, sino que se refiere a las posibilidades mostrativas de una opinión y a su veracidad: a lo que ésta puede decir de una persona, de su lugar en un mundo que comparte con otros, de sus puntos de vista con respecto a éste y de



su disposición a mostrarse consecuente frente a los demás. En este sentido, una opinión se refiere y abarca siempre “al mundo, tal y como se me abre a mí”; es una mirada sobre un mundo en el que me encuentro con otros (*cf.*, Arendt, 1990: 80). Comprender cómo se le aparece el mundo a otra persona, no significa, sin embargo, identificarse empáticamente con ella, o aceptar sus puntos de vista, sin más, como válidos. La mentalidad amplia, a la que se alude en la cita, se refiere más bien al esfuerzo de liberar la propia opinión de intereses privados o idiosincrásicos, y de abrirse a otras formas de consideración teniendo a la vista el tipo de mundo que emerge de sus asunciones o de sus principios de acción. Justamente, lo que se juzga, cuando se piensa de este modo, es el tipo de mundo y los principios que emergen de una opinión, y sobre todo, hasta qué punto ésta promueve “el placer de compartir”, “el intercambio mutuo” o “la aceptación de la pluralidad humana” (Enaudeau, 2007: 1039); hasta qué punto posibilita, en otras palabras, ese mundo plural, ese “en-medio-de” que, desde el punto de vista de Arendt, constituye el lugar de la política.

Podría decirse entonces que al vincularse respetuosamente en los modos de la acción y del discurso los individuos muestran una mutua disposición a compartir el mundo con los otros, reconociendo la singularidad de cada quien. De esta forma, el mutuo reconocimiento de los actores instituye un en-medio-de, un entramado de relaciones humanas, que se da en el cruce de las diferencias; un ser-en-común en el que aquello que los actores comparten es, ante todo, la aceptación de su finitud y de su alteridad.

### *3. La dimensión ontológica de la experiencia compartida*

Al insistir en la idea de pluralidad, en que no el hombre en singular, sino una pluralidad de seres humanos habitan este planeta (*cf.*, Arendt, 1978: 19), Arendt sugiere que la existencia humana es co-existencia, se da siempre como un ser-en-común-con-otros. En este sentido, la experiencia compartida no es un valor o una posibilidad más sino una condición del ser humano. Y es que, como puede derivarse de lo anterior, desde el punto de vista de esta autora, no diría “yo” si estuviera solo, ni podría exhibirme como un ser singular si no contara con la presencia de otros de quienes pudiera distinguirme. Más aún, la realidad del mundo depende de la posibilidad de aparecer ante otros<sup>6</sup>. Es por esto que, en polémica con una vertiente dominante en la filosofía moderna, la autora enfatiza que “lo que llamamos

---

<sup>6</sup> En palabras de la autora: “Para los hombres la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparecer ante todos” (Arendt, 1958: 199).

‘conciencia de sí’ [*consciousness*], el hecho de que soy consciente de mí mismo [...] nunca bastaría para garantizar la realidad” (Arendt, 1978: 19s). Nuestro sentido de la realidad y de nosotros mismos depende de la presencia de otros con quienes podemos compartir lo que experimentamos<sup>7</sup>.

Ahora bien, dado que la acción y el discurso son las formas de estar juntos en que los seres humanos pueden aparecer unos a otros, es decir, dado que es propiamente en éstas que se da la existencia compartida, puede comprenderse la dimensión ontológica que Arendt le atribuye a estas actividades. De hecho, al dar lugar a la trama de relaciones humanas, ellas contribuyen a constituir el mismo espacio de aparición, el espacio público, en ausencia del cual “ni la realidad del propio yo, de la propia identidad, ni la realidad del mundo circundante pueden ser establecidas más allá de toda duda” (Arendt, 1958: 208). A la luz de esto también podría derivarse que el mutuo reconocimiento es una posibilidad ontológica, dado que sin la disposición de las personas a aceptar su pluralidad y su copertenencia como seres actuantes no tendrían sentido la acción y el diálogo con otros, ni se podría conformar propiamente esa trama de relaciones que constituye el espacio de aparición. Pero sin todo esto, como ya se vio, los seres humanos no sólo no podrían desarrollarse como seres singulares sino que se encontrarían privados de mundo. En efecto, el espacio de aparición no es una dimensión más de la existencia, sino el mundo, el contexto que nos orienta, y el horizonte desde el cual intentamos comprender lo que acontece y pensar. De hecho, aunque el pensamiento requiere de soledad, siempre se da discursivamente y supone en todo caso un otro con el que se dialoga y al que se dirige. De modo que, la capacidad de pensar también está hecha para su uso público; en palabras de Kant, que la autora retoma: “«la razón no está hecha para adaptarse al aislamiento sino para la comunicación»” (Arendt, 2003: 79).

