



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Acción discursiva e identidad política del sujeto en la *Vita Activa* de Hannah Arendt

Jorge Arturo Fuentes Quezada

Profesor guía: Alan Sergio Martín Menéndez

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Santiago de Chile, mayo de 2023

A mi madre Mariciel, por las derrotas y los triunfos

En el principio era la acción
Johann Wolfgang von Goethe¹

¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más!
Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos
con todo tipo de teorías

Hannah Arendt²

¹ Goethe, J. W. (2015). *Fausto*. Colihue. p. 62.

² Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. p. 145.

Índice

Agradecimientos	5
Resumen	6
Introducción	7
Capítulo I: Las condiciones de los seres humanos en la <i>Vita Activa</i>	11
1.1 Condiciones generales de los seres humanos	11
1.1.1 El ser humano como ser condicionado	11
1.1.2 <i>Mortalidad y natalidad</i>	15
1.2 Condiciones particulares de la <i>Vita Activa</i>	21
1.2.1 Advertencias preliminares	21
1.2.2 La <i>vida</i> biológica como condición de la labor	23
1.2.3 La <i>mundanidad</i> como condición del trabajo	27
1.2.4 La <i>pluralidad</i> como condición de la acción	31
Capítulo II: La identidad política del sujeto: acción, natalidad y discurso	42
2.1 La acción y su apertura al fenómeno de la libertad	42
2.2 La natalidad, o sobre el fundamento ontológico de la acción	56
2.3 La acción discursiva y la <i>revelación</i> de la identidad	64
Consideraciones finales	70
Bibliografía	74

Agradecimientos

A mi familia, quienes no sin ciertas dudas y resquemores, han tenido el valor de apoyarme en todo momento para recorrer este camino. Nada de esto hubiera sido posible sin el amor que me expresan a diario. Vayan a ustedes la mayor de mis gratitudes.

Al profesor Alan Martín, quien ha guiado este proceso con infinita paciencia y ha sabido orientar mis inquietudes filosóficas en un momento de absoluta desorientación.

A la profesora Claudia Gutiérrez, quien me ha enseñado a ver las cosas con otro tacto y, por sobre todo, ha incentivado en todo momento el quehacer filosófico en mí.

A la profesora Constanza Martínez, quien confió en mí para dar mis primeros pasos en el camino de la docencia e impulsarme a asumir el desafío que ello implica, permitiéndome dotar de sentido el quehacer mismo de la filosofía. Pero, en especial, por su bondadosa preocupación hacía mí y al resto de mis compañeros durante este tiempo.

Al profesor Carlos Casanova, quien amablemente me ha permitido asistir a su seminario “El pensamiento político de Hannah Arendt” dictado en la UMCE. En buena medida, esta tesis se encuentra sustentada y motivada por sus reflexiones en torno a la pensadora que atañe la presente tesis.

A Martín Rendón, quien volvió a despertar en mí, como aquel que sale de una hipnosis, la preocupación por lo político, el mundo y quienes conforman este trémulo país llamado Chile.

A Catalina Betancur, quien siempre tuvo una palabra de aliento, cariño y afecto en mis momentos más aciagos. Gracias por sostenerme durante todo este proceso de escritura.

A todas aquellas personas que me han enseñado el valor de la amistad. Confío en que ustedes saben quiénes son y, anhelo con todo mi espíritu, llegue el momento para expresar mi más sincero agradecimiento hacia cada uno como amerita. La vida florece junto a ustedes.

Y, por último, pero no menos importante, debo agradecer a mi querida Atenea. Con tus maullidos fuiste mi mayor distracción al momento de escribir. Pero, sin duda alguna, la distracción más grata y reconfortante para continuar esta tesis durante aquellas largas noches de verano y otoño.

Resumen

La presente tesis tiene por objetivo analizar la relación entre la acción discursiva y la identidad del sujeto político, en tanto ambas son partes de la *Vita activa* en la teoría política-fenomenológica propuesta por Hannah Arendt. Esta indagación se ceñirá principalmente a su obra *La condición humana*, esperando vislumbrar la función que cumple la modalidad del discurso como un elemento indispensable para la composición de la identidad política. De esta manera, la pregunta que motiva toda esta investigación sería la siguiente: ¿Cómo es posible la constitución de la identidad política del sujeto a través de la acción discursiva en la *Vita Activa*? Bajo esta pregunta, expongo las dificultades y, junto a ello, las particularidades que presenta la noción de *identidad* en el sujeto político de Arendt.

Para alcanzar este objetivo, situaré ambos elementos (i.e. la acción discursiva y la identidad del sujeto) dentro del marco de la *Vita activa* para comprender cómo se relacionan. Por ello, examinaré todo aquello que condiciona esta relación (natalidad y mortalidad, vida orgánica, mundanidad, pluralidad, etc.), puesto que constituyen la base desde la cual se insertan discurso y sujeto político. Desde este punto, identificaré las múltiples características de la acción, con especial énfasis al concepto desde el cual se sostiene como su condición, a saber, la *pluralidad*. Una vez reunidos todos estos elementos, expongo la dificultad que se presenta en la *Vita Activa* para la comprensión del sujeto y su identidad política. A saber, la enigmática impermanencia de la identidad política del sujeto, a causa de la propia matriz desde la cual se hace posible manifestar la propia identidad, es decir, la acción y el discurso, junto a su condición de pluralidad. Ante esta oscuridad, a partir de diversos comentaristas, reconstruyo la constitución de la identidad del sujeto, en cuanto fenómeno político, desde la acción discursiva.

Introducción

Hannah Arendt, al prologar su libro *La condición humana*, señala su modesto, pero fundamental objetivo: “lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos” (2020, p. 18). Con estas palabras, lo que Arendt expresa es un deseo investigativo por comprender al ser humano, o como preferiría ella, a *los seres humanos*, a partir de las múltiples y variadas actividades en las cuales discurren sus vidas. En este sentido, su apuesta consiste en comprender *quiénes somos* mediante todo aquello que hacemos nosotros, seres humanos que habitan el planeta Tierra y, con mayor importancia, un *mundo*. Este sutil, pero importante gesto, es decisivo porque su modo de indagar aquello que podríamos llamar *lo humano*, es desde un punto de partida comprometido con la experiencia.

Esto es así, puesto que no hay ninguna actividad que realicemos desprovista de un contexto o situación espaciotemporal. Por este motivo, *todo aquello que hacemos*, requiere de la experiencia, pues no hay otro ‘*lugar*’ donde se realice. En consecuencia, cuando los seres humanos ejercen alguna actividad, sea cual sea, lo que están haciendo es una experiencia de ella y, de este modo, exponen un *fenómeno* que se *da* al momento de realizarla. En este sentido, lo que Arendt indagará son precisamente estos diversos fenómenos que, con suma importancia, sólo aparecen cuando los seres humanos se ven implicados en ellas como sujetos de actividad. Así, es a través de estas experiencias donde se buscará el *fenómeno humano* y todo lo que este pueda manifestar.

Ahora bien, para aproximarse a *lo que hacemos*, la pensadora alemana se dirige principalmente a la Historia, como un lugar desde el cual indagar cómo estos fenómenos se han dado, y también, examinar cómo se han relacionado en su conjunto. Por este motivo, el método –si acaso es posible afirmar esto en Arendt– es de corte histórico-fenomenológico.³ Lo anterior, con el objetivo de comprender cómo se han articulado las variadas actividades de los seres humanos y, en estos diversos enlazamientos, mostrar cómo se han modulado también los fenómenos. Debido a esto, Arendt comprende bien que todas las actividades se

³ Por lo menos, en lo que atañe a la obra citada al inicio sobre la cual se pondrá el foco en esta tesis. Sobre la cuestión del método en Arendt, Daniela Patiño Niño entrega un buen estado del arte para ponderar esta dificultad. Véase Patiño Niño, D. (2021). *Un aporte para pensar con / el camino metodológico de Arendt*.

encuentran sujetas a ciertas condiciones para su realización. Es decir, si no se cumplen las condiciones, es imposible su ejecución y, con ello, la apertura del fenómeno.

Desde este punto, Arendt no sólo se contenta con hacer un inventario descriptivo sobre cómo se han dado ciertas actividades en determinados momentos de la Historia, sino también hace una crítica a nuestra situación actual en base a la apertura y clausura de estos fenómenos, en particular, del fenómeno de *lo político*. De este modo, para decirlo sin tantas oscuridades, la pregunta es saber si acaso todavía existe la posibilidad de lo político y lo que conlleva el fenómeno mismo.

La presente investigación se adhiere al espíritu de indagar lo anterior, pero con cierto énfasis en ciertos aspectos de la teoría de Arendt. Primero, interesa aquí ahondar en la noción de *identidad política* y cómo esta se constituye en el sujeto-actor que propone Arendt. Segundo, dilucidar el rol que cumple en ese proceso el discurso, la palabra, o bien, como prefiero denominar: la acción discursiva. Tercero, cuáles serían las características de una identidad inmersa en el terreno de lo político, precisamente, a partir de la concepción que tiene la pensadora alemana sobre este fenómeno. Estos modestos objetivos no se presentan en orden de exposición durante el desarrollo de la investigación. Tan sólo son ciertas directrices que orientan el camino y, por lo mismo, se espera dar respuesta a ellas durante el proceso de análisis.

Por lo pronto, podría asaltar la duda al lector sobre la motivación de elucidar una problemática como la identidad y, en especial, una identidad política. El impulso que mueve todo esto es la comprensión de *quiénes* somos, en cuanto somos seres que hacen uso de la palabra para expresar parte de nuestra existencia ante el resto. Y, más aún, cómo esa palabra nos abre hacia nuestros semejantes en un terreno político. Es decir, cómo a través de esta sería posible sostener la propia identidad, sin perder por ello su carácter político y, en este gesto, evitar suprimirla a una etiqueta o estereotipo. Así, tal vez la palabra aún guarda algo por decir e iluminar en cada uno de nosotros; algo que nos expone como personas singulares ante el resto de nuestros semejantes.

Ahora bien, para precisar los márgenes de esta investigación, es pertinente mencionar lo siguiente como advertencia; se ahondará únicamente aquello que Arendt denomina la *Vita Activa*. En otras palabras, sobre aquel aspecto de la vida donde los seres humanos se implican

en actividades que precisan del movimiento físico-corporal. En consecuencia, aquí se deja fuera la *Vita Contemplativa*, o bien, las actividades que requieren del reposo para su realización. El motivo de esta decisión aduce al objeto de investigación ya mencionado, a saber, el fenómeno político; siempre grupal y colectivo. Así, lo interesante del fenómeno político reside en comprender cómo se dan estos modos de relación y, con ello, cómo las relaciones moldean la experiencia de los sujetos implicados en la actividad. Con todo, sólo quisiera advertir lo siguiente: esto no significa asumir que la *Vita Contemplativa*, y sus diversas actividades, no tendría ningún papel por jugar en el fenómeno político. Entre el pensar, el querer y el juzgar, sin lugar a duda reside un rol fundamental para lo político. De hecho, son la otra cara de *lo que hacemos*, según Arendt. Tan sólo, para un mejor estudio, aquí nos centraremos en la *Vita Activa* y sus diversos fenómenos. Pero, valga lo anterior como advertencia.

De este modo, el plan a seguir durante esta investigación consistirá en los siguientes pasos. El primer capítulo tiene por objetivo disponer de ciertos elementos y consideraciones que son imprescindibles para disponer de un 'suelo común' dentro de la teoría de Arendt. Por este motivo, durante el primer apartado se expresan características generales del sujeto propuesto por la pensadora alemana. En el segundo apartado, se profundiza brevemente sobre las diversas actividades de los seres humanos y las características de cada uno de estos fenómenos. Dado que el interés se encuentra en el fenómeno político, se profundiza con mayor ahínco en la *acción* y la *pluralidad* por sobre el resto de las actividades.

A modo de recomendación, quien tenga cierta comprensión y estudio sobre Arendt, en particular sobre *La condición humana*, este capítulo podría ser pasado por el alto a grandes rasgos. Precisamente, porque en el segundo capítulo se sostiene y ahonda en profundidad sobre las preguntas de investigación expuestas más arriba. En el primer apartado de este capítulo, se presentan características propias de la acción y, por ende, de la noción de lo político propuesta por Arendt. Pero también, cómo es que cada una de las actividades comprende una noción distinta de *identidad*. Luego, en el segundo apartado, profundizo en el fundamento ontológico de la acción, a saber, la *natalidad*. Después, en el tercer apartado, retomo la cuestión de la identidad, junto con el elemento de la natalidad, para profundizar en el papel que cumple la acción bajo su modalidad discursiva. En suma, el grueso de esta tesis

reside en el segundo capítulo e invito a explorar en esas páginas las preguntas que motivan este estudio. A modo de conclusión, pondero los alcances de esta investigación enfatizando sus momentos y pasajes más destacables, pero también sus alcances y limitaciones. Por último, como *admonitio ad lectorem*, cualquier imprecisión corre por mi cuenta.

Capítulo I: Las condiciones de los seres humanos en la *Vita Activa*

1.1 Condiciones generales de los seres humanos

1.1.1 El ser humano como ser condicionado

En la obra *La condición humana*⁴ Hannah Arendt comienza con una advertencia capital para el resto de la obra: “la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana” (2020, p. 23). Lo anterior, apunta a que no es de su interés realizar un estudio sobre la naturaleza del ser humano y, por ende, sobre una determinada esencialidad humana. ¿Por qué? Precisamente por la concepción sobre los seres humanos que intentará desarrollar esta pensadora. Ante todo, para ella nosotros los seres humanos, somos seres condicionados en nuestra existencia. Esto, pues somos seres relacionales, estamos en contacto con la multiplicidad de cosas que hay en el mundo. Es decir, todo aquello con lo que tenemos que habérnoslas en nuestro diario vivir, se convierte en una condición de nuestra existencia. Así, cada cosa u objeto que establece un trato continuo para la vida de los seres humanos, adquiere el carácter de ser una condición para la existencia de los seres humanos.⁵ En palabras de Arendt:

La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. (...) El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente como fuerza condicionadora (2020, p. 23).

Tal *conditio* existencial del ser humano, se encuentra imbricada en el simple hecho de que este nunca se ha dado sin mundo; dicho de otro modo, sin *objetualidad*.⁶ La relación entre ser humano y mundo es ineludible como realidad. La implicación de ambos se da como un entramado existencial para el ser humano, pues la configuración de dicha objetividad forja las condiciones de existencia de la vida humana. En tanto que este vínculo entre sujeto y

⁴ Obra publicada originalmente en inglés durante el año 1958.

⁵ Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 23.

⁶ El concepto de mundo, como habremos de ver más adelante, tiene cierta especificidad en la teoría de Hannah Arendt. No obstante, desde ya, es importante advertir que la autora lo utiliza en diversas acepciones y sentidos.

objeto es ineluctable, el ser humano siempre será un ser condicionado, independiente si aquello que lo condiciona ha sido creado o no por él mismo.

En este sentido, los seres humanos hasta donde sabemos han pasado la mayor parte de su vida en la Tierra. Esta es su morada natural, y como tal, están condicionados por todas las cosas naturales que le rodean en este lugar; la Tierra misma es condición de existencia para los seres humanos. Sin embargo, los seres humanos no sólo han vivido –aquí– en la Tierra como simples habitantes que ocupan un determinado sitio espacial, sino que se han destacado, entre otras cosas y por sobre otras especies, al producir nuevos objetos a partir de aquellas cosas naturales que encuentran en su entorno. El ser humano cuenta con la capacidad de crear nuevos objetos a partir de cosas naturales, les da forma y finalidad, moldeando a su gusto la materia natural y les entrega una razón de ser. Dicho de otro modo, les da un propósito definido a sus fabricaciones. Así, este moldea su existencia a su antojo. No sólo es condicionado a partir de lo dado por la Tierra, sino también de lo fabricado por sus propias manos.

Ahora bien, estos nuevos objetos a pesar de ser elaborados por los seres humanos, no por ello se libran de condicionar la existencia de estos últimos. Como bien se ha señalado, en tanto se encuentran en un trato directo con ellos, van constituyendo las condiciones de existencia del ser humano. “De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son seres condicionados” (2020, p. 23) dirá Arendt sobre la situación de los seres humanos. Con todo, podemos afirmar de lo anterior que los seres humanos son capaces de fabricar sus propias condiciones de existencia. Tal como nos invita a reflexionar la misma pensadora, en el prólogo y otros pasajes, el desarrollo de la ciencia y tecnología ha puesto en el horizonte de los seres humanos la posibilidad de vivir una vida más allá de los límites terrestres.

En este sentido, escapar de la morada natural para proyectarse a una vida extraterrestre, significaría para el ser humano escapar a una de sus condiciones (i.e. la Tierra), pero no de su estatus como ser condicionado. Para ilustrar esto, Arendt plantea la hipótesis sobre seres humanos que emigran y habitan otro planeta. Al respecto ella dice: “el único juicio que podemos hacer con respecto a su «naturaleza» es que continuarían siendo seres condicionados, si bien su condición sería, en gran parte, autofabricada” (2020, p. 24). En efecto, la tecnología y sus objetos, creadas por seres humanos, serían un nuevo condicionante

de la existencia espacial del ser humano. Este pensamiento que cada día se avizora como una realidad inminente, ha sido posible gracias a la ciencia y tecnología, las cuales permiten soñar con nuevas condiciones para un nuevo sujeto, ya no *sujetado* a la Tierra como condición de su existencia y, por consiguiente, de sus actividades. Sin embargo, como ya mencionábamos al inicio, no es necesario aventurarse más allá de las estrellas para dar cuenta cómo los objetos fabricados por manos humanas dan forma a nuestra situación existencial en tanto condicionan nuestro diario vivir.

Con todo, es interesante que Arendt haga mención sobre estos hipotéticos y astrales seres humanos, ya que permite plantear la siguiente pregunta: ¿Qué nos define como seres humanos? Más aún ¿En qué consiste la dignidad de lo humano? Desde luego, el conjunto de condiciones no define a los seres humanos, en el sentido de que estas no son absolutas. El ejemplo sobre estos posibles hombres espaciales permite afirmar lo anterior, pues las condiciones terrenas no son condiciones eternas. Lo que puede llegar a condicionar al ser humano, es algo que está abierto e irresuelto, por naturaleza es contingente y no agota las posibles relaciones que puedan emerger. Por este motivo –como ya adelantábamos desde un comienzo– cuando Arendt habla sobre condiciones, en su conjunto, no refiere a una naturaleza humana. Más bien, la pensadora alemana interroga por lo que somos, bajo la forma de un *quién* y, como tal, quiénes somos en distinción al resto, cuestión que no se encuentra atada a una esencialidad. Por esta razón, desde un inicio, Arendt asume la naturaleza humana como un misterio y, si hay respuesta posible a tal cuestión, lo deja en manos de Dios.⁷ En otras palabras, sería una revelación divina.

Si se hace el intento de responder qué es (*quid est?*) el ser humano –cuestión que la tradición filosófica junto a otras disciplinas ha hecho como la ciencia o la teología– se cae en una dificultad, pues el ser humano nunca es un ser estático, sus condiciones lo erigen como un ser contingente. Inclusive, tales condiciones no explican qué es el ser humano. Así como pueden darse, perfectamente pueden no darse tales condiciones. Tal vez aportan a comprender el *sentido* de sus actividades y capacidades en cierto momento, pero dichas condiciones no determinan al ser humano ni se aproximan a su esencia. Por este motivo,

⁷ Ibid., p. 24. “Si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un Dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un «quién» como si fuera un «qué».”

Arendt se limita a afirmar y juzgar que los seres humanos son seres condicionados, sin que esto constituya una esencia humana, ya que para ella esta es una cuestión velada a nosotros. Al respecto, Odilio Alves menciona lo siguiente sobre esta dificultad:

Cuando el tema sobre el que estamos hablando es el hombre, no podemos hacerlo en forma predicativa. La humanidad del hombre no es algo que podamos garantizar a partir de una definición (...) Es importante resaltar esto para que no caigamos en una visión estética o religiosa de la dignidad humana, es decir, en una concepción que la reduce a las obras que los hombres producen o a un alma inmortal. (2016, p. 38).

En tal sentido, Arendt quiere evitar una teorización sobre los seres humanos que derive en un reduccionismo. En otras palabras, reducir los seres humanos a lo *uno*, singularizar la multiplicidad y diversidad de ellos al postular *al* ser humano, o peor aún, *la* humanidad.⁸ En efecto, ello conlleva a hacer del ser humano un objeto de conocimiento fijo y determinado. Sin duda, sostener tal punto de vista, no daría espacio para avizorar lo específico y particular de cada ser humano, aquello que permite comprenderlo en su diferencia ante el resto. Por este motivo, la búsqueda de Arendt es una apuesta por lo humano, pues buscar comprender cómo lo particular de cada uno se manifiesta y se sostiene para singularizarse en este fondo de *pluralidad*.

Este sutil, pero importante gesto, es una invitación a indagar cómo es que precisamente aparece aquello que nos distingue y diferencia, dentro de este horizonte de condiciones y contingencias en el cual se inserta todo ser humano. Por este motivo, ya no interesa qué son los seres humanos, sino quiénes son los seres humanos. Hay un desplazamiento del *qué* por el *quién* en Arendt, pues tiene en vista ahondar en la diferenciación del hombre *entre* los hombres, donde además de ser condicionados por las cosas, son condicionados por otros seres humanos en su interrelación e interacción. Para decirlo en una frase, se abandona un enfoque hacia los seres humanos como objeto de conocimiento, para estudiarlo en último término como un sujeto de actividad política. Así, el desplazamiento que se efectúa acá al estudio de los seres humanos consiste en dejar de

⁸ Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* p. 46.

teorizarlos como simples objetos, y profundizar en su comprensión como sujetos en su apertura relacional.

Por ello, el esfuerzo de Arendt es pensar al humano no de manera aislada, sino relacionada con las cosas, el mundo y los otros. Al respecto, Cristina Sánchez Muñoz señala la novedad de este enfoque para abordar lo humano, pues “vincula esa respuesta a una existencia compartida con otros (...) [es decir] Arendt lo plantea desde la interrelación con otros, desde un sujeto relacional, que actúa y habla frente a otros sujetos, frente a un público. Y esa interacción es política” (2019, p. 80).⁹ Esto no significa ni quiere decir que toda interacción entre humanos sea política, ni mucho menos que la política sea una cuestión forzosa en la vida de los seres humanos.¹⁰ Simplemente, es asumir que, en la relación entre humanos, esta puede devenir como interacción política y, más aún, sólo aquí ella puede surgir. Y junto con la política, se encuentra el sentido de lo humano, o sea, de aquello que permite la diferenciación y distinción de la particularidad que es cada uno. Desde este lugar surge el interés por dirigirse, en distintos momentos de la historia, hacia las variadas experiencias sobre las actividades humanas y sus condiciones, para así, dar con este suelo concerniente a lo humano y lo político.

1.1.2 *Mortalidad y natalidad*

Hasta ahora, hemos delimitado al ser humano como un ser condicionado; las diferentes y muy diversas relaciones que puedan llegar a establecer los seres humanos pueden devenir en condiciones de su existencia. Sin embargo, existen una serie de condiciones fundamentales que configuran lo que Arendt llama *la condición humana*. Estas son: natalidad y mortalidad, vida biológica u orgánica, mundanidad, pluralidad. Sin embargo, de todas ellas, las primeras dos (i.e. natalidad y mortalidad) se constituyen como las condiciones más generales para todo ser humano; tanto el nacimiento como la muerte son momentos inherentes a la vida común de todos los animales en tanto son seres vivos.

⁹ Los paréntesis son míos.

¹⁰ Ibid., p. 71.

No obstante, esto tiene ciertos matices. La palabra vida requiere ser precisada en la teoría de la pensadora alemana. Ciertamente, existe la vida biológica, una vida cíclica en la cual están insertas todas las especies que son parte de la naturaleza. Una vida así está regida por el movimiento continuo y circular de la naturaleza. En otras palabras, no tiene principio ni fin. Por ende, es una vida inmortal, o al menos, vinculada al eterno devenir de la naturaleza. Así es entendida la vida como *Zωή* (*Zoé*), es decir, como mera vida biológica, orgánica y natural. Por esta razón, el ciclo vital de las especies es de un orden inmortal, pues son parte de la continua reproducción característica de la naturaleza. “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” (Arendt, 2020, p. 30). Dicha vida sin muerte es comprensible si atendemos a los seres vivos como especie. En este constante movimiento de la naturaleza, el cual se repite sin cesar, los individuos se perpetúan en la inmortalidad como especie gracias a la procreación.

Así, nacimiento y muerte no son más que meras fases de un continuo movimiento en ciclos para el orden de la naturaleza; lo que nace ha de morir y de lo que muere ha de surgir nuevamente la vida. La repetición de estas fases mantiene el movimiento del ciclo vital de la naturaleza. Fases que son, en realidad, indistintas en un movimiento que no tiene comienzo ni fin. Dicho de otro modo, para este movimiento natural, nacimiento y muerte son nociones indiferentes y carentes de sentido. Asimismo, cada uno de los individuos de las especies es indistinto, no hay diferencias entre ellos, pues la vida biológica no distingue entre unos y otros; los particulares de una especie no se diferencian en este estrato natural, pues todos son *el* gato, *el* perro, *el* ser humano, etc.

Ahora bien, si en la vida como *Zωή* no hay distinción, ya que todos son uno en tanto miembros de una especie biológica, cabe preguntarse lo siguiente ¿Dónde se manifiesta lo humano? Y con mayor importancia ¿Dónde y cómo natalidad y mortalidad adquieren su significado propio? Precisamente, esta se encuentra en la comprensión de la vida que tiene *lo humano*. Si bien esta tiene una raíz en la vida como *Zωή*, pues los seres humanos están regidos por este aspecto biológico u orgánico de la vida, lo humano de la vida es que esta es mortal. En otras palabras, es una vida que tiene un comienzo y un final. Así, natalidad y

mortalidad fracturan el continuo flujo cíclico y repetitivo de la *Zōē* al trazarse como una vida lineal que contiene un principio y un termino definido.

El inicio de *una* vida, en este sentido, es una vida que en su trayectoria concluirá con un desenlace. Esta vida plenamente humana es lo que se denomina βίος (Bíos) y se entiende en un sentido particular. Es decir, el βίος es propio de cada individuo y no de un conjunto. “La principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía” (Arendt, 2020, pp. 110-111). Dicho de otro modo, la vida humana requiere de un mundo propiamente humano y no-natural. Para escapar del eterno retorno al cual está atado por naturaleza, construye un mundo artificial que le garantice su estabilidad y, de este modo, por medio de la palabra y la acción, permanecer en la inmortalidad humana. Ahora bien, permanencia que no es de la especie, sino del individuo que se distingue y diferencia del resto por sus actos. De esta manera, cabe hablar de biografías e historias propias de diversos y específicos seres humanos, pues los actos y palabras de cada uno constituyen un βίος particular, es decir, una cierta historia de vida singular, ligada a un *quién* que se va manifestando por medio de sus palabras y acciones.

Lo anterior, Hannah Arendt lo consigna en el mundo griego. Los humanos compartían su existencia entre la inmortalidad de la naturaleza y de los dioses del Olimpo, sin ser ellos mismos inmortales. La marca de la mortalidad, el desenlace y termino de cada ser humano, los distanciaba del cosmos. Sin embargo, la grandeza humana –según Arendt– reside en que los humanos reclaman ser parte de la inmortalidad mediante trabajos, actos y palabras.¹¹ Es el trabajo de artificar un mundo en el cual puedan realizar hazañas mediante actos y palabras que sean memorables para toda la posteridad de seres humanos. De este modo, se alcanza la inmortalidad de lo humano. Es precisamente por esta “habilidad de dejar huellas imborrables” que los humanos “a pesar de su propia mortalidad, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina»” (Arendt, 2020, p. 31). Así, los seres humanos erigen su propia inmortalidad, la cual es diferente a la inmortalidad indistinta propia de la naturaleza y la especie. Sólo en este mundo artificial, en el mundo de lo humano, es

¹¹ Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 31.

posible registrar un βίος, dado que este es el espacio de la durabilidad y permanencia. Aquí, los humanos pueden inscribir su vida como un vestigio digno de ser recordado por sus acciones y, en último término, comulgar con la inmortalidad.

Es en esta distinción entre lo humano y lo animal que natalidad y mortalidad adquieren significado. Para decirlo con radicalidad: nacimiento y muerte no tienen significado en la Ζωή, pues sólo significan algo para lo humano. Así lo entiende Arendt como una diferencia fundamental para comprender las múltiples actividades que realizan los seres humanos, en tanto comparten esta dualidad vital entre un estrato natural y/o biológico y otro estrato artificial y/o humano. Ahora bien, es importante precisar que esta distinción no es ningún caso jerárquica en su coexistencia, ya que una o la otra –incluso ambas– podrían perfectamente no darse. Por una parte, lo humano, en tanto artefacto, al ser construido por manos humanas, también puede ser destruido por las mismas; esto constituiría la ausencia de mundo, en su sentido no-natural, como un espacio para lo humano.¹² Por otra parte, lo animal, en tanto vida biológica, podría desaparecer dependiendo del desarrollo tecnocientífico; podría pensarse en una vida sintética o artificial creada a partir de manos humanas en un laboratorio.

Sin embargo, esto último sólo es una posibilidad, la cual no deja de amenazar con que se haga realidad.¹³ “No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr tal cambio [sobre la vida artificial], de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra.” (Arendt, 2020, p. 15).¹⁴ Así como tenemos la capacidad de crear, también podemos destruir. Uno de los motivos en que lo animal y/o lo humano puede darse o no darse, radica en el ser humano mismo. Esto es manifestación de la natalidad y la mortalidad mismas; lo que puede aparecer, también puede desaparecer.

En este sentido, esferas como lo político, que se enmarcan en lo humano como artefacto, pueden aparecer en determinados momentos, como un destello, para luego

¹² Este es el caso del totalitarismo, el cual destruye el mundo y aísla a los seres humanos, convirtiéndolos en seres superfluos. Cfr. Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.

¹³ Así lo señala la misma Arendt en el prólogo de *La condición humana*. Cfr. Ibid. p. 15. “los esfuerzos de numerosos científicos se están encaminando a producir vida también artificial, a cortar el último lazo que sitúa al hombre entre los hijos de la naturaleza. (...) se manifiesta en el intento de crear vida en el tubo de ensayo”.

¹⁴ Los paréntesis son míos.

desaparecer. Nada asegura su permanencia. “Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad.” (Arendt, 2018a, p. 72). Esta frase tan conclusiva y determinante sobre el asunto, permite vislumbrar la dificultad de ciertas experiencias que, como fenómenos, pueden aparecer y desaparecer, nacer y morir. Esto, de buenas a primeras, permite sostener que las diversas experiencias de la vida –en su sentido amplio– no son inherentes a la vida misma, sino que se dan de manera accidental. Esto último se debe a que muchas de estas experiencias, que se expresan en actividades, dependen enteramente de ciertas condiciones, las cuales son enteramente contingentes. Llegados a este punto, es buena idea retomar lo dicho al inicio, a saber, las condiciones más generales de la condición humana son *natalidad* y *mortalidad*. Por ende, estas son condiciones que se encuentran implicadas en todas las actividades humanas y, también, en otras condiciones menores.

No obstante, hasta ahora no hemos hablado de su significado propio. Natalidad y mortalidad guardan relación con el nacimiento y la muerte de cada ser. ¿Cuál es la significancia de nacimiento y muerte? Primero, sobre la natalidad, ella significa que todo ser humano es un recién llegado, es decir, asiste a un mundo como *algo* nuevo. Irrumpe con la novedad del nacimiento; renueva el mundo. Mas, este mundo al que llega, no le pertenece. En otras palabras, debe adecuarse a una existencia que no ha elegido; el nacimiento no es una elección. En muchos casos, no logra tener explicación. Por ello, se asume como un *milagro*. “La vida no se fabrica, nace; no es la ejecución de una idea o un plan previo, sino el milagro de un comienzo.” (Bárcena, 2006, p. 182). Y como tal, ese comienzo se experimenta como una salida. “Al entrar en el mundo, salimos de algo y entramos en algo. Entrar en el mundo es comenzar y todo comienzo es, entonces, *salida*: salida del estado de ausencia de mundo” (Ibid., p. 181). Así, somos arrojados a un mundo y nos incorporamos en novedad a él. Mundo que, sin dudas, también se nos presenta o aparece como novedoso. Sin embargo, el mundo, ya sea natural o artificial, estaba previamente a nosotros. Por ende, la gran y verdadera novedad es el recién nacido. Es decir, el inicio de un nuevo aparecer gracias al milagro de su nacimiento. De este modo, la natalidad es la puesta imprevista de algo nuevo en el mundo; pura y absoluta novedad.

Segundo, la mortalidad en Arendt es deceso, defunción, decaimiento; desaparecer. Así como algo puede aparecer, este también puede desaparecer. Sin embargo, la mortalidad que es referida a la vida humana sólo tiene sentido si es con otros y ante otros; es decir, en lo humano. En este sentido, Arendt presta atención al modo que tenían los romanos para enunciar la muerte: “las expresiones ‘vivir’ y ‘estar entre hombres (*inter homines esse*) o ‘morir’ y ‘cesar de estar entre hombres’ (*inter homines esse desinere*) [se empleaban] como sinónimos” (2020, p. 22).¹⁵ Lo anterior, no quiere decir que la experiencia de la muerte sea una experiencia compartida, sino todo lo contrario, puesto que en esencia es una experiencia incomunicable y, por ende, solitaria.¹⁶ Tan sólo apunta a que la muerte es el fin de una vida, la cual requiere ser comprendida a la luz de otros seres humanos. La mortalidad se manifiesta en la línea de la vida –esta última como algo que tiene un comienzo y un final– por medio del deceso y decrecimiento, hasta la desaparición misma.

Así, morir es desaparecer, dejar de estar en el mundo. La conexión de la mortalidad con el mundo y los otros, se debe a que Arendt concibe el aparecer con la realidad. “La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos” (Arendt, 2020, p. 60). En este sentido, desaparecer, dejar de estar *entre*, significa dejar de estar en la realidad. Arendt lo expresa como una pérdida de la *sensación* de realidad misma.¹⁷ En otras palabras, no hay realidad sin apariencia porque *ser* y *apariciencia* coinciden.¹⁸ La realidad del ser se da al aparecer. En el aparecer de las cosas y de los otros, se manifiesta el ser. Por este motivo, los seres humanos cuando desaparecen, al ya no ser percibidos, dejan de estar en la realidad; mueren. Dicho deceso, al desaparecer del mundo, es la mortalidad.

¹⁵ Los paréntesis cuadrados son míos.

¹⁶ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 236-237. “La experiencia de la vida y de la muerte, no sólo se da en aislamiento, sino en total soledad, donde no es posible la verdadera comunicación, y mucho menos la asociación y comunidad. Desde el punto de vista del mundo y de la esfera pública, la vida y la muerte y todo lo que atestigua uniformidad son experiencias no mundanas, antipolíticas y verdaderamente trascendentes.”

¹⁷ Cfr. Ibid., p. 60.

¹⁸ Cfr. Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. p. 43.

1.2 Condiciones particulares de la *Vita Activa*

¿En qué consiste una vida activa? ¿Qué hacemos cuando actuamos?

Hannah Arendt¹⁹

1.2.1 Advertencias preliminares

A continuación, se explicarán brevemente la diversas actividades de los seres humanos dentro de la *Vita Activa*, así como los condicionantes particulares que cada una lleva en sí para que se realice. La *Vita Activa*, aquel aspecto de la vida referida a las actividades que discurren mientras los seres humanos se encuentran en movimiento y, por ende, alejados del reposo y en la plena in-quietud de la vida, se compone de tres esferas diferenciadas entre sí: labor, trabajo y acción.²⁰ En otras palabras, todas ellas atienden el ámbito práctico del ser humano; la *Vita Activa* es íntegramente actuar, o bien, vida práctica. Sin embargo, Arendt no simplifica el actuar humano a una sola forma, puesto que ella considera que este no es homogéneo; cuando los seres humanos actúan, lo hacen por diversos motivos y en variadas condiciones.

Por esta razón, no hay una unicidad del actuar, sino todo lo contrario, pues Arendt nos afirmará que hay actos que se realizan en determinadas condiciones y por determinadas condiciones. Tampoco hay una jerarquía esencial de una esfera por sobre otras,²¹ sino un diálogo entre todas ellas. Por este motivo, cada una de estas formas del actuar humano, tomadas como un fenómeno, conllevan en sí características propias que permiten marcar una frontera con el resto de los actos humanos. Por ejemplo, laborar no es lo mismo que trabajar, ni ambas se asemejan a la acción, la cual es eminentemente política para Arendt. Así, mostrar estas diferencias, y el sentido propio de cada forma de actuar, será el propósito de los siguientes apartados del presente capítulo. Para decirlo en una frase, si deseamos adentrarnos en el ámbito de lo político con toda la especificidad que ello conlleva, es imponderable situarlo dentro de un contexto sin subordinación, el cual estaría conformado por la relación entre estas distintas esferas que constituyen la *Vita Activa* de los seres humanos. Ello implica,

¹⁹ Cfr. Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. p. 89.

²⁰ Sobre el criterio para diferenciar la *vita activa* de la *vita contemplativa*, entre quietud e in-quietud, reposo o movimiento, por sobre una vida meramente política y otra teórica, véase Arendt, H. (2020). *La condición humana*, pp. 27-28.

²¹ Como en el caso de la Época Moderna, donde la esfera de la labor se ha impuesto gradualmente por sobre las otras.

también, no situar a ninguna de estas esferas en la cúspide de una teleología; ninguna de ellas es la culminación de un progreso para poder realizar cierta actividad.

Por último, antes de adentrarnos en cada una de estas formas del actuar humano, cabe señalar una ligera advertencia. *La condición humana* fue escrita y publicada originalmente en inglés bajo el título *The human condition*. Los tres conceptos principales originalmente son *labor*, *work* y *action*. Además, hubo una traducción al alemán realizada por la propia autora, la cual sufrió un cambio en el título, por *Vita Activa*, siendo ahora los conceptos principales traducidos respectivamente por: *die Arbeit*, *das Herstellen* y *das Handeln*. En ambos casos, la primera suele ser traducida al español como *labor*, la segunda como *trabajo* y la última como *acción*. Sin embargo, es pertinente considerar una leve dificultad sobre estas traducciones, en los dos últimos casos.