Todo esto puede explicar por qué, según Arendt, cuando a un ser humano se le niega la pertenencia a una comunidad política no es privado simplemente de ciertos derechos, sino que pierde la posibilidad de actuar, de formar y expresar una opinión propia y de ser reconocido en su singularidad; entonces, sus palabras dejan de ser relevantes y queda reducido a una vida desnuda, aislada de toda relación (*cf.*, Arendt, 1952: 296s). De esta forma es despojado de condiciones fundamentales para la existencia humana, sin las cuales ésta no sólo no puede desplegar sus posibilidades más fundamentales sino que no puede darse como tal. Pues, sin acción

---

<sup>7</sup> De ahí que Arendt también señale: “El *cogito me cogitare ergo sum* de Descartes es un *non sequitur*, por la simple razón de que tal *res cogitans* nunca se muestra del todo, a menos que sus *cogitationes* se manifiesten en un discurso, hablado o escrito, algo que ya está destinado a, y presupone, oyentes y lectores como sus receptores (Arendt, 1978: 19s).

y sin discurso se pierde precisamente ese *ex* de la existencia que es constitutivo de la condición humana. De ahí que, según Arendt, el único derecho humano fundamental sea el “derecho a tener derechos”, esto es, el derecho a pertenecer a una comunidad política, el derecho a poder actuar y hablar junto a otros y ser reconocidos por éstos como miembro de una comunidad tal. Y es debido a esto que, a su modo de ver, lo que los apátridas y los refugiados pierden no son solamente los así llamados derechos del hombre, sino su dignidad y la posibilidad de llevar una forma de vida humana (*cf.*, Arendt, 1952: 297). Tal dignidad, sin embargo, no tiene que ver con los “valores” del humanismo tradicional; ella no se refiere ni a la autosuficiencia o autonomía de los seres humanos, ni a su capacidad para formarse o hacerse a sí mismos. Al contrario, para esta autora, la dignidad de los seres humanos tiene que ver con su condición de seres políticos, con su dependencia de otros con quienes actuar y hablar, con la pluralidad –en fin– de una existencia signada por la contingencia.

#### 4. *Una política de la contingencia*

Que la existencia política esté atravesada por la contingencia es algo que ya podía derivarse de algunas de las consideraciones anteriores. En primer lugar, vimos que la identidad que se alcanza al actuar junto a otros no es algo que esté a disposición del agente o que él pueda controlar y, de la mano con esto, que nadie puede considerarse el autor de su historia vital, ya que el significado de sus actos sólo se revela a la mirada retrospectiva de un espectador, que puede interpretarlos a distancia. También se puso de manifiesto que la acción y el discurso requieren de la presencia de otros y, por ende, que no es posible en aislamiento. Además, la acción excluye la relación de mando-obediencia: cuando actuamos nos relacionamos de manera horizontal, co-actuamos, nos exponemos y quedamos *expuestos* a los otros (*cf.*, Arendt, 1958: 189-190). Y esto significa que las relaciones que se instituyen en la acción y el discurso no dependen enteramente de nuestro control o dominio, como cuando hacemos algo y podemos disponer de ciertos procedimientos y materiales. De hecho, la idea de un ser humano fuerte que actúa por su cuenta y puede disponer de los demás como comandante o líder, supone reducir la acción a la lógica del hacer, y con esto tratar a los seres humanos como si fueran un material moldeable o transformable (*cf.*, Arendt, 1958: 188).