Por una parte, el desarrollo del concepto *work* en la teoría arendtiana apunta con mayor exactitud a la noción de *fabricación* o *producción*, pues considera todo aquello que es manufacturado por el ser humano; es la fabricación o producción de objetos y útiles que permiten articular un mundo gracias al *trabajo de nuestras manos*. Por esta razón, *work* encuentra su raíz conceptual en la *poiesis* griega, o incluso, en la palabra alemana *Herstellen*. Por otra parte, como ya habrá notado el lector, el concepto de *action* presenta cierta complejidad, pues todo lo que estamos describiendo son acciones, es decir, diversas formas del actuar.

Esto no presenta dificultad para ser entendido al español. No obstante, tal palabra es utilizada de forma conceptual, por lo que puede inducir a equívocos. Dicho de otro modo, comprender erróneamente que el sentido del concepto de *action* forma parte de las otras acciones posibles de la *Vita Activa*. Por este motivo, y para evitar tal confusión, una acepción posible se encuentra en la palabra de origen griego *praxis*, de la cual toma parte de su sentido, pues apunta precisamente al orden de lo político como tal.²² También en alemán, *Handeln* significa *actuar*, *obrar* o *intervenir*.

Ahora bien, a pesar de todas las dificultades ya mencionadas, opto por mantener la traducción convencional de *labor*, *trabajo* y *acción*, para cada uno de los ya señalados

²² Serrano de Haro, A. (2016). *Hannah Arendt*. p. 66.

conceptos correspondientes, pues considero que evita posibles confusiones y equívocos para el lector al momento de cotejar esta tesis con el resto de las obras traducidas al español.

1.2.2 La vida biológica como condición de la labor

Los seres humanos son organismos vivos que, en tanto tienen un cuerpo orgánico, están sujetos a las necesidades vitales que les impone su metabolismo. Este soporte corporal que les permite insertarse en el mundo de la naturaleza requiere ser mantenido para seguir viviendo. Dicha mantención del cuerpo es cíclica y sin fin, está supeditada a la naturaleza. Así, el cuerpo y sus funciones orgánicas imponen la necesidad, y la actividad de la labor es la satisfacción de esta necesidad vital. De este modo, la vida perdura y persevera su existencia como un organismo biológico por medio de la alimentación y nutrición que le proporciona la actividad de la labor.

Sin embargo, la necesidad vital del cuerpo biológico es constante, pues a pesar de que se pueda saciar la necesidad, esta retornará inevitablemente. He ahí su carácter circular emparentado a la naturaleza y sus ciclos. Dado esto, la actividad de la labor es una actividad incesante mientras dure la vida, no tiene otro objetivo más que conservar la vida orgánica y, por ende, no tiene un fin externo a la propia vida del cuerpo. De ahí que laborar no sea una cuestión exclusiva a los seres humanos, sino que es una actividad que atañe a todas las especies de animales.²³ Por este motivo, Arendt definirá que el sujeto de la labor es el *animal laborans*, ya que esta actividad involucra a todos los seres vivos y no los diferencia. En consecuencia, aquel que labora no se singulariza distinguiéndose del resto, sino formando parte de la especie como género.

Como ya se ha mencionado anteriormente, este es el estrato de la vida de los seres humanos como *Zoή*, la cual está directamente vinculada al carácter cíclico de la naturaleza. Este aspecto natural de los seres humanos, su animalidad, se manifiesta en su corporalidad; en el hecho de que son un objeto orgánico-vivo y no solamente un objeto físico-material. En este sentido, la actividad de la labor está por completo vinculada al cuerpo como fenómeno.

²³ Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 100. “Lo que los hombres compartían con las otras formas de vida animal no se consideraba humano.”

Por ello, la comprensión de esta actividad debe ser a través de la comprensión del cuerpo como experiencia. A saber, la necesidad de alimentación y nutrición para acallar el hambre, del descanso por el sueño y la fatiga corporal, de la hidratación para calmar la sed, entre otras, constituyen la condición de la labor. Todas estas son experiencias del cuerpo, nos dan noticia de la existencia de él.

De esta manera, el cuerpo expresa el dolor de la labor, la tortuosa dominación de las necesidades que, si no se asisten genera molestia, la cual es completamente privada e íntima. En efecto, el dolor es una experiencia corporal propia que en su manifestación da noción de los límites de esta base orgánica. Dado este carácter íntimo y privado del cuerpo, la labor al tener un soporte corporal que lo circunscribe, se aleja de ser una actividad común, compartida o visible; la labor es una actividad por entero individual para quien la realiza. Las siguientes palabras de Arendt sirven para iluminar lo anterior:

La única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundanía o, mejor dicho, a la pérdida del mundo tal como ocurre bajo el dolor, es la labor, donde el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento. (2020, p. 124).

Tales palabras permiten enfatizar el carácter inmanente que tiene la actividad de la labor al momento de su realización, pues no produce un resultado externo al cuerpo, tan sólo se espera su conservación o mantención. Por este motivo, los límites de la labor son los límites de la propia corporalidad, lugar desde donde se impone la necesidad para la continuación de la vida. Valga como ilustración la expresión tomada a partir de John Locke desde la cual Arendt toma como orientación el desarrollo de esta actividad y su distinción con el trabajo: *la labor de nuestro cuerpo*, a diferencia del *trabajo de nuestras manos*.²⁴ En una frase, se trata aquí del cuerpo orgánico que exige la actividad de la labor para continuar la vida, y domina mediante esta necesidad de subsistir.

En tal vía, si entendemos el ejercicio de la labor como algo que está inexorablemente vinculado a una necesidad, en esta esfera de actividad humana, no podemos hablar de

²⁴ *Ibid.*, p. 98.

libertad. Es decir, la labor de ningún modo es libre, pues está supeditada a la satisfacción de las necesidades vitales del cuerpo. Esto entra en pugna con la comprensión de la actividad política para Arendt, pues en esencia la política es una actividad donde se manifiesta y experimenta la libertad. Por esta razón, Arendt dirá que la actividad de la labor por principio es antipolítica.²⁵ Es interesante la asunción sobre lo anterior, pues esto implica que la esfera de la labor no puede ser una esfera desde donde surja lo político como tal; se labora por necesidad y no por libertad. La condición humana de la *vida* por sí sola es un impedimento para que lo político aparezca.

Sin embargo, esto no quiere decir que la esfera política no pueda articularse ni entrar en diálogo con la esfera de la labor; tan sólo se afirma que lo político no puede surgir desde la necesidad, porque precisamente lo político no es una necesidad. Como afirma Arendt: “Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *schole* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy” (2018a, p. 69). En este sentido, si atendemos un punto de vista histórico, existen grupos que han sido subyugados con el objetivo de que cumplan las necesidades vitales de otros grupos, tales como los esclavos, las mujeres, siervos o proletarios, etc.²⁶ La satisfacción de estas necesidades de orden natural, es una de las prerrogativas para poder inmiscuirse en la actividad política, es decir, no estar atado a la necesidad, para así, poder adentrarse a experimentar la libertad.

Cabe destacar brevemente un aspecto más sobre la actividad de la labor, a saber, su consumo inherente. La actividad de la labor se enfoca en obtener alimentos y bienes primarios a partir de la naturaleza con el objeto de ser consumidos, en pos de prolongar la vida. En caso contrario, de no ser consumidos, estos se degradan y retornan a donde fueron obtenidos. Por ello, los frutos de la labor no son otra cosa que bienes de consumo, los cuales están marcados por tener un durabilidad muy limitada. En este sentido, también parte de la labor se enfoca en conservar y mantener los bienes de consumo antes de su descomposición. En palabras de Agustín Serrano de Haro:

²⁵ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 235.

²⁶ Cfr. Sánchez Muñoz, C. (2019). *Hannah Arendt: estar (políticamente) en el mundo*. p. 86.

El dominio u horizonte temporal de la labor es lo perecedero, esto es, bienes que están sometidos al proceso natural de corrupción, y cuya apropiación y consumo lo que hace es aplazar la degradación del cuerpo humano, también él perecedero. (2016, p. 67).

La marca de lo efímero y breve se encuentra presente en toda la incesante actividad de la labor. Dicha fugacidad es lo que se intenta aplazar. Los frutos de la labor no duran ni permanecen en el mundo de manera prolongada a diferencia de otros objetos, tales como utensilios y herramientas que puedan llegar a fabricarse por el ser humano. La corta 'vida' de estos frutos no permite que sean consumidas múltiples veces, porque una vez consumido, desaparece. Dicho de otro modo, no son objetos que soporten un repetido uso en el tiempo, pues no son útiles ni herramientas que aguanten el desgaste temporal. Los frutos de la labor no se utilizan, sino que se consumen y, por ende, estos bienes caducan inmediatamente una vez absorbidos por el cuerpo.

Además, los bienes de consumo dado su carácter perecedero, impiden su acumulación. Arendt (1995) lo expresa de la siguiente manera:

La labor, en el sentido de producir cosas durables (...) es bastante 'improductiva' y fútil, en cambio es altamente productiva en otro sentido. El *poder* de la labor del hombre es tal que él produce más bienes de consumo que los necesarios para su propia supervivencia y la de su familia. (p. 95).

A pesar de las dificultades para permanecer por periodos más prolongados que impiden su acumulación debido al consumo o degradación, los frutos de la labor presentan la característica de darse en abundancia. El *animal laborans* obtiene un superávit que le permite no sólo satisfacer sus necesidades, sino también la de otros. Este es precisamente el *poder* de la labor, la gracia natural de la fertilidad propia de los frutos que produce. Así, la abundancia de aquello que permite suplir la necesidad, conlleva la abundancia en la *reproducción* de las especies, lo cual no es otra cosa que la misma fertilidad de la naturaleza que se expresa en la actividad laborante. Es decir, permite que nuevas generaciones se incorporen y sean parte del gran proceso o movimiento de la naturaleza. De esta manera, el *poder* de la labor por medio de esta superabundancia no sólo está en su capacidad de reproducir la actividad laborante para prolongar la propia vida, conservándola, sino también reproducir nueva vida en la

especie, engendrándola, por su capacidad fértil. En otras palabras, la labor se encuentra marcada por la *reproducción*, ya sea en la realización de su actividad, por medio del consumo, o bien por la fertilidad de la especie.

1.2.3 La mundanidad como condición del trabajo

El trabajo, como ya hemos mencionado, guarda relación con la capacidad fabricar o crear nuevos objetos a partir de la naturaleza. En otras palabras, el trabajo productivo es el proceso mediante el cual es posible articular un mundo; es la creación de lo humano y su realidad. Así, la condición humana de la *mundanidad* radica precisamente en el establecimiento de lo humano; esta es la condición primordial del trabajo. Esto se logra mediante la actividad que realiza el *homo faber*, quien crea objetos que son capaces de resistir el paso del tiempo. En consecuencia, aquello que es fabricado mediante *el trabajo de nuestras manos* está dotado de durabilidad y solidez temporal, pues incluso soportan los repetidos usos que le podamos dar a estos objetos. El hecho de que sean capaces de permanecer por un tiempo mayor a la existencia del *homo faber*, permite afirmar su independencia y *objetividad* frente a los seres humanos. Al respecto, Arendt lo expresa de la siguiente manera:

Las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que (...) 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. (2020, p. 158).

La autonomía que poseen estos objetos gracias a su resistencia temporal, permite que los seres humanos sean capaces de romper y fracturar la temporalidad cíclica de la naturaleza. En efecto, la construcción de esta *mundanidad* es a partir de lo natural. Aquí, se establecen límites que permiten la identificación de un nuevo espacio. Desde este lugar, fabricado por oposición a la naturaleza y a la *subjetividad* de los seres humanos, es que podemos diferenciarla y señalar la *objetividad* del mundo. Ante el incesante movimiento de la naturaleza que no reconoce distinción ni lugar propio, junto con el carácter abierto y contingente del ser humano por las relaciones que lo atraviesan, la *mundanidad* posibilita un refugio para erigir la permanencia de las cosas y de los seres humanos mediante este espacio

artificiado. En otras palabras, la *mundanidad* trasciende al ser humano, ya que es perdurable ante el resto de las cosas.

En consecuencia, los objetos creados por los seres humanos en su conjunto permiten que ellos sean capaces de reconocerse en un lugar común y compartido. Aún más, posibilitan un espacio de relación y encuentro, edificando la morada de lo humano. Es aquello que proporciona el *entre*, esa anchura que hay entre los seres humanos y permite un vínculo, con las cosas y con los otros. Así, esta *objetividad* del artificio humano propicia que se constituya parte de la *subjetividad* de cada uno, ya que por una parte garantiza ese elemento de permanencia carente en aquellos seres mortales y cambiantes que como los seres humanos, pero también entrega una abertura para la diferencia de unos y otros. En este sentido, según Arendt la mundanidad se asemeja al estar reunidos en una mesa:

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. (2020, p. 62).

Gracias al gran andamiaje que es el mundo, se hace posible compartir un lugar común a todos. Es decir, posibilita una experiencia común donde cada uno tiene una perspectiva y visión diferente, puesto que nadie puede ocupar el lugar de otro. Sin ir más lejos, el mundo confiere la base para un espacio público que otorga la visibilidad indispensable para constituir la realidad de los otros. Podemos ser vistos y oídos por otros; aparecer por medio de acciones y palabras. En caso contrario, sin el mundo, habría unicidad y aglutinamiento; todo caería bajo una única posición. Como tal, las perspectivas de cada uno serían superpuestas y, con ello, no habría diferencia. Por esta razón, la no-mundanidad restringe la vida a la uniformidad, por ejemplo, de la especie. Ahí, sólo habría *el* ser humano como género homogéneo.²⁷

En consecuencia, a falta de distinción, se imposibilitaría la conformación de la identidad propia de la subjetividad. Asimismo, la no-mundanidad cancela la publicidad necesaria para la aparición de diversos puntos de vista, ya que sin el *entre* se elimina la

²⁷ Cfr. Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento*. p. 62.

posibilidad de una intersubjetividad que pueda devenir política en su relación. Dicho de otro modo, la carencia de mundo oscurece la realidad de la vida, como experiencia común; no hay unión, sino aislamiento y privación de realidad. Así, sin la comparecencia de unos y otros, se elimina la realidad *objetiva* como aquel lugar que posibilita una relación, la cual sólo es entregada por el mundo; la *objetividad* se oscurece en la no-mundanía al estar juntos en soledad.

Ahora bien, además de la mundanía, es importante destacar otro aspecto interesante dentro de esta esfera de actividad: en el trabajo, la fabricación de objetos opera bajo la lógica de medios y fines. Durante todo el proceso, desde la obtención de la materia prima extraída de la naturaleza hasta la manufactura que moldea y da forma, se enmarcan como un medio para la creación y obtención del objeto ideal. Más aún, dichas categorías no se suspenden una vez acabado el objeto, sino que el *homo faber* lo inserta en el mundo con un propósito en mente y sea usado de determinada manera. En este sentido, tómesese por caso la producción de una silla. Su proceso de fabricación se encuentra prevista por una forma o idea que tiene de antemano el productor. A partir de ahí, se organizan todos los medios para efectuar el trabajo, hasta obtener el producto final.

Sin embargo, la cadena de medios y fines no se agota una vez fabricada la silla, porque precisamente esta ha sido creada para un uso específico, convirtiéndose nuevamente en un medio. Así, las creaciones del *homo faber* pasan a ser útiles, instrumentos que se encuentran a la mano, disponibles para su uso. Por tal motivo, cabe afirmar que él es un constructor de mundanía, pero también de *instrumentalidad*. Esta última, es el uso de medios para un fin, donde todo el proceso se organiza y piensa en pos de ese último escalafón. Esta característica de lo fabricado y su proceso como experiencia, se encuentra siempre enmarcada por las categorías de medio y fin. Cuando el ser humano se da en la actividad del trabajo, absolutamente todo es un útil, pues todo puede ser utilizado como un instrumento para la obtención final del objeto en el proceso de fabricación.

En tal sentido, es pertinente pensar qué es lo que sucede si estas categorías propias de la actividad del trabajo se entrometen en las otras esferas de la *vita activa*. En particular, interesa la esfera de la acción, que es eminentemente política. Al respecto, una problemática sería comprender una esfera –ya sea labor, trabajo o acción, e incluso la *vita contemplativa*– como

el fin al cual todas las otras culminan. En tal caso, el resto quedaría enmarcada como un mero proceso y, por este motivo, su sentido ya no sería pensado desde su propia actividad, sino desde la esfera que se encuentre al final de toda la cadena jerárquica. Tal es el caso de la *vita contemplativa* como ideal de vida filosófica, al que todas las demás esferas tienden y quedan instrumentalizadas en favor de esta. De ahí que la política, por ejemplo, sea entendida no desde la acción, sino desde la fabricación, puesto que aquello que interesa a la *vita contemplativa* es la obtención de la quietud y la paz para comulgar con las verdades eternas del cosmos por medio de la contemplación. Lo anterior, sólo es posible desde la producción de sistemas y teorías políticas que estabilicen la inherente fragilidad de los asuntos humanos, lo que en otras palabras puede denominarse como ‘modelos de gobierno’. Dicho de otro modo, la política puesta así, es entendida como un arte. Así lo expresa Arendt sobre esta cuestión:

Dentro de este marco, la aparición de un sistema político utópico que de acuerdo con un modelo podría construirlo alguien con dominio de las técnicas de los asuntos humanos, casi pasa a ser una cosa natural; Platón, que fue el primero en concebir un dibujo de ejecución para la formación de cuerpos políticos, ha sido la inspiración de todas las posteriores utopías. (2020, p. 247).

La tradición filosófica, que se encuadra dentro de la *vita contemplativa*, al momento de pensar la política lo hace en función de asegurar la contemplación y, por ende, tan sólo comprende los asuntos humanos a partir de esta esfera. Por ello, la esfera de la acción se tiñe y su sentido propio se difumina, con graves consecuencias, ya que la política como arte o técnica implica el ejercicio de dominación entre gobernantes y gobernados (*archein*), siendo tan sólo un instrumento para asegurar la contemplación.²⁸ En efecto, la *téchne* es un conocimiento, algo que se posee y puede llevarse a cabo, es saber qué *hacer* para alcanzar un objetivo; se domina por medio de esta técnica, entre quienes saben y están facultados para mandar, y quienes no saben y deben obedecer.

En consecuencia, de esta dominación surge la violencia, la cual se encuentra justificada como medio, pues dicho vínculo entre ambas partes persigue un fin más alto, externo y loable que a sí mismo. Así, el fin justifica los medios y, en este caso, la violencia

²⁸ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 243.

se justifica para consolidar la *vita contemplativa*. Dicha violencia, es propia de la actividad del trabajo y sus categorías al momento de obtener la materia prima para la fabricación. Si aquí ella se ejerce contra la naturaleza, la violencia política se ejerce contra otros seres humanos para asegurar un fin que siempre es externo. En otras palabras, es la sustitución de la *poiesis* por la *praxis* para comprender el sentido de la política, o del hacer por el actuar. Por consiguiente, es posible afirmar que la política entendida a partir de su propia actividad (*acción*) tiene un sentido que difiere del sentido otorgado por la actividad del trabajo como *poiesis* y sus categorías medio-fin.

1.2.4 La pluralidad como condición de la acción

Acción y pluralidad son dos conceptos que se encuentran íntimamente relacionados; la pluralidad es la condición *sine qua non* de la acción y, a su vez, es la condición *per quam* de esta misma.²⁹ En otras palabras, la pluralidad posibilita por una parte que la acción aparezca y por otra que ella tenga sentido. El énfasis de Arendt en su teoría se encuentra aquí, ya que la acción al estar condicionada por la pluralidad, esta contiene un ámbito relacional y vinculante con el resto de seres humanos con quienes se habita el mundo; acción y pluralidad tratan del estar juntos, y esto no es otra cosa que la vida política. Así lo expresa Arendt, pues “la política trata del estar juntos los unos de los otros con los *diversos*” (2018a, p. 44), donde el estar juntos es estar en presencia de otros, compartir un mundo y un espacio público. El ingreso al mundo de lo humano radica en el *inter-esse*; estar con otros, entre una pluralidad propiamente humana de diversos, significa estar vivo.³⁰ Sin embargo, esta forma de estar vivo no apunta a una mera existencia, sino que requiere de la actividad de la acción; gracias a ella aparecemos ante otros en medio de esta pluralidad. De esta manera, la acción nos confiere la posibilidad de manifestarnos ante los ojos de los demás, pudiendo así marcar nuestra presencia y distinguirnos del resto.

Pero ¿cómo entiende Arendt la pluralidad? Es importante notar que esta condición se encuentra atravesada por múltiples características. La intención de esta pensadora es evitar la comprensión de la realidad por medio de abstracciones. Como ya hemos mencionado

²⁹ Cfr. Arendt, H. *La condición humana*. (2020). p. 22.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 201.

anteriormente, ella evita pensar al ser humano dentro de una unicidad, bajo reduccionismos que subsuman todo *al* ser humano. De esta manera, ella se desmarca de la tradición filosófica que ha subsumido lo múltiple a lo uno. Evitar esta ficción permite comprender la diversidad y singularidad que hay en cada uno de nosotros como seres únicos. En otras palabras, el objetivo de la autora es comprender como es posible sacar a la luz nuestras diferencias como seres situados en un contexto espaciotemporal particular. Por este motivo, no hay un esencialismo atemporal que sostenga la pluralidad, sino una marcada vocación por comprender quién es cada uno dentro de esta pluralidad.

En este sentido, la pluralidad dista de ser una mera *alteridad* (*otherness*). En palabras de Arendt “la cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad [*otherness*], la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es” (2020, p. 200).³¹ En efecto, la alteridad es un aspecto que se comparte con todo lo que existe y, por ende, con todo lo que hay, incluyendo los objetos y cosas del mundo. Por este motivo, Arendt afirma que la alteridad de cada cosa se ejemplifica en un sentido más preciso mediante la multiplicación, característica propia de la actividad del trabajo. “La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos” (Ibid., p. 200). En efecto, aquí si se repite el proceso de fabricación de un mismo modelo, se obtiene el mismo producto mediante la multiplicación. Sin duda, a pesar de ser objetos idénticos, no son *el* mismo objeto, ya que la alteridad permite marcar un límite entre ambos. La alteridad, puesta así, es un cualidad de diferencia que se encuentra en todo lo que es, tanto en objetos animados como inanimados. Las definiciones de cosas u objetos también presentan la calidad de alteridad, permitiendo su diferenciación. Lo mismo podemos afirmar, por ejemplo, sobre pensamientos o representaciones que, gracias a la alteridad, no se presentan de manera caótica e indistinta. En suma, la alteridad marca una frontera entre las cosas que existen y se encuentra presente en todo lo que es.

En consecuencia, la pluralidad no puede ser la mera multiplicación de un modelo, o bien, la multiplicación de seres humanos, ya que sería simple alteridad. Para Arendt, este concepto significa algo más. Esta diferencia se puede observar en dos de los relatos bíblicos que la pensadora alemana señala en el Génesis. Uno de ellos, es aquel que nos dice –en palabras de

³¹ Los paréntesis son míos.

la autora– “Dios creó originalmente el Hombre (*adam*), a “él” y no a “ellos”, con lo que la multitud de seres humanos se convierte en el resultado de la multiplicación” (Arendt, 2020, p. 20). Así, la creación de los seres humanos se daría por multiplicación teniendo en vista un modelo que, en este caso, sería Dios mismo. A partir de este relato de la creación y en teniendo en vista la interpretación de San Agustín, Arendt indica que habría una marca de contraste entre el hombre y el animal, puesto que el primero es venido al mundo bajo una existencia singular (*unum ac singulum*) desde un solo hombre (*ex uno homine*), mientras que el segundo arriba desde un inicio bajo la pluralidad de muchos a la vez (*plura simul iussit existere*).³² En síntesis, el contraste en juego sería el de una multiplicidad por sobre una pluralidad.

Puesta así las cosas, la animalidad estaría cargada por la pluralidad, pero no así *el* ser humano. La dificultad de enlazar tal pluralidad a lo humano a partir de esta concepción divina sugerida por San Agustín estriba en que Dios es *uno*, en ningún caso es dos y, por ende, la creación del hombre a partir de la divinidad no puede darse en plural desde un inicio, sino únicamente en singular. Dicho en una frase, “Dios ha creado *al* hombre, los hombres [*Mensch*] son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana.” (Arendt, 2018a, p. 43). En Arendt, no hay un principio a partir de lo uno divino para el concepto de pluralidad; esta última es una cuestión enteramente humana. Si la noción de pluralidad se sostiene a partir del origen divino de una *individualidad única* que, en su multiplicación se aumenta, el concepto de pluralidad deviene *multiplicidad*, lo cual es una grave confusión. Es decir, todos somos una repetición de lo mismo y, por ende, no hay diversidad. En consecuencia, la pluralidad sería mera alteridad, ya que es simple diferencia de individualidades dentro de una multiplicidad de seres.

Al respecto, Martine Leibovici y Etienne Tassin aciertan de modo elocuente sobre la dificultad de concebir un origen divino a la noción de *pluralidad* en Arendt, ya que en tal caso “cada hombre es como Dios, único, y la pluralidad es concebida como una *multiplicidad* de individuos tal que cada ‘uno’ es portador de la idea del hombre en general” (2016, pp. 145-146). En consecuencia, la pluralidad vinculada a este origen divino tendría un soporte en la individualidad *del* ser humano y, a partir de *él* (uno), surge la abstracción universalista

³² Cfr. *Ibid.*, pp. 33-34. Primera nota al pie de página del primer capítulo.

del hombre en general, o bien, “la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se llama humanidad” (Arendt, 2018a, p. 45). Es decir, en este caso la pluralidad no tiene por base la pluralidad misma para obtener su sentido propio, sino a partir de la individualidad única de cada ser humano. Por tanto, el concepto de *humanidad* refiere a un ser humano individual, aislado, que contiene a todo el resto mediante una ficción; la *humanidad* es un individuo pluralizado.

En consecuencia, tradiciones como la filosofía o la teología fallan en su intento de aproximarse a la política, porque gracias a esta singularización de los seres humanos eliminan la pluralidad que es precondition de lo político; es decir, no piensan la relación de unos con otros, sino a un individuo en aislamiento carente de relación con el mundo y los demás seres humanos. “La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está enraizada” (Arendt, 2018a, p. 44). El sentido perdido u olvidado aquí es precisamente la pluralidad humana –no divina– que fundamenta toda la profundidad de la vida política como relación entre seres humanos.

Todavía más, lo que Arendt intenta concebir es la pluralidad cargada de distinción (*distinctness*). Esta concepción, se apega más al segundo relato bíblico, aquel que nos dice que “y *los* creó macho y hembra” (Arendt, 2020, p. 20), no a imagen y semejanza de lo uno divino, sino desde una pluralidad absoluta o natural. Aquí, es posible afirmar una pluralidad con distinción, más allá de una simple diferencia ligada a la alteridad, la cual no obstante siempre se encuentra presente. Una pluralidad cargada de distinción comprende a cada ser humano desde su individualidad única poseyendo diferencias dadas al nacer, haciéndolo distinto al resto, pero a su vez compartiendo un vínculo con todos sus semejantes. Son estas diferencias las que nos permiten marcar un contraste a grandes rasgos entre diversos seres humanos, pues en cada uno de ellos se muestran estas variaciones y distinciones que posibilitan la diversidad absoluta dentro de ellos.³³ En otras palabras, son diferencias y distinciones que no es posible cambiar, ya que no son establecidas por lo humano al ser dadas por naturaleza. Con todo, es gracias a esto que cada uno es un ser único y diferente al resto, confiriendo una individualidad de base distinta a la de los demás y, con ello, posibilitando la pluralidad absoluta o natural.

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 200.

Sin embargo, cabe destacar que esta pluralidad aún no es propiamente humana, puesto que esta debe ser desplegada. Es decir, ya no basta tan sólo una alteridad compartida con todo lo que es, ni las meras distinciones dadas al nacer, sino que esta pluralidad debe ser expresada y manifestada mediante palabra y acción; requiere que aparezca. De este modo “en el hombre, la alteridad (...) y la distinción (...) se convierte en unicidad, y la pluralidad es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Ibid., p. 200). Alcanzar esta *unicidad* no es otra cosa que distinguirse (*distinguish*) ante el resto y hacer manifiesta su singularidad. Esta puesta en obra que confieren acción y discurso permiten la inserción al mundo humano, es decir, vivir al modo del *inter homines esse*, introduciendo la propia singularidad dentro de una pluralidad de semejantes. En simple, la subjetividad (unicidad) adquiere realidad por medio de la apariencia, puesto que se hace visible mediante la actividad de la acción y de esta forma logra su singularización fenoménica.

Uno de los análisis que sirve para ilustrar todo lo anterior, es nuevamente el de Tassin y Leibovici. Ambos mencionan que, en el estrato de la pluralidad absoluta o natural, aquí aún no hay aparición y, por consiguiente, aún no se manifiesta propiamente la *unicidad* de cada ser humano. Más bien lo que hay es *una exposición sin aparición*.³⁴ A los ojos del resto, se permanece como un extranjero, ya que se encuentra en el terreno de la absoluta diferencia, sin distinguirse y sin ser reconocido como un singular, pues este “es el otro humano en su individualidad única e irremplazable, cuya esfera de aparición es en principio la esfera privada” (Tassin, Leibovici, 2016, p. 143). Este otro humano, este extranjero, sólo se mueve en el ámbito de lo privado, precisamente porque está *privado* de la esfera pública.³⁵ En el extranjero hay una privación de acceder a la aparición del espacio público.

Con todo, en caso de salir a escena pública el extranjero haría una *exposición no fenoménica* o *sin aparición* puesto que tan sólo expone la abstracta desnudez de sus diferencias naturales dadas al nacer. En tal caso, sólo cabría ligarlo a una especie o género bajo la forma de un *¿qué es él?* En este sentido “las cualidades del *qué* que diferencian a los

³⁴ Cfr. Leibovici, M., y Tassin, E. (2016). Pluralidad. p. 144.

³⁵ Si bien no ha sido mencionado anteriormente, Arendt concibe dos esferas o dominios plenamente marcados entre lo privado y lo público. En efecto, tanto labor y trabajo se encuentran conectadas con predominio a la primera (privado), mientras que la acción se encuentra conectada a la última (público). El criterio principal para hacer tal distinción de esferas subyace en el grado de visibilidad que tienen cada una de las actividades que se despliegan en ellas.

seres no proceden de ninguna actividad” (Ibid., p. 148). Podría decirse que es, por ejemplo, un ser humano, un proletario, un estudiante, un chileno, etc. Además de diferencias naturales, estas pueden ser también culturales, sociales o políticas, en tanto todas ellas caen dentro de una homogeneización del sujeto y, en muchos casos estas etiquetas son dadas de antemano al sujeto en su ingreso al *mundo*.³⁶ Todas estas diferencias remiten a “cualidades, dotes, talento y defectos” (Arendt, 2020, p. 203) que permiten unificar a los sujetos dentro de un grupo y pasan a ser parte de una gran masa uniforme, en cualquiera de sus aspectos ya mencionados. Sin embargo, estas diferencias no requieren de una actividad que las exhiba ante el resto, no hay un distinguirse que aventure al sujeto a aparecer. Por ende, la falta de manifestación de aquellas distinciones propias imposibilita que este distinguirse alcance el carácter de una *unicidad* o *singularidad* inmersa en la pluralidad, pues tan sólo expone pasivamente la desnudez de sus diferencias.

Así, tal expresión de la *unicidad* requiere la actividad de la acción y el discurso. Gracias a ellas es posible aparecer ya no bajo la forma de un *qué* sino de un *quién*. Este desplazamiento hacia el sujeto supone una especificidad en vista de su *unicidad*, no ya como sujeto homogeneizado (¿*qué* eres tú?), sino como sujeto singularizado (¿*quién* eres tú?). En este sentido, abordar al *quién* implica desligarse de entregar una serie de cualidades o características que tendría presente el sujeto junto a otros, ya que aquellos dotes compartidos no lo hacen ser único. De tal modo, ya no sería la distinción en su abstracta desnudez, sino una distinción que se manifiesta al modo de una *revelación*. En efecto, la *unicidad* requiere la expresión de la palabra y la acción, es decir, el distinguirse para advenir como ser único en el mundo. En palabras de Arendt: “una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo” (2020, p. 201). Por ello, la identidad individualizada que expone el sujeto estaría cargada por su situación y contexto mundano; su voz revela un *quién*, lo expone haciéndolo visible ante el mundo y los otros.

De este modo, la relación que emerge a partir de una pluralidad activa evita que el sujeto se desvincule de aquellos contextos en los que se desplaza su vida, situándolo dentro de esta gran red que Arendt denomina la trama de las relaciones humanas.³⁷ Este tejido “formado

³⁶ Cfr. Leibovici, M., y Tassin, E. (2016). Pluralidad. p. 148.

³⁷ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 207.

por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros” (2020, p. 207) es que lo instituye palabra y acción. Así, esta gran ‘trama’ es la relación que se establece entre diversos seres humanos por medio de acción y palabra a lo largo y ancho de la vida, mientras vivan juntos en comunidad y exista la condición humana de la pluralidad. Por esta razón, este tejido de relaciones se encuentra atravesado por la contingencia e imprevisibilidad de la acción que, a pesar de esta tónica, permite un espacio de vinculación, aquel *entre* que cumplía el *mundo* como un *en medio de* físico-material, también lo efectúan acción y discurso, al modo de un *en medio de* intangible que permite insertar y ligar a todo ser humano que sea capaz de ser un sujeto activo.

Ahora bien ¿es acaso la peculiaridad principal de la pluralidad arendtiana exhibir distinciones y matices entre todos? En buena medida, esa es su principal característica, pero no la única. En efecto, se combina –la distinción– de una segunda característica fundamental: la igualdad. “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción y el discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción” (Arendt, 2020, p. 200). Puesta así la pluralidad, se entiende bajo una dualidad paradójica: todos somos iguales, puesto que todos somos de base seres humanos, pero también todos somos distintos, puesto que todos somos un individuo único. La dificultad aquí estriba en cómo asegurar que cada uno pueda singularizarse en un fondo de diversidad absoluta y, a su vez, reconocerse como iguales.

Por ello, el concepto de pluralidad arendtiano requiere de una igualdad artificada, es decir, una igualdad en un sentido eminentemente político. Este factor bien lo señala Arendt en el siguiente pasaje: “la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración de una igualdad relativa y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos” (2018a, p. 46). En concreto, esta igualdad relativa configura un espacio donde cada uno tiene asegurada la posibilidad de inserción al mundo como sujeto activo. Lo anterior, mediante la capacidad de acción y palabra, ya no únicamente para distinguirse ante los demás, sino que en ese mismo ejercicio de la acción hay un reconocimiento de igualdad como ser humano semejante al resto por la propia posibilidad de aparición. Es decir, mediante la actividad de la acción y el discurso cada sujeto participa de lo humano al distinguirse. De este modo, gracias a la igualdad relativa, ya no hay una distinción que nos diferencie y aleje del resto únicamente, sino que nos iguala y une con los demás. Esta unión de la igualdad se hace

posibilidad efectiva cuando cada sujeto puede aparecer y manifestarse como realidad mediante la palabra.

Es preciso destacar lo anterior: la palabra une, genera un mundo compartido, un *entre* nosotros, es decir, ese espacio de aparición que permite insertarse *en medio de* la pluralidad. El discurso de cada uno permite conocer el *mundo*, ya que posibilita la aparición de diversas voces que experimentan este espacio compartido (mundo) desde sus distintas perspectivas. En este sentido, el lenguaje nos pone en relación, se manifiesta como un espacio de encuentro, une cuando oímos (igualdad) y separa cuando hablamos (distinción); la palabra constituye una comunidad sin aislarnos ni amontonarnos. Por el hecho de que observamos fenoménicamente el aparecer manifiesto de los otros, en consonancia, experimentamos la realidad del mundo desde perspectivas singulares y diversas por medio de la palabra. Pero también, nosotros podemos aparecer e irrumpir fenoménicamente ante el resto gracias a la revelación del discurso y, de este modo, sostener nuestra propia realidad y perspectiva en el mundo. Así, el lenguaje bajo la forma del discurso es aquello que nos permite participar de lo común y, sobre todo, hace posible la inter-acción en el seno de una comunidad. En consecuencia, la inclusión al mundo se encuentra restringida por el uso de la palabra ante los otros, por la posibilidad de actuar *entre* mis semejantes.

En este sentido, la fundación de la *polis* es una manifestación de esta característica del lenguaje. Según Arendt, la *polis* tenía por objetivo asegurar el espacio de aparición y visibilidad para sus ciudadanos. A diferencia de como se suele creer, la *polis* en esencia no constituye su espacio físico o sus leyes, sino que estas permiten estructurarla. La legislación, por ejemplo, posibilita la acción política, pero no es en sí misma acción, sino que está más próxima al trabajo. Ahí donde se finaliza el modelo legislativo, este se erige como parte de las murallas y fortificaciones de la ciudad, como un objeto entre objetos de la *mundanidad*, ya que demarca las fronteras entre lo humano y lo natural; asegura que, mediante la acción y el discurso, aparezca lo humano. Al respecto, Arancibia (2004) menciona lo siguiente sobre esta confusión de sentido en la palabra *polis*:

Si bien las traducciones habituales convierten la expresión *polis*, en Ciudad o Estado, los griegos reservan la expresión *asty* para designar la ciudad como lugar de residencia, su delimitación territorial. De modo que, *polis* no alude sólo a un espacio

físico, geográfico, sino que a un espacio discursivo, simbólico y político. La noción de *polis* remite a una comunidad política *koinonía*, en cuyo epicentro se despliega el ejercicio del discurso *lexis*, el orden de la palabra. (pp. 69-70).