Ahora bien, debido a que el actor siempre se mueve entre otros seres actuantes, de tal modo que su actuar se inserta en una trama de relaciones existente, una acción siempre afecta a otros seres humanos que, al reaccionar, comienzan nuevos

cursos de acción. Así, en la medida en que una acción inicia siempre nuevas relaciones, sus consecuencias se hacen ilimitadas. Es por esto que un actor nunca es meramente un “agente” sino siempre y al mismo tiempo un “paciente”, que está sujeto a las consecuencias ilimitadas de sus actos. Y es por esto que nadie “es dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final” (Arendt, 1958: 220). Dada esta ilimitación, y dada la incapacidad del agente para controlar las relaciones que su acción puede generar y para conocer el significado que terminarán teniendo sus actos, los resultados de éstos son también impredecibles (*cf.*, Arendt, 1958: 190ss). Asimismo, y por la permanencia que tiene cada acción al insertarse en una trama de relaciones humanas, lo actuado es irreversible, no se puede deshacer, como se puede deshacer lo hecho, lo que depende de la intencionalidad de una subjetividad.

Esta contingencia de la acción, que se deriva de la pluralidad humana, del hecho de que siempre nos encontramos entre otros con quienes actuamos y a quienes afectan nuestros actos, también trae consigo el que no podamos considerarnos soberanos, esto es, completamente autosuficientes y autónomos, capaces de una plena autodeterminación. En vista de esto, la tradición filosófica ha considerado que en ninguna actividad, como al actuar, aparece el ser humano como menos libre, puesto que esta tradición ha tendido a identificar la libertad con la soberanía. Para Arendt, en contraste, “la inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo [...] es el precio que tiene que pagar por la libertad” (Arendt, 1958: 244). Pues esta última es, desde el punto de vista de la autora, la posibilidad de iniciar algo nuevo junto a otros en el espacio de aparición y, como tal, se trata de un fenómeno mundano, que sólo existe en la trama de relaciones humanas. En esa medida, la libertad es indisoluble de nuestra existencia en plural y esta última nos arroja a una condición de contingencia, no-control e imprevisibilidad<sup>8</sup>.

Para los seres humanos, sin embargo, siempre ha sido muy difícil soportar el peso de esta contingencia: el peso de constatar que al actuar no saben plenamente lo que están haciendo, el peso de hacerse “culpables” de consecuencias que no podían predecir, el peso de no poder deshacer lo hecho sin importar cuan desastroso haya sido, el peso de no poder comprender plenamente el significado de sus acciones (*cf.*, Arendt, 1958: 233). Y es por esto que han intentado escapar de esa impredecibilidad e irreversibilidad de los asuntos humanos, instalándose en la dimensión más segura del pensamiento instrumental, y en la lógica de la fabricación, donde el ser humano puede determinar plenamente lo que crea,

---

<sup>8</sup> En palabras de la autora: “la imposibilidad de permanecer como amo de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro, es el precio que [los hombres] pagan por la pluralidad y la realidad, por la dicha de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos” (Arendt, 1958: 244).

predecir los resultados de su actividad y deshacer lo hecho cuando no le sale bien. Precisamente, esto es, según Arendt, lo que se intenta cuando la libertad se desplaza del mundo a la ciudadela interior del yo, cuando la política deja de pensarse en términos de acción para concebirse desde la idea de gobierno, y cuando la pluralidad humana se intenta reducir a la idea de una voluntad soberana, unitaria e indivisa. Pero si los seres humanos pudieran eliminar la fragilidad de los asuntos humanos tendrían que renunciar a su pluralidad y tendrían que dejar de actuar (*cf.*, Arendt, 1958: 195); y con ello quedarían despojados de condiciones fundamentales de su existencia sin las cuales no podrían desarrollarse como seres singulares ni tener un mundo, un contexto en el cual sus vidas pudieran resultar significativas.