La *polis* es el espacio discursivo al que los ciudadanos pueden acceder y participar de lo propiamente humano, al distinguirse por medio de la *lexis*. La esencia de una *polis* se sustenta al tener en su corazón un espacio discursivo; sin esto una ciudad-estado no podría ser llamada *polis*. Es decir, si no existe este espacio común para utilizar la palabra, no es posible aparecer ante el resto y, por ende, no habría comunidad política. La falta de un espacio público mediado por la palabra desvanece a los sujetos de una comunidad, los sume en la oscuridad de la vida; son sujetos invisibles. Por ende, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Quién puede tomar la palabra? La complejidad del asunto estriba en que, si bien todos somos capaces de acto y palabra, no todos tenemos permitido formar parte del espacio que emerge de dicha actividad.³⁸ Como ya es notorio, tanto *animal laborans* y *homo faber* son sujetos de una actividad que queda fuera de lo político, o bien, no participan en la inclusión de lo discursivo y su aparecer. Todas aquellas figuras históricas que han sido relegadas al espacio de lo privado son imperceptibles, ya que no se insertan en la realidad del mundo por medio de este espacio discursivo de aparición. Es decir, se les ha negado la posibilidad del tomar la palabra

Ahora bien, para ahondar en esta noción de la *lexis* como espacio de relación discursiva y su nexa con la igualdad relativa, la democracia griega –como un acontecimiento de destellos conceptuales– nos dejó por herencia una categoría que permite precisar lo anterior, a saber, la *isegoría*. Su significado radica en que cada quien tiene igualdad para usar la palabra dentro de la *ekklesia* (asamblea) y, por consiguiente, cada uno puede hablar y ser oído ante el resto; aparecer y distinguirse. Aún más, todos son iguales en su palabra, es decir, la *isegoría* implica también que ningún discurso tenga mayor jerarquía ante el resto; todos deben ser tomados en consideración o, al menos, deben ser escuchados por la asamblea. Nadie es dueño de la palabra, porque es común a todos. Así, la *isegoría* establece una condición de igualdad para la pluralidad humana. En efecto, aquella palabra vinculante con los demás (*lexis*) es asegurada gracias a la *isegoría* y, de este modo, el uso de la palabra no queda disgregado ni repartido a un grupo específico o reducido.

³⁸ Cfr. Ibid., pp. 221-222.

Esto último es lo que sucede actualmente con las democracias modernas o representativas según Córdova Molina, ya que establecen un espacio de exclusión para tomar la palabra, pues esta “impide el igual uso de la palabra por parte de todos. Genera una división, un reparto, que define quiénes pueden hablar y quiénes no” (2015, p. 24). Como consecuencia directa, dicha capacidad para hablar y articular palabras mediante el discurso queda reducida a mera *phoné*, es decir, a la vociferación de un ruido, o bien, lo que en la escolástica se denominaba un simple *flatus vocis*: la expresión de un sonido sin sentido ni realidad. Precisamente esta exclusión es la limitación al mundo, pues “no puede haber diálogo ahí, en donde unos hablan y los otros vociferan” (Ibid., p. 25). Un ruido vociferado no constituye palabra, ni mucho menos puede constituir mundo; es realidad muda. En este sentido, la *phoné* puede expresar dolor, placer, miedo, enfado, etc., pero no hace de esta expresión una palabra que permita una relación recíproca desde la cual poder interactuar. Sin la palabra, se carece del *entre* que hace posible un vínculo discursivo. Por lo tanto, la *phoné* sería parte de una exposición sin aparición, ya que en ella no habría una distinción clara, ni mucho menos un distinguirse, porque en principio se carece del espacio de relación que proporciona la palabra. Con todo, esto se ejemplifica en una manifestación o protesta callejera que, mediante la exclamación de sus consignas, sólo logra exponer un malestar grupal, pero no establecer un diálogo, ya que esto les está negado. “Sus clamores no son más que ruido, cuestión inaudible, inarticulable, fuera del mundo. Las masas protestando en la calle no pueden expresar más que ruido” (Ibid., p. 25). El estruendo de la *phoné* nunca establece relación, porque no es palabra y, más aún, porque ni siquiera quienes se manifiestan tienen el reconocimiento para que la vociferación devenga palabra ante la falta de *isegoría*. Es, en definitiva, la exclusión del sentido propio de la *polis* al no poder acceder al espacio discursivo y, con ello, tampoco ser parte del mundo.

En suma, la igualdad relativa es un reconocimiento; a la palabra, al aparecer, a la realidad de alcanzar la dignidad de lo humano. Todo aquel que tenga permitido tomar la palabra, puede llegar a ser reconocido como un ser humano entre muchos al distinguirse. Sin embargo, como ya hemos visto, la pluralidad no asegura esto como simples venidos al mundo. Por ende, para que la pluralidad sea propiamente humana, requiere ser garantizada por esta igualdad relativa. “La pluralidad no es, por tanto, un estado sino un logro, una realización” (Birulés, 1994, p. 26). En otras palabras, la pluralidad no es una situación inmutable para los seres humanos, sino que exige su obtención y mantención, para así, posibilitar el espacio

donde emerja lo político. La condición de la pluralidad –como igualdad y distinción– para la actividad de la acción y el discurso, nunca ha existido de manera continua, sino que siempre se ha visto amenazada, precisamente, por su posible deceso. Por esta razón, lo político se clausura sin la pluralidad, carece de las condiciones propias para realizarse en actividad y, con ello, devenir realidad.

Capítulo II: La identidad política del sujeto: acción, natalidad y discurso

2.1 La acción y su apertura al fenómeno de la libertad

¿Tiene la política todavía algún sentido?

Hannah Arendt³⁹

Hasta ahora se ha señalado la condición primordial de la acción, a saber, la pluralidad. Sin embargo, a pesar de que se han presentado someramente algunas características sobre la acción, resta precisar el tratamiento que Hannah Arendt hace de ella en su teoría política. Sin duda, esta es la piedra angular de su pensamiento, pues a partir de esta actividad se ingresa al fenómeno de lo político. Es decir, esta es la única actividad, en desmedro de la labor y el trabajo, que abre el espacio para lo político, dado que la acción, a diferencia de las otras, es una actividad vinculante. “La acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones” (Arendt, 2020, p. 214). Sin esta mera posibilidad de unir a dos o más seres humanos mediante la actividad de la acción, ella está simplemente destinada a caer en un fondo de oscuridad, ya que deviene en una acción sinsentido. Sin la pluralidad, no hay acción.⁴⁰

Ahora bien, es importante destacar algunas consideraciones previas. La política no es, en sentido estricto, algo natural al ser humano. Por el contrario, vendría a ser algo no-natural y, como tal, no siempre ha estado presente en la historia de los seres humanos.⁴¹ Como ya se ha señalado, ella es un artificio de los seres humanos, pues surge fuera de ellos como relación.⁴² Por esta razón, la política es aquello que debe ser conquistado, ya que nada garantiza su existencia, más allá de que se cumpla la presencia de los demás. Pero esta presencia, claro está, no es la simple compañía de los demás, sino que es una particular forma de vida, donde las relaciones se dan en condiciones de igualdad. No se trata aquí del simple vivir en comunidad, pues no sólo el ser humano es gregario, sino que esta es una característica

³⁹ Cfr. *¿Qué es la política?* p. 61.

⁴⁰ Véase Apartado 1.2.4, titulado “La pluralidad como condición de la acción” de la presente tesis.

⁴¹ Cfr. Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* p. 68.

⁴² *Ibid.*, p. 45.

compartida con el resto de seres vivos, tales como abejas o aves.⁴³ En efecto, este rasgo animal se manifiesta primordialmente en la esfera privada-doméstica. En palabras de Arendt:

El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida (...) que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. (2020, p. 43).

A partir del *domus*, se establecen relaciones que se encuentran sujetas a la necesidad de la propia vida y, por consiguiente, son relaciones carentes de toda libertad. Así, la comunidad propia del espacio privado-doméstico es la familia, y su organización tiene como objetivo alcanzar el dominio de toda necesidad para sustentar la vida de sus miembros, ya sea por la fuerza o la violencia. El gran ejemplo de lo anterior es la coacción de la esclavitud. Aquí, el esclavo pasa a ser un simple laborante atado a suplir las necesidades del *Dominus* y su familia.⁴⁴ Por medio de esta dominación coercitiva, el señor llegaba a ser libre de sus exigencias vitales.

Sin esta liberación, ya sea a través de la propia actividad de la labor o la coacción del esclavismo, no era posible la participación política, pues esta era “la condición para la libertad de la *polis*” (Ibid. p. 43). Y en gracia de esta condición, era posible abandonar el espacio privado-doméstico para adentrarse en la *polis*, es decir, el espacio público-político. Aquello que confería la liberación de las necesidades vitales, o bien, de tener que laborar, era una cierta libertad de movimiento para dejar atrás un espacio donde se tenía asegurada la vida y sus comodidades.⁴⁵ Sólo así era posible adentrarse a un espacio con una configuración opuesta, pero no contradictoria al espacio privado-doméstico. En síntesis, labor, necesidad y espacio privado-doméstico, serían un cierto orden pre-político y, por ende, debía enfrentarse y solventarse para poder actuar en libertad. Arendt menciona lo siguiente al respecto:

La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía ‘iguales’, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar

⁴³ Cfr. Arendt, H. *La condición humana*. p. 38.

⁴⁴ Ibid. p. 43-44.

⁴⁵ Cfr. Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* p. 74.

sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que el cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales. (Ibid. pp. 44-45).

Por esta razón, Arendt tiende a separar de manera estricta el espacio privado y el espacio público, pues cada uno se constituye a partir de ciertas actividades y a partir de ellas adquieren su sentido. En simple, hay esferas que directamente no son políticas, pues el *locus* de lo político remite a su actividad propia, a saber, la acción. Ahora bien, el sentido de cada espacio también depende de que se encuentren debidamente articulados, sin subsumir o eliminar al otro.⁴⁶ En caso contrario, se corre el riesgo de enfrentarse a una pérdida de sentido al faltar las condiciones propias de cada actividad.⁴⁷

Precisamente, si hay un asunto que ha sido completamente olvidado, dirá Arendt, es el sentido de la política. En efecto, esta no sería otra cosa que el olvido de experimentar la libertad. La *polis* como espacio para lo político, se sostiene por oposición a la noción de dominación. Es decir, no puede haber libertad allí donde unos dominan y otros obedecen, pues la sujeción clausura lo político. Por esta razón, en su sentido más profundo, la actividad política consistía en saborear la libertad por medio de un espacio que asegure la igualdad de todos sus participantes; ninguno gobierna ni será gobernado en la *polis*.⁴⁸ “En este sentido libertad y política son lo mismo y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (Arendt, 2018a, p. 81). Sin esta medida o estructura de la igualdad, la libertad no puede hacer su aparición en escena y, siguiendo a Lacoue-Labarthe y Nancy, es ahí cuando se da la retirada de lo político.⁴⁹ Estructura, que simplemente es una condición, realizada en la *pluralidad*. Por este motivo, no sólo aduce a una noción de diversidad y distinción, sino también a una base de igualación.⁵⁰ Como bien menciona Simona Forti, la noción de *equality*

⁴⁶ Cfr. Arendt, H. (2020). p. 48. “En cuanto miembros de la *polis*, la vida doméstica existe en beneficio de la ‘gran vida’ de la *polis*”

⁴⁷ Un ejemplo sobre esta pérdida de sentido es precisamente el ascenso de *lo social* a la esfera pública y la confusión que causa sobre el sentido de lo público y lo privado, junto con las actividades que tradicionalmente se realizaban en cada una de estas esferas. A la postre, ambas esferas se difuminan y subsumen a lo social. Al respecto, véase el párrafo 6 de *La condición humana* (2020), pp. 48-59.

⁴⁸ Cfr. Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* p. 71. “Lo decisivo de esta libertad es su vínculo a un espacio.”

⁴⁹ Véase. Lacoue-Labarthe, P., y Nancy, J.-L. (2012). *La "retirada" de lo político*.

⁵⁰ Cfr. Arendt, H. *La condición humana*. p. 236.

se constituye en primer término como un proyecto, pues esta “es más bien una dimensión presente en la esfera pública: una formalización de relaciones recíprocas y simétricas que deja subsistir la singularidad de cada uno. Una igualdad, por consiguiente, que es inseparable de la diferencia” (2001, pp. 339-340). Es decir, la pluralidad y, con ello, la política, es algo que requiere de su realización y no se encuentra garantizada de antemano por la mera existencia de los humanos reunidos en una comunidad.

Así, cada *quien* que se incorpora a la *polis*, es igualado en función de su participación para la acción y la palabra. De este modo, se asegura la posibilidad de manifestar su distinción. En este sentido, si la tradición filosófica, dirá Arendt, desde Platón en adelante no ha sabido encontrar el lugar de lo político, es porque han rehuido de una *acción* que se sustenta a partir de la pluralidad.⁵¹ Las siguientes palabras de Arendt iluminan lo anterior:

Las calamidades de la acción derivan de la condición humana de la pluralidad, condición *sine qua non* para ese espacio de aparición que es la esfera pública. De ahí que el intento de suprimir esta pluralidad sea equivalente a la abolición de la propia esfera pública. (2020, p. 241).

Toda forma de filosofía política en la tradición ha sido un intento por escapar a dichas calamidades que presenta la acción, la cual no es otra cosa que la contingencia propia de una experiencia de la libertad. Para lograr lo anterior, la acción se sustituye por una relación de dominación, a saber, el gobierno. De ahí que la filosofía, al momento de pensar la política, encuentre su base al responder las preguntas: ¿Quién manda? ¿Quién obedece?⁵² Ahora bien, lo importante, más allá si el gobierno y sus diversas formas es ostentado por muchos o pocos, es que en todas ellas hay un régimen de dominación y, como tal, hay una división de roles.

Con todo, lo interesante aquí es que precisamente en esta distribución de roles es posible encontrar, en palabras de Arendt, “los dos modos de acción, *archein* y *prattein* (‘comienzo’ y ‘actuación’), que según el pensamiento griego estaban relacionados.” (2020, p. 243). Ambas modalidades de la acción, en su matriz histórico-semántica, encuentran en estas palabras dos formas de nombrar elementos constitutivos del *actuar*.⁵³ A saber, por una

⁵¹ Cfr. Ibid., (2018). *¿Qué es la política?* p. 45.

⁵² Cfr. Ibid., (2005). *Sobre la violencia*. p. 59.

⁵³ Al menos, en griego y latín, lenguas desde las que Arendt toma los ejemplos para sustentar esta tesis. Véase. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 212.

parte, el comienzo inherente a toda acción (*archein* y *agere*) y, por otra, su realización para llevarla a cabo (*prattein* y *gerere*). La primera, también puede ser traducida por ‘guiar’, ‘gobernar’, o literalmente ‘poner en movimiento’, mientras que la segunda puede corresponder a ‘atravesar’, ‘realizar’, ‘acabar’, o bien ‘llevar’.⁵⁴ Ambas nociones componen elementos que son parte del sentido propio de la acción en el espacio público-político, pues cada *quien* tiene la posibilidad de comenzar una acción o tomar la palabra y, en ese gesto, cabe esperar consecuencias impensables, ya que no es posible avizorar sus repercusiones en los demás. Las resonancias de la *acción* en este fondo de *pluralidad* hacen de lo político algo que se muestra de suyo inestable e incierto.

En este sentido, las grandes gestas y hazañas que los actores comienzan (*archein*), impactan de manera imprevisible en los demás, donde dicha colisión conlleva repercusiones que pueden no ser deseadas.⁵⁵ Así, la acción es eminentemente impredecible. Y por este motivo, “su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado” (Arendt, 2020, p. 215), es decir, cuando la modalidad del *prattein* entra en juego, pues mediante la recepción de los demás se hace posible iluminar el significado que tendrá la propia *acción*. Por esta razón, el actor no logra nunca dominar su propia acción, ya que esta se encuentra permeada por la trama de las relaciones humanas que constituyen el espacio público-político de la *polis*. En simple, el actor *comienza* una acción, pero este nunca la lleva a término; el *telos* de la acción escapa por completo al propio actor y, con ello, toda su significación. Arendt comprende bien el carácter pasmoso e implícito del actuar, y así lo manifiesta ella:

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. (2020, p. 213).

En otras palabras, el carácter pasmoso de los asuntos humanos es que el actor puede devenir víctima de su propia acción. Cuando Arendt menciona que la acción es frágil, apunta a que

⁵⁴ En la versión inglesa, respectivamente, para la primera, *to lead, to rule, to set in motion* y, para la segunda, *to pass through, to achieve, to finish, to bear*. Véase. Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. p. 189.

⁵⁵ Este es el elemento trágico que, a juicio de Simona Forti, Arendt rescata para comprender la fragilidad de los asuntos humanos. En este sentido, la pensadora alemana es deudora de Aristóteles. Cfr. Forti, Simona. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. p. 164–165. También, véase Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. p. 83.

la acción una vez iniciada, es inexorable en sus consecuencias y, por ende, es incontrolable. Esta característica se debe a su propia condición de pluralidad y, al ser este su telón de fondo, actúa en un escenario donde otros actores son susceptibles a una reacción de aquello que hemos comenzado. Reacción, que sea dicho de paso, nunca es previsible al modo de una conducta esperable, pues tan sólo asume al resto de los actores como agentes capaces también de actuar de modo espontáneo.

Es en este punto donde la *main tradition* de la filosofía se muestra reacia a aceptar que en la acción, como apertura al fenómeno político, siempre está la posibilidad de un giro de eventos desafortunados contra quienes se inmiscuyen en el espacio de la *polis*. Y ante esta susceptibilidad del infortunio, todo lo empeora el hecho de que las acciones son irrevocables. Quien actúa, está compelido a asumir esta calamitosa característica de la acción, a saber, la imposibilidad de anular lo que han hecho, o más precisamente, lo que han comenzado. Todo ello, no genera más que inseguridad al momento de arrojarse a actuar y vivenciar la libertad. Pero, como bien insiste Arendt, este es el precio a pagar para experimentar la libertad de ser libres.⁵⁶ Experiencia que sin duda es una de las más fundamentales para lo humano y es acá donde reside la mayor de sus dignidades; no someterse a la dominación y ser enteramente libres los unos con los otros.

Una de las características más significativas de esta *irreversibilidad* de la acción, es que ella tiene incluso una duración mayor a los productos del trabajo. La producción de la acción consiste en las historias o relatos (*stories*) que, en su conjunto, van hilando aquello que se erige como el gran relato del mundo y los seres humanos, la Historia (*History*).⁵⁷ Por este motivo, es que acciones pasadas siguen resonando en nuestro presente; lo que han comenzado otros en el ayer nos impacta como una flecha que desafía todo orden temporal. Esto revela, de algún modo, a lo que Arendt refiere con la *imprevisibilidad e irreversibilidad* de la acción, y lo sintetiza de manera magistral *in extenso*:

Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser material de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el

⁵⁶ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 263.

⁵⁷ Cfr. Ibid., (1995). *De la historia a la acción*. p. 105.

proceso de la acción saca su propia fuerza. Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. (2020, p. 253).

Y esa fuerza de la acción, es la contingencia de la libertad, la cual hace que ella misma sea ilimitada en sus recorridos y trayectorias. Para dar un ejemplo, los estudiantes secundarios que, con actos de desobediencia civil, comenzaron a evadir durante octubre de 2019 el pago del Metro de Santiago saltando los torniquetes de acceso, difícilmente habrán imaginado en ese instante todo lo que estaban desencadenando. Y más aún si damos un paso atrás, cuando el llamado ‘Panel de Expertos del Transporte Público’ alzó la tarifa del transporte, seguramente tampoco pudieron prever las múltiples reacciones que esto provocaría. Sin duda, el acontecimiento del 18-O es un inventario de acciones que sigue resonando hasta nuestro presente y, en la medida que discurre el tiempo, su significado para nosotros aún no ha cesado de impactarnos y, por ende, la significación sigue abierta.⁵⁸ Por esta razón, la libertad de la acción, tácita en sus repercusiones, muestra como ella tiene la nota distintiva de abrir procesos que, como ya se ha mencionado, son imprevisibles e irreversibles.⁵⁹

Ahora bien, que la acción sea imprevisible e irreversible, no implica por parte de Arendt una propuesta de causalidad entre dos eventos. Dicho de otro modo, el acontecimiento no conlleva forzosamente a otro suceso. Más bien, queda expuesto a su captura por otros agentes capaces de acción, cuestión de suyo no predecible, ya que no hay una relación de necesidad que motive la acción. En caso contrario, si se le impone a la acción una causalidad entre evento (A) y evento (B) se reducen los procesos de los asuntos humanos a un estrato de regularidad. Los dos polos de abstracción a los que puede quedar reducida la acción, si se realiza este gesto es, por una parte, que ella se reduzca a mero comportamiento y, por otra, que los procesos humanos (*History*) queden sustraídos de la agencia de los actores y esta sea

⁵⁸ Sobre esto, es interesante mencionar que Arendt afirma que el significado de la acción acaba “frecuentemente cuando han muerto todos los participantes” (2020, p. 215), es decir, cuando aquellos que conforman el espacio público desaparecen. Esta afirmación radica en la importancia que la pensadora alemana otorga al espectador, o bien, al historiador que narra los hechos. Pero, lo anterior sólo da luces sobre cómo puede llegar a formarse el significado de un acontecimiento, por lo demás, bajo la forma de un relato (*story*). Con todo, me parece que resta una interrogante por responder: ¿Acaso los procesos que comienza la acción tienen término? Como intuición provisoria, es posible que los recorridos de la acción carezcan de extinción, más allá de la propia extinción de los seres humanos y su condición de pluralidad; esta sería una de las tantas ilimitaciones de la acción que, únicamente, se ve limitada por la falta de contigüidad entre los actores. Sin embargo, por motivos de extensión temática, no es posible abordar con mayor profundidad esta cuestión para la presente tesis.

⁵⁹ Cfr. Parágrafo 32 de *La condición humana*.

asimilada al simple movimiento o devenir de la naturaleza, es decir, a una lógica trascendente a la esfera de los asuntos humanos.⁶⁰

Las acciones, y con mayor fuerza, los acontecimientos, son indomesticables; prueba de ello es la constitución de su significado. “En opinión de Arendt, el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de ‘causas’ pasadas que podamos asignarle” (Birulés, 2007, p. 28). Los acontecimientos no poseen en sí su significado, ni mucho menos una suerte de esencia inmanente que siempre esté *en* el suceso y los haga progresar de manera causal; de tal modo, bastaría con inteligir epistémicamente el devenir de los eventos, ligados siempre unos con otros, como si fueran un objeto fijo y determinado.

Por el contrario, Arendt propone la capacidad de comprensión, en tanto somos espectadores, para intentar descifrar la realidad y reconciliarnos con ella, es decir, alcanzar cierta armonía con el mundo al dotar de significado hechos que, en múltiples ocasiones, nos exceden. “La comprensión en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos” (Arendt, 1995, p. 29). Así, la comprensión no tiene pretensiones científicas, porque está estrechamente ligada al lugar que ocupamos en el mundo y, como tal, a nuestra manera de vivenciar el acontecimiento. Por esta razón, Arendt afirma que esta es una actividad sin fin y sólo acaba con nuestra propia muerte, pues mientras vivamos siempre estaremos en una confrontación con la realidad “en tanto intentamos reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos” (Ibid., p. 29).⁶¹

Sin duda, a partir de lo ya expuesto, no es posible vaticinar hasta dónde se expandirá la acción, pues ella adolece de límites fijos y claros, exceptuando todo aquello que lo condiciona. Si la acción es imprevisible, irrevocable e ilimitada, entonces forzosamente

⁶⁰ Esto sucede, respectivamente, por una parte, con los gobiernos burocráticos de la sociedad moderna y la uniformización de la acción a la conducta (*behavior*), y por otra, en los regímenes totalitarios y sus ideologías que se sostienen en la afirmación de leyes de la Historia o de la Naturaleza y hacen del ser humano la encarnación de un movimiento perpetuo. Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. pp. 51-55. Cfr. Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. También, es contundente el desmenuzado análisis de Fina Birulés sobre el totalitarismo en el primer capítulo de *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*.

⁶¹ En su ensayo “*Comprensión y política*” presenta estas ideas vinculadas con el acontecimiento del totalitarismo, el cual perseguía anular nuestra capacidad de comprensión, junto con el fracaso de la historiografía para comprender el acontecimiento a partir de nexos causales. Cfr. Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. pp. 29-46.

cuando actuamos, no sabemos del todo qué estamos haciendo, pues nos movemos inciertamente en la contingencia. Sin ir más lejos, como bien menciona Birulés “nunca conocemos los resultados de nuestras acciones; si lo supiéramos, no seríamos libres” (2007, p. 152). Así, los caminos hacia los cuales puede recalar la acción hacen que ella sea siempre incierta y, más aún, la acción hace del actor mismo *alguien* con una identidad dinámica en la plena libertad del acción.

En efecto, esta es la única actividad y el único espacio donde se puede revelar *quién es uno*. Sólo en la actividad política se abre una brecha para manifestar la identidad del sujeto. Esto se ejemplifica por oposición a la actividad de la labor (*arbeit*), la cual Arendt considera que por principio es anti-política (*anti-politisch*).⁶² El *animal laborans*, por su matriz corporal se repliega sobre sí mismo para satisfacer la necesidad que le impone su organismo y, por ende, su actividad es la pura continuación de la vida “frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo” (Arendt, 2020, p. 235). Así, la labor se enclaustra precisamente en aquello que busca satisfacer y, por este motivo, queda limitada continuamente a esta experiencia; es su punto de partida y su punto de retorno. Por esta razón, prescinde del *mundo*, en tanto espacio que posibilita vínculos con diversas perspectivas, pues la necesidad es una y la misma para todos; el único *entre* del *animal laborans* es la relación consigo mismo, presente en cada uno de ellos.⁶³

Ahora bien, si su actividad se realiza en compañía de otros (es decir, si esta se *socializa*), entonces, el modo de relación opera bajo un proceso de asimilación hacia la comunidad, ya que todos realizan lo mismo (*labor*), para lo mismo (*cuero-vida*), puesto que están regidos por la misma lógica (*necesidad*) y, en tal caso, no muestran una diferencia entre ellos en su actividad. En otras palabras, todo laborante se *identifica* sin diferencias porque todos ellos duermen al sentir fatiga, comen al sentir hambre, beben al sentir sed, etc. En ese proceso, se unifican y cohesionan los unos a los otros a un mismo grupo “porque son lo que son como meros organismos vivos” (Arendt, 2020, p. 235). Por este motivo, la identidad del laborante es una identidad subsumida a la colectividad y no muestra diferencia alguna con sus semejantes.

⁶² Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. pp. 234-236.

⁶³ *Ibid.*, pp. 127-128.

Asimismo, el *homo faber* y su actividad productiva (*herstellen*) se encuentra en un estrato intermedio entre la labor y la acción. La razón de esto se debe a que el trabajo, a juicio de Arendt, es una actividad no-política (*nicht-politisch*), es decir, no niega lo político.⁶⁴ Y esto reside en principio, porque al ser esta una actividad productiva de objetos tangibles y duraderos, permite articular la *mundanidad* y, de este modo, edificar un espacio en torno a algo común dotado de solidez y permanencia. Así, el *homo faber* edifica un espacio de estabilidad que posibilita la relación *entre* los seres humanos y, más aún, vincula el pasado, presente y futuro al erigir un lugar para el recuerdo y la memoria de quienes fueron, son y serán dignos de recordar. En otras palabras, se crea un espacio para la trascendencia gracias a la inmortalidad del recuerdo. En definitiva, la actividad del trabajo redime a los seres humanos de la sujeción al ciclo de la naturaleza y, por este motivo, tiene una mayor vinculación con el espacio de lo político.

Como ya se ha mencionado, el proceso de fabricación se rige por la lógica medio-fin.⁶⁵ En efecto, el *homo faber* al producir objetos en compañía de otros fabricantes, en tanto son un equipo productivo, se rigen también por esta lógica y, de este modo, se subsumen como medios para lograr el fin deseado. Por esta razón, la relación que se establece entre ellos se encuentra permeada por la forma de una relación instrumental, siempre en función de la producción y posterior consecución del objeto ideal (*ιδέα*).⁶⁶ Así, el trabajo se divide, organiza y jerarquiza, se ordena y se obedece, siempre en función de la productividad.⁶⁷ Mientras dure la experiencia del trabajo, todo deviene instrumentalidad, y, por este motivo, la contigüidad del equipo de fabricación rige a cada uno de sus miembros bajo una *identidad* instrumentalizada; sus identidades sólo tienen ‘realidad’ en función del objeto. Así, la identidad del *homo faber* queda subsumida, en buena medida, por su capacidad técnico-

⁶⁴ Ibid., pp. 234-235.

⁶⁵ Véase el apartado 1.2.3., titulado “La *mundanidad* como condición del trabajo” de la presente tesis.

⁶⁶ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 179.

⁶⁷ En tal caso, se asemeja a las relaciones de orden y mando propias de lo bélico. “Precisamente porque una guerra no puede hacerse sin órdenes ni obediencia ni dejando las decisiones al criterio de la convicción, los griegos pensaban que pertenecía a un ámbito no-político [*nicht-politisch*]” (Arendt, 2018, p. 113). Asimismo, la producción no puede hacerse sin una obediencia a las distintas etapas y medios para alcanzar el objeto ideal. También, véase Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 204.

productiva, puesto que son sus objetos fabricados los que rigen sus identidad. Esto se manifiesta de modo explícito con la figura del ‘genio’ creativo. En palabras de Arendt:⁶⁸

La esencia de quien es alguien no puede reificarse por sí misma [es decir, en un objeto]. Cuando aparece ‘objetivamente’ (...) manifiesta la identidad de una persona y por lo tanto sirve para identificar al autor, pero permanece muda y se nos escapa si intentamos interpretarla como el espejo de una persona viva. (2020, p. 233).⁶⁹

En este sentido, los objetos fabricados por la estampa del autor determinan la identidad del sujeto a su creación. La obra fabricada, en consecuencia, es la grandeza del artesano, pero inversamente, es la degradación de su identidad a un objeto; la obra produce su identidad, el autor se identifica con su obra, pues esta ‘habla’ por él, quedando prisionero de su propia creación.

Por supuesto, en comparación con el *animal laborans*, el *homo faber* tiene mayor diferencia en la identidad de cada uno, pues hay una cierta *diferenciación* ligada siempre a sus habilidades y técnicas para la creación de la obra; es decir, una diferencia presente en los medios para alcanzar el fin. Este nivel de diferencia se expone en el mercado de cambio. Este es el espacio público propio del *homo faber* donde se vincula con otros artesanos y logra relacionarse por medio del intercambio. Sin embargo, esta relación del fabricante con sus semejantes siempre se mide y se *valoriza* en función de sus productos.⁷⁰ Es decir, es gracias al producto y la permuta de sus objetos que el artesano logra una cierta *identidad*. En palabras de Arendt:

Las personas que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente personas sino que son productoras de productos, y nunca se muestran a sí mismas, ni siquiera se exhiben sus habilidades y cualidades, (...) sino sus productos. (2020, p. 232).

Con todo, el problema que detecta Arendt es que, en el intercambio, quienes ostentan los productos, se relacionan con los otros por medio del objeto *valorizado* y no por *quienes* son. De este modo, su identidad queda constreñida al objeto-producto comercial, medido por criterios propios del intercambio. La consecuencia directa de esto, es que los seres humanos

⁶⁸ Ibid., p. 233-234.

⁶⁹ Los paréntesis cuadrados son míos.

⁷⁰ Ibid., 181-182.

se alienan entre ellos, puesto que su unión es la adquisición de nuevos productos por la compra-venta, o bien, por el *poder* de cambio.⁷¹ Por esta razón, el *homo faber* nunca expone su identidad más que vinculada al producto de su actividad y, en último término, nunca logra responder del todo la pregunta *¿quién eres tú?* si no es a través de su oficio.

Sin ir más lejos, Arendt comprende bien que esto sería una suerte de máscara, pues no es posible ser autores de nuestra propia identidad. Muy por el contrario, esta no es un inventario de cualidades, ni mucho menos una creación fabricada por nosotros. En tal caso, sería una identidad fija, estática, inamovible y, más aún, concebida de antemano. Inclusive, por mucho que deseáramos fabricar nuestra identidad, esta se encuentra alterada por el paso del tiempo y el continuo devenir de la vida. En este panorama, donde todo es efímero y pasajero ¿dónde podemos sostener nuestra identidad en un fondo donde todo se encuentra en constante huida? Y más aún ¿dónde afirmar una identidad que nos distinga y diferencie del resto y, a su vez, sea posible afirmar una cierta unicidad o individualidad de cada uno?

Como ya se ha señalado, la condición humana de la labor no otorga ninguna permanencia, ni diferencias entre los laborantes y, por ende, se asimila a una identidad grupal. En cambio, la condición humana del trabajo ofrece una salida a esta impermanencia, al construir un lugar estable y duradero al paso del tiempo natural que, junto a los objetos fabricados, avizora cierta posibilidad de diferenciación entre los trabajadores. No obstante, esta identidad queda reducida siempre a los objetos que producen y, por este motivo, se *cosifica* o *reifica* en el objeto. Es decir, a distintos objetos, distintos trabajadores y, por ende, distintas identidades. Con todo, estas identidades se *unifican* y se sostienen en el objeto. En consecuencia, un mismo grupo de trabajadores puede quedar subsumido a lo que producen y, por ende, no logran diferenciarse. De este modo, sus identidades se sustraen al objeto, convirtiéndose así en el primer y último criterio para medir y, más aún, constituir toda identidad en el trabajo.

⁷¹ En efecto, dado que el intercambio posee cierto nivel de *unión* entre los seres humanos, es que Arendt la considera una forma de *acción*, ya que posee la característica del *poder*, es decir, de relacionar a los unos con los otros. Sin embargo, la diferencia entre la *acción* libre y la *acción* del intercambio, reside en que esta última conlleva una libertad de elección; se elige entre dos o más opciones posibles y, por ende, aquello que puede ser elegido se configura de antemano. Cfr. Arendt, H. *La condición humana*. p. 232. También, es útil observar las definiciones y distinciones conceptuales que Arendt observa sobre *poder* y *potencia*. Al respecto, véase Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. p. 60.

Ahora bien, la condición humana de la *acción (handeln)*, en oposición a las otras actividades, es el espacio propio para manifestar de la manera más libre posible nuestra identidad. En efecto, es acá donde los seres humanos aparecen ante los otros de modo más prístino, por medio de la acción, al conformar un espacio de igualdad y pluralidad que, en consecuencia, constituye la realidad de sus identidades *qua* seres humanos.⁷² En este sentido, la acción supone una relación sin mediación tangible con los otros.⁷³ Y es precisamente esta falta de mediación, la que permite acceder directamente a la identidad de los diversos actores que conforman el espacio público-político.⁷⁴ A diferencia de la labor, donde su finalidad es inmanente, puesto que se dirige al cuerpo orgánico, y también, a diferencia del trabajo, donde su finalidad es trascendente, puesto que se dirige al objeto, la acción se muestra como una actividad sin una finalidad concreta.⁷⁵ Es decir, la acción no tiene una orientación determinada, sino que ella en su actividad (*praxis*) puede recalar *fenoménicamente* en diversos espectadores. Si a la acción se le impone un fin concreto, entonces, pierde su sentido de libertad y, con ello, se obtura la manifestación de nuestra identidad.⁷⁶

De buenas a primeras, causa confusión suponer que la acción carece de fines, pues se suele asumir que toda acción conlleva siempre una intención, es decir, un objetivo por cumplir. No obstante, este gesto la subsume a un cierto dominio para cumplir su intención y, de este modo, se ejecuta como un medio para un fin. Es decir, se la confunde con categorías que son propias del fenómeno del trabajo. Sin embargo, la acción que propone Arendt carece de fines, tan sólo podemos encontrar un esquema de principios a partir de los cuales orientar la actividad hacia ciertas metas. Todo principio, es aquello que pone en marcha la acción, ya que “se trata de una convicción fundamental que divide a los grupos de hombres entre sí” (Arendt, 2018a, p. 139). En este sentido, los principios no son de una sola pieza, puesto que son múltiples (i.e. honor, gloria, temor, etc.) y orientan la acción hacia su meta. Esta última no es igual a una fin, porque *stricto sensu* no tiene un objetivo que deba cumplirse; es tan

⁷² Y no, claro está, como *animal laborans* u *homo faber*. Pero también, fuera de relaciones de dominación que encubren u ocultan nuestra identidad.

⁷³ A diferencia del intercambio, por ejemplo, que establece relaciones por medio de un objeto.

⁷⁴ La única mediación, huelga hacer hincapié, es la misma actividad de la acción y el discurso; es preciso actuar y tomar la palabra para manifestar la identidad de los *quiénes*.

⁷⁵ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 253.

⁷⁶ Al respecto, véase las distinciones que Arendt hace entre fin, meta y sentido. También la importancia sobre el principio que motiva la acción. Cfr. Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* pp. 137-140.

sólo una medida o criterio para juzgar la acción. Lo interesante, a mi juicio, es que Arendt intenta buscar otras nociones que permitan salvar el sentido de la acción, a saber, la libertad.

Sin ir más lejos, la actividad siempre se define por su sentido y, por ello, es esta misma la que lo ilumina. Por esta razón, Arendt intenta hacer un rastreo histórico-fenomenológico de las diversas actividades y sus sentidos particulares, sin dejar al lado un importante elemento de crítica, precisamente, por el olvido de los sentidos inherentes de cada una de las actividades de la *vita activa*. Cuando Arendt pregunta si la política tiene todavía algún sentido, apunta a desentrañar si existen aún las *condiciones* propias para que cada una de las diversas actividades se realice en plenitud y, en particular, si la política aún tiene cabida en nuestro tiempo presente, como aquel ejercicio de la libertad donde ella se hace experiencia.⁷⁷ Y más fundamental aún, si acaso todavía existe esa forma de vida (*bios politikos*) donde es posible manifestar nuestra identidad y, de este modo, aparecer como una realidad consumada ante nuestros semejantes. Por este motivo, el olvido de la política implica, entonces, el reino del anonimato y la oscuridad.

⁷⁷ Cfr. Ibid., fragmentos 3A, 3B, y 3D.