No obstante, al afirmar la contingencia de los asuntos humanos no se trata de negar que los actores tengan alguna responsabilidad moral. La concepción arendtiana de la acción no tiene que conducir a un inmoralismo político. Al contrario, ella trae consigo una moralidad distinta, que no se articula desde el presupuesto de un yo soberano, sino desde la idea de un mundo compartido que hay que cuidar y por el cual somos responsables. Esta moral supone que los individuos deberían actuar de acuerdo con principios que apunten a promover la acción y el diálogo con los otros, y junto esto una existencia política que pueda acoger la pluralidad de los actores. De modo que los individuos serían responsables por los principios que guían sus acciones, por el tipo de relaciones humanas que tales principios posibilitan, y por el mundo que éstos permiten constituir. En este sentido, se trata de una moral que acepta la finitud, la falibilidad y una cierta opacidad de los sujetos, pero que subraya en todo caso su disposición a compartir el mundo con los demás.

El perdón y la capacidad de hacer promesas son, justamente, dos formas de relación a través de las cuales los seres humanos pueden asumir la fragilidad constitutiva de los asuntos humanos, reconociéndose en la distancia del respeto, y cuidando del mundo que sus palabras y actos contribuyen a conformar.

##### *5. Perdonar y prometer: los soportes de una moralidad del mundo*

Perdonar y prometer son potencialidades de la misma acción. Se trata de dos capacidades que, al igual que la acción, se caracterizan por darse espontáneamente, por iniciar algo nuevo que no podía preverse, y porque sólo tienen sentido en la pluralidad humana.

El perdón presupone siempre a otros que nos perdonan o a quienes perdonamos; las promesas son formas de relación por medio de las cuales nos vinculamos con y ante los demás. Ambas, permiten asumir la contingencia de los asuntos humanos sin renunciar a ella. Si el perdón permite enfrentar la irreversibilidad de la acción, la imposibilidad de deshacer lo hecho, con todas sus consecuencias imprevistas, la capacidad de hacer promesas es lo que permite contrarrestar la impredecibilidad de la acción, el hecho de que los actores no son dueños de principio a fin de sus actos. Ambas se refieren a nuestra existencia en el mundo, a su temporalidad, a la manera en que los seres humanos pueden relacionarse con su pasado y con el futuro: mientras el perdón permite descargarnos del peso del pasado, las promesas son como “islas de seguridad en medio del océano de incertidumbre que es el futuro” (*cf.*, Arendt, 1958: 237). Además, estas dos capacidades apuntan a hacer posible la continuidad de la acción: sin el perdón nos quedaríamos atados a la única acción realizada, permaneciendo por siempre víctimas de sus consecuencias y, por ende, sin poder iniciar algo junto a otros, es decir, sin poder actuar de nuevo; sin la capacidad de hacer promesas los seres humanos no podrían confiar entre sí, ni sería posible alguna continuidad o durabilidad en sus relaciones.

El perdón es entonces el “correctivo de los daños inevitables que resultan de la acción”, la actitud que se requiere para lidiar con el hecho de que no podemos prever todo lo que pueden traer consigo nuestros actos. Es el revés de la venganza; ese comportamiento previsible, esa reacción automática que le sigue a una falta, y que ata a los agentes a la cadena de acciones y reacciones iniciadas por una acción. El perdón, en cambio, es imprevisible y rompe con ese proceso de acciones y reacciones; es una forma de relación que libera, tanto al que perdona como al perdonado, de la venganza, y con esto, del proceso automático que inicia una acción. En este sentido, el “perdonar-se” es una mutua liberación con respecto a lo hecho que garantiza la libertad de los agentes, el que puedan comenzar algo nuevo (*cf.*, Arendt, 1958: 239ss). Pero el perdón no sólo se caracteriza por la imprevisibilidad y por la espontaneidad de la acción sino que tiene la misma capacidad reveladora: al perdonar ponemos de manifiesto quiénes somos, nuestra específica posición en el mundo y la manera en que nos relacionamos con los demás. Asimismo, perdonamos siempre a alguien, se perdona lo hecho “por mor de quien lo hizo”, teniendo en cuenta el tipo de persona que sus acciones exhiben (*cf.*, Arendt, 1958: 241). En esa medida, el perdón es una forma de reconocimiento, en la que aceptamos de cierta manera la singularidad del actor y su incapacidad para disponer de sí. Lo que mostramos hacia el otro en el perdón es la distancia del respeto, esa consideración de la persona que posibilita el en-medio-de del mundo y que se dirige a la especificidad del «quién» que se revela en palabras y actos. Por