2.2 La natalidad, o sobre el fundamento ontológico de la acción

Para seguir el camino

Hay que recomenzar

Vicente Huidobro⁷⁸

Como acabamos de ver, la acción se encuentra condicionada por la *pluralidad*, es decir, por la presencia de otros. Por consiguiente, una de las características fundamentales es su carácter relacional; acción y discurso, ambas como actividad, son imposibles de realizar en solitario. En tal sentido, actuar tiene como prerrequisito la compañía de la pluralidad, ya que actuar siempre es actuar en conjunto, con otros y ante otros. Dicho en una frase, se trata de aquel espacio del *entre* que genera la acción. En consecuencia, la acción es irreal si no es captada por una pluralidad de seres humanos. Por ello, la acción requiere ser puesta en escena, es decir, que salga a la luz como exhibición de algo que permanecía oculto; la acción es pura exterioridad. En concreto, la acción requiere la visibilidad que confiere el *en medio de* otorgado por la pluralidad. En caso contrario, esta actividad se desvanece en aislamiento y/o soledad. “Estar aislado” dirá Arendt “es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar” (2020, p. 211). De lo anterior, es factible concluir que Arendt entiende en esencia esta esfera de actividad como una puesta en relación y, desde ahí, también como actividad de aparición y visibilidad. De esta manera, se hace propicia la revelación del sujeto como ser único y distinto *en medio de* una pluralidad de iguales.

Con todo, es pertinente precisar sobre el fundamento de la acción, o bien, sobre cómo es posible dicha aptitud. Si bien la pluralidad es condición para que, tanto acción como discurso aparezcan y alcancen realidad, todavía resta la interrogante sobre dónde se enraíza la capacidad de actuar en los seres humanos. En simple ¿qué es aquello que, no sólo permite el actuar, sino que lo fundamenta? Además de la pluralidad, la acción está íntimamente enlazada a una de las condiciones más generales de los seres humanos, a saber, la natalidad. “Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político” (Arendt, 2020, p. 23). Es decir, la pensadora alemana ve en la natalidad, un elemento central para comprender la

⁷⁸ Huidobro, V. (2018). *Poesie Artiche (Poemas Árticos)*. p. 30.

actividad política, a saber, la característica de comenzar. Si bien este elemento de la natalidad se encuentra presente en toda actividad de la *Vita Activa*, es en la acción donde impera un vínculo más fuerte y estrecho.⁷⁹

La razón de lo anterior reside en que todo ser humano es un ser-naciente venido al mundo por el *factum* de la natalidad. Por ende, el ser humano puede comprenderse como el comienzo de *algo* nuevo, es decir, como un acontecimiento que no estaba previsto de antemano, debido a que no existía antes de su natalicio y se instala como ingreso novedoso al mundo. “Cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo” (Arendt, 2020, p. 202). En otras palabras, es la inserción de *algo* que no estaba ahí anteriormente, puesto que no es repetición (*labor*) ni multiplicación (*trabajo*) y, por este motivo, se puede predicar ese *algo* como nuevo.

Así, la natalidad es el arranque de la novedad y, con ello, de una situación espaciotemporal donde se insertará *alguien* en la cual ningún otro lo antecede, ya que “verdaderamente nadie estuvo allí antes que él” (Ibid., p. 202). En dicho sentido, Arendt afirma que “lo nuevo siempre aparece en forma de milagro” (Ibid., p. 202), y como tal, nunca aparece bajo una certeza; es decir, siempre es una manifestación inesperada, pues no sabemos –ni es posible– determinar con total y completa exactitud a ese *alguien* que adviene al mundo. Ninguna ley, ninguna probabilidad matemática y/o estadística puede aproximarse en absoluta certidumbre a este *alguien* radicalmente único y diferente que se incorpora con extrema novedad a la trama de las relaciones humanas.

Con todo, la natalidad quiebra así la aparente continuidad del mundo y sus procesos naturales, porque “en la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes” (Ibid., p. 201). En este sentido, el *milagro* del nacimiento es en esencia incertidumbre pura al fundar un comienzo que es

⁷⁹ En efecto, la natalidad se presenta tanto como ingreso al círculo eterno de la naturaleza (*labor*), como también ingreso a la vida mundana y artificial construida por los seres humanos (*trabajo*). Una característica peculiar de la natalidad en ambas esferas es que la iniciación del ser viviente supone la entrega de características dadas por el tejido natural y *social* de la vida y, por ende, no son en ningún caso una elección. Sin embargo, la acción permite pugnar contra lo dado, ya que el sujeto vuelve a *darse a luz* mediante la acción modificando así el curso de los eventos. Sobre esto, es interesante la biografía que hace Arendt sobre la vida de la escritora judío-alemana Rahel Varnhagen, quién vivió en la época de la ilustración y, según Fernando Bárcena, muestra cómo la acción permite un segundo nacimiento del sujeto; una revelación de su identidad que puede ser relatada biográficamente. Cfr. Bárcena, F. (2006). *Una filosofía de la natalidad*. pp. 184-187.

imprevisible en sus consecuencias. Por tal motivo, de la acción como comienzo, sólo queda esperar lo inesperado.

Ahora bien, es preciso retomar lo dicho, pues si los seres humanos son seres que han nacido y, como tal, son un comienzo, a partir de este *factum* es que ellos llevan consigo la facultad de actuar, o bien, de comenzar. “La acción como comienzo corresponde al hecho de nacer” y por este motivo “es la realización de la condición humana de la natalidad” (Ibid., p. 202). En este sentido, el milagro de la natalidad es el nacimiento de cada ser humano y, como tal, supone un comienzo, empero este milagro no acaba ahí, sino que es posible intensificarlo mediante la acción al poner en marcha múltiples comienzos con resultados imprevistos. Lo inédito de cada comienzo, se refuerza mediante nuevos comienzos y, vale decir, la actividad de la acción es la prolongación de la natalidad; lo milagroso de la acción radica precisamente en la facultad de actuar (o empezar), o sea, poder-comenzar (*Anfangen-Können*) incesantemente nuevos comienzos que son, para bien o para mal, incalculables e impredecibles.

No obstante, como bien advierte Miguel Vatter la intensificación de la natalidad por medio de la acción, en ningún caso, supone su control o dominio.⁸⁰ Intensificar la condición humana de la natalidad significa que, la acción además de ser ella misma un comienzo efectuado por un agente, en su desarrollo da pie a que otros comienzos se desencadenen. En efecto, Arendt comprende bien que toda acción resulta indómita *en medio de* una pluralidad donde cada uno es capaz de actuar a partir de un comienzo iniciado por otro. “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, 2020, p. 213).

Al afirmar que no es posible dominar la acción ni predeterminedar su trayectoria, o bien, controlar sus consecuencias, implica dejar en ella una apertura a la contingencia. Si la esfera de los asuntos humanos se erige por la acción, entonces, toda esta esfera de relaciones tiene como pilar la contingencia propia de la natalidad. “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, 1996, p. 180). Así, ser

⁸⁰ Cfr. Vatter, M. (2008). *Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt* p. 171.

libre es lo mismo que actuar, o bien, intensificar la condición de la natalidad que, a su vez, es condición para que la libertad aparezca.

En este sentido, el comienzo de un *alguien* implica la liberación de la libertad y, por este *factum*, la acción como intensificación de la natalidad supone también la intensificación de la libertad. Al fin y al cabo, la acción no sería otra cosa que el ejercicio de la libertad llevada a cabo como experiencia compartida *en medio de* la pluralidad, que esta pueda ser *fenomenalizable* en palabras de Vatter,⁸¹ o bien, que la libertad pueda devenir en realidad práctica. En esto reside enteramente el sentido de la política, a saber, la libertad como experiencia y fenómeno compartido con los demás seres humanos; la política, como un nuevo comienzo, es el lugar donde pueden suceder los milagros que salvan al mundo de su ruina natural.⁸²

Por tal motivo, cuando Arendt afirma que mediante palabra y acción damos a luz nuestro segundo nacimiento,⁸³ refiere precisamente a esta facultad de empezar o iniciar comienzos de manera espontánea y sin estar atados a ninguna necesidad. Todo comienzo, en su más pura expresión, nunca se ve dominado por la necesidad, sino que es manifestación de la libertad. Y en esto reside el milagro: poner en marcha un comienzo que escapa a todo cálculo o pronóstico y, por ende, su recorrido es completamente imprevisible. “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos de su ruina normal y ‘natural’ es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción” (Arendt, 2020, p. 266). La natalidad es el soporte ontológico de la acción, en su génesis no sólo es *nacer*, sino ser-comienzo y ponerlo en movimiento; ser un individuo único y singular, pero a la vez, singularizarse. Así, tanto natalidad como acción se encuentran en íntima relación, pues la primera inaugura el comienzo del sujeto y, al mismo tiempo, le otorga a este la facultad para volver a comenzar por la gracia de la acción. Por ello, al actuar se

⁸¹ Ibid., p. 169.

⁸² Cfr. Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* p. 61. En este sentido, la libertad sostenida por Arendt es siempre una libertad política que se experimenta como realidad en la contigüidad humana, *entre* la pluralidad de los diversos y singulares; es una libertad *en-el-mundo*, y no en la inmanencia de lo privado. Por esta razón, la libertad aquí en juego es una libertad relacional y, por lo tanto, política. No aquellas libertades que residen en la interioridad del sujeto (v. gr. libertad moral, del alma, de elección, etc.). Arendt profundiza sobre lo anterior en su ensayo *¿Qué es la libertad?* en *Entre el pasado y el futuro* (1996). Península.

⁸³ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 201.

intensifica nuevamente ese momento originario donde se desplegó la libertad e inició la trayectoria de una vida en singular.

En este sentido, la natalidad siempre es testimonio de un comienzo, pues se encuentra anclada biológicamente en la fertilidad de la especie y mantiene el constante flujo de recién llegados.⁸⁴ La natalidad a pesar de tener un vínculo dentro de procesos naturales regidos por la necesidad, en tanto ella supone la inserción de toda vida individual, esta se expone como un punto de tensión ante el ciclo vital, puesto que ella irrumpe con el comienzo de algo nuevo y, junto a ello, se aleja de todo nexo causal para comprender aquella novedad de lo singular.

Lo anterior, podría parecer contradictorio, ya que la noción de natalidad se encuentra inmersa dentro de un proceso natural regido por la necesidad, a saber, la reproducción de la vida biológica como *Zωή*. Con todo, el tratamiento conceptual de la autora coloca la natalidad como una génesis ontológica de la libertad del sujeto y, con ello, dista de ser determinable mediante nexos causales; la inserción de toda vida individual se expone como un punto de tensión ante el devenir de la vida. Ella irrumpe como comienzo de algo nuevo, o más específicamente, de *alguien* que adviene en singular y absoluta novedad. Por este motivo, natalidad no significa reproducción de la vida, sino únicamente aquel instante del comienzo de esta.

En otras palabras, la vida se excede paradójicamente a sí misma al contener un momento de interrupción en su propio *continuum*, a saber, el comienzo de una vida en singular por el milagro de su nacimiento. “La natalidad, como da nacimiento a los singulares, es la libertad de la vida biológica. La acción política, en tanto intensifica la condición de natalidad, debe ser entendida en términos de la liberación de la vida” (Vatter, 2008, p. 173). La natalidad nos faculta para nacer y re-nacer, interrumpir milagrosamente el tiempo de la vida y, con ello, redimirla de su monótona y continua circularidad gracias a la acción. Por estas razones expuestas, la natalidad es un principio de singularidad y singularización.

Son diversos los comentaristas que convergen en concebir la natalidad como un momento de libertad dentro de la misma naturaleza, puesto que esta se da por medio del nacimiento de vida singular. Al respecto, Bárcena comenta lo siguiente:

⁸⁴ Ibid., pp. 22-23.

En el ser humano, en cada ser venido al mundo como *ser-natal*, la vida es un acontecimiento misterioso de la biología, algo relacionado con ella y, al mismo tiempo, algo que la supera. Cada ser humano es un *ser-en-el-tiempo*, puro comienzo y, por eso, fundación de algo nuevo: un momento de pura libertad. (2006, pp. 180-181).

En este sentido, la natalidad es aquella condición humana que nos abre a la temporalidad. El nacimiento expone una ruptura en la temporalidad cíclica y monótona de la *Zωή*; cada vida singular es la introducción de un nuevo comienzo y, con ello, de un nuevo tiempo que cambia el orden de hechos en curso. Por esta razón, la natalidad es la apertura a una condición ontológica del ser humano como *ser-en-el-tiempo*, es decir, un comienzo encarnado y facultado para recomenzar.⁸⁵ En otras palabras, cabe sostener que la natalidad es un soporte ontológico de ingreso a la temporalidad bajo la forma de un comienzo la cual, por su propia facultad de poder-comenzar, presenta la característica de discontinuar la propia temporalidad de la vida.

Por esta razón, cabe afirmar que cada uno de los seres humanos es un hecho temporal al ser un comienzo, pero *de facto* nunca es un hecho estático y acabado por completo, sino que discurre en el tiempo siempre con la posibilidad de recomenzar, o bien, darse en novedosa iniciativa. Así, la temporalidad de la acción se distancia del *continuum* circular de la labor al tener un comienzo definido y, también, de aquella solidez temporal que sostiene el carácter teleológico de los objetos del trabajo al carecer de una conclusión proyectable.

Bien lo hace notar Simona Forti, ya que ella menciona que en la propuesta de la pensadora alemana “naturaleza es sinónimo de un incesante transcurrir que no permite que subsista una permanencia a la que poder dar un sentido” (2001, p. 321). Sin cosas duraderas que puedan ser designadas, la labor se presenta como una actividad muda y, más aún, esta falta de sentido a causa de la mudez en el mero estrato de la vida es también la falta de mundo humano; el *animal laborans* está desposeído de estabilidad temporal porque se encuentra sumido constantemente en la carencia de la vida. Escapar de esta condición humana, o tal vez pre-humana, se logra mediante el trabajo y la acción. Sin embargo, ambas abren temporalidades distintas. En la actividad productiva, aquello que es producido es prefigurado

⁸⁵ Cfr. Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. p. 202.

como objeto ideal y se subsume a las categorías de medio-fin y, en esta medida, se extiende temporalmente más allá de la pura actividad una vez el objeto está terminado. En otras palabras, lo producido es trascendente al *homo faber* siendo patente en su duración, bajo la forma de *útiles* que perduran hasta que esta pueda desaparecer a causa del uso y desgaste. En síntesis, acaece una temporalidad infinita, en el reino de la labor, y una temporalidad finita, en el reino del trabajo, entonces ¿cómo acontece la temporalidad de la acción en su espacio político?

Pues bien, la actividad de la acción con su fundamento en la natalidad inaugura una *nueva temporalidad*, si colocamos el acento en esta última. Al respecto, Birulés⁸⁶ dice “la *natalidad* es, pues, matriz de todas las acciones, acto de ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nuevo en el *continuum temporal* de la naturaleza, en la vida cotidiana” (2018a, p. 18). De lo anterior, se extrae que la natalidad es ruptura con el tiempo pasado y, en tanto la acción está sustentada ontológicamente por ella, es posible aseverar que se establece como una ruptura práctica. La *praxis* de la acción es aquello que sustenta un nuevo orden temporal, a saber, una temporalidad plural, discontinua y no-lineal. Este carácter de la acción manifiesta cómo este segundo nacimiento puesto en movimiento al recomenzar, o bien, al actuar, es siempre ella una puesta en escena de significado político y, más aún, de un significado que afecta la temporalidad propia del espacio de la *polis*.

La acción rompe toda serie de eventos en curso, porque más allá de tener un comienzo rastreable, carece de un horizonte final que pueda ser prefigurado; sus resonancias son ilimitadas, “ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar una constelación” (Arendt, 2020, p. 214). Es decir, la acción es ilimitada en sus alcances y, como tal, es impredecible e irreversible.⁸⁷ La pasmosa imposibilidad de determinar la trayectoria de la acción, conlleva la imposibilidad de deshacer los actos y, por ende, estos tienen mayor permanencia y duración que el resto de todos los productos humanos. Nada perdura más en la memoria y retina de los seres humanos que grandes gestas y palabras pronunciadas ante

⁸⁶ En el estudio introductorio a la obra *¿Qué es la política?* de Hannah Arendt.

⁸⁷ Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 252. Ahondaremos sobre estos aspectos más adelante.

los demás y, al mismo tiempo, nada tiene más significado y repercusión que la acción y la palabra.⁸⁸

Por este motivo, el tiempo de lo político, siempre es un tiempo que se encuentra inmerso en una gran encrucijada de comienzos e inicios que se efectúan por la pluralidad de agentes que conforman el espacio público-político. De ahí que *volver a nacer*, manifestarse, siempre es en un sentido eminentemente práctico y, como tal, político. Dicho en un sentido radical, para la pensadora alemana toda acción es siempre una acción política. En este sentido, el tiempo de la *polis*, es siempre un tiempo de discontinuidad, debido a la espontánea novedad de aquellos que manifiestan la libertad sobre *quienes son* por medio de acciones y palabras; salir del anonimato para exponer en radical novedad la identidad de ese *quién* que permanece oculto incluso a nosotros mismos y, únicamente por la acción y el discurso es capaz de *revelarse*.

⁸⁸ Ibid., p. 253.

2.3 La acción discursiva y la *revelación* de la identidad

¿Quién es el ser humano en cuanto ser político?

Hannah Arendt⁸⁹

Hasta acá, hemos mostrado ciertos pilares para la actividad política que, según la pensadora alemana, son indispensables. A saber, estos son *pluralidad*, *natalidad* y *acción*. Por ende, estamos en buen puerto para anudar todo lo anteriormente dicho y, además, sostener la hipótesis de esta tesis. Esta, no es otra que discurso (o como prefiero nombrar: la acción discursiva), es un elemento constitutivo para la manifestación de la identidad política del sujeto. Es decir, que el orden de la palabra, como una modalidad de la acción, juega un rol especial para la exhibición y exteriorización de la identidad, la cual siempre se da como fenómeno político.

Esto se sigue, en buena medida, porque acción y pluralidad siempre suponen un entramado de relaciones, las cuales permiten erigir el espacio público-político. Esto, siempre y cuando se realice la actividad y se cumplan las condiciones para llevarla a cabo, esta se constituye como un espacio de aparición que, en último término, confiere realidad a sus integrantes, o cuando menos, es aquello que posibilita. Y esto, en cierto sentido, es posible gracias a la naturaleza fenoménica del mundo, expresada en la relación actor-espectador en el ámbito de lo político. Esta es la base del planteamiento fenomenológico-existencial de Arendt.⁹⁰ En palabras de la pensadora alemana, en lo que fuera su último libro *La vida del espíritu* inconcluso por la súbita muerte:

El carácter mundano de las cosas vivas implica que no existe un sujeto que no sea a la vez un objeto, y aparezca como tal ante cualquier otro, quien garantiza su realidad «objetiva». (...) toda criatura recién nacida llega bien equipada para desenvolverse en un mundo donde Ser y Apariencia coinciden; está preparada para existir mundanamente. Los seres vivos, hombres y animales, no sólo están en el mundo, son *del mundo*, y esto se debe precisamente a que son al mismo tiempo sujetos y objetos, perciben y son percibidos. (2002, p. 44).

⁸⁹ Arendt, H. (2018). *¿Qué es la filosofía de la existencia?* p. 107.

⁹⁰ Véase el apartado 1.1.1., titulado “El ser humano como ser condicionado” de la presente tesis.