eso, porque en el perdonar, como en la acción y en el discurso, dependemos de otros a quienes aparecemos y que nos reconocen en una distinción que nosotros mismos somos incapaces de percibir, es que no tiene mucho sentido decir que nos perdonamos a nosotros mismos. De hecho, si decimos que nos perdonamos nuestras faltas es porque hemos tenido la experiencia de perdonar y de ser perdonados por otros: “encerrados en nosotros mismos, nunca seríamos capaces de perdonarnos ninguna falla o trasgresión porque careceríamos de la experiencia de la persona por mor de la cual podemos perdonar” (Arendt, 1958: 243).

No obstante, esta forma de reconocimiento tiene un límite. Según Arendt, hay actos que no podemos perdonar. Se trata de aquellas acciones que trascienden el ámbito de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano, en tanto que intentan destruirlos (*cf.*, Arendt, 1958: 241). Esas potencialidades son la espontaneidad, la posibilidad de iniciar algo nuevo e imprevisible, la capacidad de hablar y actuar junto a otros, la pluralidad; es decir, aquellos elementos que son constitutivos de la existencia humana. No podemos perdonar entonces, según Arendt, aquellos actos que pretenden destruir las condiciones fundamentales de nuestra existencia. Y no podemos hacerlo porque, además, el perdón es indisoluble de esas potencialidades que tales actos pretenden destruir<sup>9</sup>. Sin embargo, no tenemos que permanecer atados a lo imperdonable, y a la cadena de reacciones que trae consigo. Podemos comprender lo imperdonable y, con esto, desbrozar el terreno para actuar de nuevo. La comprensión es, en efecto, la actividad sin fin que nos permite adaptarnos a la realidad, reconciliarnos con un mundo en el que nacimos como extranjeros y en el que seguimos siendo extranjeros dadas nuestras irreducibles diferencias (*cf.*, Arendt, 1994: 308). Pero comprender no significa perdonar lo acontecido sino aceptar su impacto y su incidencia en el mundo común. Se trata de “la forma de conocimiento diferente de muchas otras, por la cual los seres humanos que actúan (y no los que contemplan evoluciones históricas progresivas o catastróficas) eventualmente pueden llegar a aceptar lo irrevocable y reconciliarse con lo que existe inevitablemente” (Arendt, 1994: 321s). Comprender es la capacidad para iluminar un acontecimiento en su particularidad, sin reducirlo a conceptos generales o a esquemas conocidos; además, implica el esfuerzo

---

<sup>9</sup> Como es sabido, Arendt denomina a estos actos imperdonables el “mal absoluto” (*cf.*, 1952: viii-ix) o el “mal radical” (*cf.*, 1952: 459) Con esto se refiere, particularmente, al intento totalitario por eliminar la pluralidad humana y reducir a los seres humanos a seres superfluos, a vidas desnudas privadas de todo contexto significativo, a un mero haz de comportamientos carentes de espontaneidad. Al respecto pueden leerse las páginas que la autora dedicó a esas fábricas de cadáveres que fueron los campos de concentración y exterminio (1952: 437-459), así como la conocida contribución de R.J. Bernstein sobre el tema (*cf.*, Bernstein, 2005: 285-314).

incesante por encontrar sentido en un mundo atravesado por la imprevisibilidad y la irreversibilidad de la acción. En esa medida, en tanto que nos permite aceptar la novedad de un evento y las condiciones en que se da el actuar humano, se trata de la única cosa en el mundo que acepta el hecho de la natalidad, es decir, el que seamos un comienzo y capaces de comenzar (*cf.*, Arendt, 1994: 322s). Así que al comprender, de cierta forma, podemos comenzar de nuevo, liberarnos de la cadena de reacciones que nos atan a un evento, ejercer nuestra espontaneidad. Por esto mismo, según Arendt, la comprensión puede ser considerada como “la otra cara de la acción” (*cf.*, Arendt, 1994: 321s).

Por su parte, la capacidad de hacer promesas permite lidiar con el hecho de que los seres humanos no puedan disponer de quienes son ni puedan predecir las consecuencias de sus actos, pero sin tener que acudir a la idea de un sujeto soberano capaz de alcanzar un dominio de sí y sobre los demás. Más aún, según Arendt, se trata de una capacidad que “corresponde con la existencia de una libertad que nos fue dada bajo la condición de no-soberanía” (*cf.*, Arendt, 1958: 241). Al vincularse a través de las promesas, en efecto, las personas buscan posibilitar la acción en concierto, la coexistencia, y de esta manera apuntan a realizar una libertad que tiene que ver, precisamente, con la capacidad de actuar y hablar junto a otros en el espacio de aparición. Por ende, aquellos que se vinculan a través de promesas reconocen que hay otros, con miradas distintas, a quienes están dispuestos a respetar en virtud del vínculo establecido.

Ahora bien, estas dos formas de relacionarnos con los otros están a la base de esa “moralidad mundana” que, como se planteó al cerrar el apartado anterior, puede derivarse de los planteamientos de Arendt. De hecho, a su modo de ver, desde un punto de vista político la moralidad tendría como principales soportes “no más que la buena voluntad de contrarrestar los riesgos de la acción por la disposición a perdonar y a ser perdonados, a hacer promesas y a mantenerlas”. Se trata de los únicos preceptos morales que no se aplican a la acción desde afuera, sino que surgen de la “voluntad de vivir junto a otros en los modos de la acción y del discurso” (Arendt, 1958: 245s). Estar dispuesto a perdonar y a ser perdonado, hacer promesas y mantenerlas, todo esto implica aceptar la contingencia del propio yo y la pluralidad del mundo, pero también la voluntad de mantener la posibilidad de actuar y hablar junto a otros y de relacionarse con ellos respetuosamente.

Asimismo, en la medida en que el perdón y las promesas se encuentran estrechamente relacionados con la pluralidad humana, traen consigo una concepción de la moral muy distinta de aquella que se deriva de la idea de un yo soberano, capaz de dominar sobre sí mismo y autodeterminarse. Esta moral del autodomínio supone que el sujeto puede aislarse de la contingencia de los asuntos



humanos y de su constitutiva pluralidad, y se basa fundamentalmente en la idea según la cual, el bien o el mal en relación con los otros se determinan a partir de actitudes con respecto a uno mismo: como el sujeto se relaciona consigo mismo, así se relaciona con los demás. En contraste, la moral que se infiere de las capacidades de perdonar y de hacer promesas descansa en experiencias que dependen de la presencia de otros: el grado y las formas en que se promete y se es perdonado determina el grado y los modos en que uno puede ser capaz de perdonarse o de mantener promesas que le conciernen sólo a sí mismo (*cf.*, Arendt, 1958: 237s). Aquí se da entonces un movimiento completamente inverso: la relación con los otros determina la manera en que puedo verme a mí mismo y no al revés. Esto, justamente, es lo propio de una moralidad mundana, una moralidad para la cual lo que está en juego es ante todo el mundo y no la consistencia o consonancia con el propio yo<sup>10</sup>.

## 6. *Arendt y el mutuo reconocimiento*

A la luz de las consideraciones anteriores Arendt podría estar de acuerdo con que la “constitución de la dignidad humana depende de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo”, “del respeto y de la aprobación que otros puedan otorgarnos” (Honneth, 1992: 188) y con la idea según la cual, “la individuación humana es un proceso en el que el individuo puede desarrollar una identidad práctica en la medida en que es capaz de asegurarse el reconocimiento de un creciente círculo de pares de comunicación” (Honneth, 1992: 189).

Sin embargo, no hay que ir tan lejos en la proximidad que Arendt puede guardar con este tipo de discurso, el cual, aunque intenta romper con la metafísica de Hegel, en todo caso se remite a la matriz hegeliana. Así, en deuda con esta fuente, se enfatiza que la experiencia del reconocimiento contribuye a un “crecimiento de la inteligibilidad de las personas” (Honneth, 2001: 124), a que el individuo pueda adquirir una “plena identificación” o “una relación afirmativa” consigo mismo” y un “mayor saber de la propia e irremplazable identidad” (*cf.*, Honneth, 1997: 35-36). De modo que a una mayor expansión de las relaciones de reconocimiento una mayor expansión de la individualidad y de la autonomía

---

<sup>10</sup> Aquí se está considerando ante todo el tipo de moralidad que podría seguirse de la teoría de la acción de Arendt. Ciertamente el dos-en-uno socrático que la autora propone en *La vida de la mente* para reflexionar sobre la posible relevancia moral del pensar sí apunta a una suerte de consonancia del yo en su pluralidad. Pero incluso este pensar en su retirada, en su toma de distancia respecto del mundo, es siempre un pensar que atiende a la particularidad y a la contingencia de las cosas mundanas.

subjetiva del singular (*cf.*, Honneth, 1997: 116). Estas ideas, empero, son ajenas al pensamiento de Arendt. Desde su punto de vista, como se puso de manifiesto en lo anterior, el reconocimiento mutuo que los actores alcanzan al aparecer públicamente no los devuelve a ellos mismos, ni posibilita un crecimiento de su integridad y autodeterminación como sujetos. La identidad que se conforma en la exposición pública no es una identidad para sí, sino una forma de ser reconocidos por los otros que permite tejer nuevas redes de interrelación.

Así que no es una mayor conciencia de sí lo que los individuos logran al abrirse a los otros, y ser reconocidos por estos en su diferencia. Lo que se alcanza, para Arendt, es una apertura a la alteridad, una exposición a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que co-existimos, de que existimos en-un-mundo-con-otros. La experiencia compartida no trae consigo entonces una confirmación o reafirmación del sujeto sino su expropiación. En ella no ganamos un mayor conocimiento de nosotros como personas sino una mayor experiencia de nuestro modo de ser en el mundo como seres plurales que se encuentran expuestos unos a otros, próximos y distantes, en sus diferencias. Lo que se gana es una libertad mundana que está lejos de coincidir con la autodeterminación o la autonomía de una subjetividad plena o íntegra; lo que se gana, en fin, es una experiencia de la pluralidad, en la que los otros son algo más que un espejo en el que reconocerse y afirmarse. El otro, en efecto, es aquel sin el cual no podemos ex-sistir; el otro habita en nosotros en la fragilidad y en la contingencia que ya siempre nos atraviesan.

### *Bibliografía*

Agamben, G. (2001). *Medios sin fin: notas sobre la política*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.

Arendt, H. (1952) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt - Brace.

– (1958) *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press.

– (1960) *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer.

– (1978) *The Life of the Mind*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, part I.

– (1990) “Philosophy and Politics”. En: *Social Research*, Vol. 57, No 1, pp. 73-103.

– (1994) “Understanding and Politics”. En: *Essays in Understanding (1930- 1954)*, edited and with and introduction by Jerome Kohn, New York: Schocken books.

- (1997) *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona: Paidós.
- (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de Carmen Corral, Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R.J. (2005). *El mal radical: una indagación filosófica*, traducción de Marcelo G. Burelo, Buenos Aires: Lilmod.
- Enaudeau, C. (2007). “Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth”. En: *Social Research*, Vol. 74, No. 4, pp. 1029-1044.
- Honneth, A. (1992). “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition”. En: *Political Theory*, Vol. 20, No 2, pp. 187-201.
- (1997). *La lucha por el reconocimiento*, traducción de Manuel Ballester, Barcelona: Crítica.
- (2002). “Recognition”. En: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 75, pp. 111-139.
- Menke, C. (2007). “The «aporias of Human Rights» and the «One Human Right»: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument”. En: *Social Research*, Vol. 74, No 3, pp. 739-762.
- Tsao, R. (2002). “Arendt against Athens: Rereading *The Human Condition*”, *Political Theory*, Vol. 30, No 1, pp. 97-123.