En este sentido, Arendt sostiene que toda relación mundana, es por naturaleza una relación *plural* y, como tal, la realidad de cada ser vivo requiere que sea garantizada mediante la percepción de este en tanto fenómeno. En este sentido, la noción de sujeto en Arendt es siempre una noción vinculada a un mundo que, al colocarlo en un contexto, choca con la realidad del resto de modo intersubjetivo, donde se da un doble juego entre ser sujeto y ser objeto. La estructura, por ende, es la de un sujeto-fenómeno que, para acceder al Ser, requiere que sea percibido para sustentar su realidad fenoménica del mundo.

Ahora bien, el problema de fondo no es tanto aparecer como sujeto u objeto, sino que en ese aparecer se dé una *revelación*⁹¹ que escapa más allá de este carácter natural del mundo, pero que mantiene, de algún modo, esta estructura relacional. En las tres actividades fundamentales de la *Vita Activa*, se ha señalado que si bien *labor* y *trabajo* son actividades que se pueden realizar en soledad y aislamiento, donde es usualmente la tónica, estas también pueden realizarse en compañía. Sin embargo, el nivel de relación que se da en estos espacios, por las propias características de la actividad, es tan sólo una relación de sujetos-objetos y, como tal, nada revelan. En cambio, la actividad de la acción, y más ceñidamente la acción discursiva, permite que la *aparición* se dé al modo de una manifestación *fenoménica* de la identidad del sujeto. Es decir, la *revelación* de un *quién* que, de esta forma, expresa su distinción, y así, alcanza su unicidad.⁹²

Aquí, vale aclarar ciertas diferencias entre *acción (handeln)* y *discurso (sprechen)*⁹³. La primera, como ya expusimos en el apartado precedente, confirma la condición humana de la *natalidad* y su actividad es la intensificación de esta misma; una suerte de respuesta al *factum* de ser-nacido o ser-comienzo. En cambio, la segunda pertenece más propiamente a la condición humana de la *pluralidad*. En palabras de Arendt “el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales” (2020, p. 202). En consecuencia, la acción discursiva, la palabra o el orden de la *lexis* permite la distinción al modo de una *revelación* y, a su vez, logra responder al *factum* de la *pluralidad*. Si bien en *La condición humana* Arendt no es tan explícita con esto último, sí lo es en *La vida del espíritu*: “La pluralidad es la ley de la tierra”

⁹¹ En inglés, *disclosure*, y en alemán *enthüllung*.

⁹² Cfr. Arendt, H. (2020). *La condición humana*. p. 200.

⁹³ En inglés *speech*, y en alemán, *sprechen*.

(2002, p. 43). Así, afirma que todo en cuanto *es* en el mundo, se da en *plural* y no en singular. Pero, como ya se ha señalado, la *pluralidad* propiamente humana, en tanto *igualdad* y *distinción* exige que esta sea puesta en marcha, en este caso, mediante la acción discursiva. Por este motivo, la identidad de cada ser humano requiere que sea confirmada y asegurada por el resto de los seres humanos, pero también que sea manifestada en acciones y palabras.

Ahora bien, en cuanto a la diferencia entre acción y discurso, ambas modalidades no se excluyen mutuamente, sino que se complementan y requieren, al nivel de conformar casi un solo orden de *acción*. “Sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto” (Arendt, 2020, p. 202). La cuestión, radica en que todo comienzo puesto en marcha por el sujeto, requiere de la distinción propia de la acción discursiva, es decir, de las palabras, pues sólo de este modo dicho comienzo logra distinguirse de otros actos, y así, alcanzar su vinculación a un sujeto. En caso contrario, es un acto más entre el resto de los hechos del mundo. Sin la acción discursiva que revele al *quién* del sujeto (es decir, su identidad), se corre el riesgo de que la acción pierda toda su consistencia y se convierta en otra forma de ejecución, pues “el discurso se convierte en «mera charla», simplemente un medio más para alcanzar el fin” (Ibid., p. 204). Es decir, la palabra deviene en persuasión o retórica, mentira o engaño, deliberación procesual o litigio, y en definitiva, otro orden de palabras que son un simple medio para obtener beneficios, ganancias, victorias, etc. En este sentido, la palabra ya no es *lexis* y, como tal, clausura la manifestación fenoménica del sujeto en cuanto a su distinción y unicidad.

Sin embargo, en el orden de las relaciones que establecen la acción y el discurso, estas se dan de manera inter-subjetiva, es decir, los sujetos configuran y conforman *entre* ellos un espacio de *aparición*. Gracias a la *acción*, el espacio público cobra realidad, porque precisamente lo que *aparece* son los unos con los otros que, en la contigüidad de la palabra, se manifiestan en su distinción. De esta forma, sostienen el espacio público, bajo el sentido de que este espacio es el lugar de mayor *publicidad* o *visibilidad* de la apariencia de cada uno y, de este modo, la aparición de la identidad de cada uno adquiere realidad al ser percibida por otros. Esto, no es otra cosa que el *poder* de la acción y el discurso, la capacidad de constituir la realidad del mundo y de los otros.

Por este motivo, el tipo de relación intersubjetiva que se genera en el espacio público-político es el de una relación bajo la modalidad actor-espectador, tal vez, la más propia en cuanto a *la naturaleza fenoménica del mundo* mencionada por Arendt. Esta configuración está abierta a la propia *dynamis* del fenómeno político, es decir, que cualquier actor tome acción y el resto de los espectadores sean receptores de los comienzos que emprenden sus semejantes. El impacto de la recepción, en muchos casos, puede impulsar nuevos comienzos, y también, nuevas palabras que, de algún modo, logran darle mayor significado a la acción.⁹⁴

En este sentido, la noción de aparición se hace más explícita en este espacio, porque en la relación actor-espectador, cada uno existe en la pura actividad de sus actos y palabras, de manera performativa ante el resto.⁹⁵ Es decir, en tanto no hay espectadores que perciban la acción, se clausura la realidad del espacio y, por ende, también del sujeto. Por este motivo, el espacio público requiere que sea constantemente reactualizado mediante la actividad de la acción, pues en caso contrario desaparece y deja de existir como realidad práctica. En este sentido, el espacio público se asemeja a una suerte de ‘gran teatro del mundo’, pues sin espectadores que otorguen realidad a la acción y la palabra, esta deviene como si fuera un soliloquio.⁹⁶

Ahora bien, la dinámica de la acción y su espacio de aparición suponen que el actor, realmente, nunca se antecede en conocimiento respecto a los otros. La acción, y más aún la palabra, producen al actor y no al revés. Este es el sentido de lo que Arendt llama el *segundo nacimiento* del sujeto.⁹⁷ Obsérvese las siguientes palabras de Arendt *in extenso*:

Es más probable que el «quién», que se presenta en tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que este encontraba de frente. (2020, p. 203).

⁹⁴ Es oportuno recordar acá la relación entre *archein* y *prattein* inherente a toda acción.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁹⁶ Véase la referencia comparativa que Arendt hace sobre el arte del teatro y la acción política. *Cfr.* *Ibid.*, p. 211.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 201.

La cuestión en juego, además de que el actor de antemano nunca sabe bien *quién* es y, por ende, nunca puede dominar su identidad, reside en otro aspecto más fundamental, a saber, el continuo enigma que supone la propia identidad. Dicho de otro modo, si no puedo contemplar mi identidad, en la mismidad de la relación conmigo mismo, esto supone que ella está abierta y en plena apertura a las apropiaciones y, más aún, a las significaciones que el resto de los espectadores perciben e interpretan de ese *quién* soy.

Sin ir más lejos, esto implica asumir que la identidad es dinámica y contingente, al igual que lo es aquello que permite la *revelación* de la identidad, es decir, la *acción discursiva*. Análogamente, la identidad recibe el sentido propio de la acción, pues es una identidad en libertad y, por ende, indómita. Ese *quién* soy, al tener como exigencia el modo de una revelación, implica que no se pueda desligar del contexto y lugar en la cual es percibida. Así, la noción de manifestación es interesante para comprender el fenómeno, pues la acción manifiesta algo que nunca está acabado, sino que expone un enigma. En consecuencia, Arendt lo que intenta es, como bien interpreta María José López “la recuperación de una identidad que no coincide nunca consigo misma, sino que guarda dentro de ella también su diferencia.” (2015, p. 114). Por este motivo, es posible afirmar que ella es una identidad disgregada, pues en tanto enigma, nunca se deja comprender en un solo momento y, por ende, debe estar en constante *revelación*.

De esta manera, la identidad del sujeto-actor es siempre una identidad diacrónica. Es decir, requiere que sea percibida en sus continuas y dispersas manifestaciones en el discurrir de la temporalidad, en el continuo devenir de la vida. Incluso, Arendt lo emparenta con una frase de Heráclito:

La cuestión estriba en que la manifestación del ‘quién’ acaece de la misma manera que las manifestaciones claramente no dignas de confianza de los antiguos oráculos que, según Heráclito, “ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos”. (2020, p. 206).

De este modo, es posible afirmar también que sólo es posible constituir la identidad mediante los constantes comienzos e inicios que efectúan los actores, es decir, por medio de sus palabras y acciones. La matriz de la identidad, por ende, es la acción y, sólo esta junto a la palabra, permiten generar la identidad mediante manifestaciones del sujeto. En concreto, el

ser humano en cuanto sujeto político es, en buena medida, sus propias acciones, con toda la contingencia y libertad que ello implica.

A modo de síntesis, quisiera exponer el terreno ganado hasta este punto. Dada la naturaleza fenoménica del mundo, si la identidad política del sujeto tiene un modo de adquirir realidad, o bien, aparecer y manifestarse, la primera condición a cumplir es que lo haga en la plena contigüidad humana, ahí donde los unos se encuentra con los otros. Y este encuentro, requiere que sea del modo más libre posible, es decir, a través de la acción. Así, por medio de la experiencia de la libertad, se constituye un espacio de aparición, el cual se encuentra permeado por la propia dinámica de la acción, es decir, requiere que constantemente se reactualice para sostener la realidad del espacio.

En este sentido, lo que pone en marcha dicha realidad son los múltiples comienzos y revelaciones que hacen los actores ante los otros. En medio de ese proceso, se manifiesta la identidad del sujeto que, siempre se mantiene como un enigma y, por este motivo, nunca se presenta como una identidad que coincida consigo mismo en todo momento del tiempo. Por esta razón, la posibilidad de mantener el espacio de aparición posibilita también mantener el espacio para la revelación, distinción y unicidad de cada identidad de los sujetos y, por sobre todo, sólo en el espacio de lo político encuentra el lugar idóneo para su manifestación. En consecuencia, la política y la acción establecen las condiciones para huir del anonimato y exponerse fenoménicamente ante los otros. Sólo así es posible la constitución de la identidad política del sujeto.

Consideraciones finales

Para concluir, es preciso ponderar todo lo dicho hasta el momento y, de este modo, revisar los alcances de la pregunta de investigación, a saber, cómo la acción discursiva erige un pilar para constituir la identidad política del sujeto en la *Vita Activa*. En efecto, la principal dificultad que se expone en la teoría de Arendt para tratar la noción de identidad radica, desde un inicio, en el rechazo de la autora por sujetarla a un esencialismo. Si este fuera el caso, enfrentaríamos una noción de identidad estática e inmóvil y, por ende, sería una y la misma, invariable en todo momento y en toda relación. Sin embargo, la propuesta de la pensadora alemana va por la vereda contraria, ya que ella sugiere una identidad que se encuentra asediada por las múltiples y variadas relaciones que, a su vez, la van condicionando en su constitución. De este modo, se hace imposible sostener una identidad inamovible en el tiempo, ya que ella se encuentra abierta a la contingencia de sus relaciones y condiciones, las cuales en su conjunto posibilitan ciertas actividades en la *Vita Activa*. En consecuencia, la identidad del sujeto dependerá en sumo grado de las actividades que realice, pues a través estas se logra constituir de un modo distinto su propia identidad

Para mostrar esto, la investigación y su desarrollo se centró en precisar las actividades que conforman la *Vita Activa* y, de esta manera, sondear cómo se presentan distintas vías para la conformación de la identidad. Lo anterior, siempre con el objetivo de develar la identidad política en el sujeto y cómo esta se constituye, en particular, mediante el discurso. Así, asumiendo el rechazo de Arendt por comprender una noción esencialista (i.e. *qué es el ser humano*), esto nos compele a asumir el estudio sobre nosotros mismos desde otra óptica, a saber, desde nuestra diferencia (i.e. *quién es el ser humano*). Este gesto forzosamente lleva a ampliar el foco de investigación hacia una noción de diversidad, con tal de encontrar un espacio donde se manifiesten las diferencias de unos y otros. Así, para acceder a este espacio de distinciones, junto con asumir la contingencia de las variadas relaciones que establece el sujeto, se ahondó en aquellas relaciones que condicionan a los seres humanos, desde un estrato general a uno particular.

De este modo, con referencia a cada uno de estos condicionantes, tratados como un fenómeno particular y, por tanto, con sus características y límites propios, lo anterior permitió develar cómo en cada uno de ellos el sujeto de actividad adquiere una constitución distinta.

En efecto, el grado de distinción posible varía de una a otra. Así, en la actividad de la labor, condicionada por la *vida*, se señala un grado nulo de diferencias, ya que la categoría central que la motiva es la *necesidad* biológica presente en todo ser vivo. Por ende, no es un espacio para expresar diferencias, por más que esta actividad se realice en compañía, puesto que todo ser humano realiza el mismo proceso. Únicamente se genera una gran colectividad indiferenciada y, por tanto, *identificada* en las necesidades de la vida y la actividad laborante. Por este motivo, la identidad del *animal laborans* se reduce a ser siempre una gran identidad permeada por la comunidad en la cual se inserta.

En cambio, en la actividad del trabajo, condicionada por la *mundanidad*, se presenta cierto grado de diferencias, ya que la categoría central que la motiva es la categoría medio-fin. En este sentido, los objetivos del proceso productivo pueden ser distintos, e incluso, los medios de un mismo fin. Así, las diferencias se expresan en el objeto fabricado. Sin embargo, aquí reside la dificultad para alcanzar un mayor grado de distinción entre los fabricantes, pues su identidad queda subsumida a aquello que han producido. Por esto, en un mismo equipo de trabajo, todos ellos se identifican mediante el mismo objeto de producción, pero se diferencian de otros fabricantes a través de él. Por ende, se expresa una identidad *cosificada* por el objeto que producen y, en consecuencia, sólo se diferencian los unos a los otros teniendo lo fabricado como medida de distinción.

En contra de lo dicho, la actividad de la acción y el discurso, condicionadas respectivamente por la *natalidad* y la *pluralidad*, permiten el mayor grado de distinción entre los unos a los otros, es decir, *quiénes* son. Por esta razón, es el espacio propicio para la manifestación de sus identidades, pues esta no se encuentra dominada por ninguna necesidad, ni mediada por ningún objeto, más allá de los propios actos y palabras que los exponen *qua* seres humanos. Por medio de la condición de natalidad, la acción se erige como el ejercicio de la libertad y, también, como aquel principio de singularización que resta confirmarse ante los demás. Asimismo, por medio de la condición de pluralidad, el discurso se sostiene como el ejercicio donde se revela el sujeto y manifiesta aquello que permanecía oculto para él y sus semejantes, a saber, su identidad y su diferencia. Así, tanto acción y discurso se complementan para lograr este cometido, el comienzo y la manifestación del sujeto en tanto

quién es él y, de este modo, se diferencia de sus iguales. Por estas razones, este es un espacio propiamente político y sólo aquí el sujeto expone su identidad de la manera más libre posible.

Por supuesto, todo lo anterior es posible gracias al particular estatuto que tiene la actividad de la acción, la cual no es otra cosa que la actividad de lo político para Arendt. Siempre y cuando, se cumpla la condición de la pluralidad, que requiere de la igualdad y distinción de sus participantes. Así, la acción es siempre una actividad que se desenvuelve en libertad y, por consiguiente, en un fondo de contingencia. Y, es precisamente en este horizonte, que se posibilita la identidad política del sujeto. No obstante, supone la dificultad de asumirla como una identidad –como ya se mencionaba en un inicio– dinámica, alterable, lábil, mutable, etc. En una frase, la identidad política del sujeto, en su dependencia de la condición de pluralidad, siempre se presenta como una identidad en apertura a la libertad y, junto a ello, a su mutación en el tiempo.

Según este breve resumen del desarrollo que ha tomado esta investigación, es posible responder la pregunta de investigación y, también, las limitaciones y proyecciones que expresan estos resultados. Ante todo, la acción discursiva es un elemento indisoluble de la constitución de la identidad política del sujeto, puesto que a través de ella se revela y manifiesta la propia identidad, logrando su diferencia y distinción ante el resto. Sin embargo, lo interesante que ha develado este proceso es que la identidad política, además de tener su matriz en la acción discursiva, ella siempre revela una *quién* que permanece enigmático al propio sujeto-actor. Por consiguiente, sólo en la medida que se actúa, se revela *quién es uno*. Es decir, la acción produce la identidad política del sujeto y, por el contrario, nunca antes de tomar acción. En este sentido, para alcanzar una plena noción de identidad política, el sujeto debe constantemente reactualizar su identidad y, por ende, requiere de la acción para la constitución de una identidad que está sujeta a diversas mutaciones en el tiempo. Por este motivo, afirmo que la identidad sugerida por Arendt es, ante todo una identidad diacrónica.

No obstante, considero que esta investigación al estar ceñida únicamente al aspecto de la *Vita Activa* de la condición humana, carece de una visión global en la teoría de Arendt, pues se encuentra limitada en sus alcances, ya que no entra en diálogo con ningún aspecto de la *Vita Contemplativa*, es decir, con las actividades del pensar, querer y juzgar. En otras palabras, no se ha sondeado cómo mediante estas actividades que no requieren del

movimiento y, por ende, se pueden realizar en la quietud de la vida, podrían incidir también en la conformación de la identidad política del sujeto que, como ya se ha señalado, siempre guarda un grado de diferencia consigo misma, al ser un enigma para el propio sujeto-actor. Por otra parte, a pesar de esta limitación, considero que esta investigación podría ser un espacio de apertura para comparar otras teorías políticas donde existan similitudes, o bien, diferencias, en cuanto al proceso de constitución de una identidad política carente de una base o estructura esencialista.

Bibliografía

a. Libros de Hannah Arendt

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción* (Trad F. Birulés). Paidós.

Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro* (Trad. A. Poljak). Península.

Arendt, H. (1998). *The human condition*. University Chicago Press.

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu* (Trad. C. Corral). Paidós.

Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia* (Trad. G. Solana). Alianza.

Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. G. Solana). Alianza.

Arendt, H. (2018a). *¿Qué es la política?* (Trad. R. S. Carbó). Paidós.

Arendt, H. (2018b). *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (Trad. A. Serrano de Haro).

Biblioteca Nueva.

Arendt, H. (2020). *La condición humana* (Trad. R. Gil Novales). Austral.

b. Libros sobre Hannah Arendt

Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*. Herder.

Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.

Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis* (Trad. I. Romera Pintor & M. A. Vega

Cernuda). Cátedra.

Sánchez Muñoz, C. (2019). *Hannah Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. Shackleton Books.

Serrano de Haro, A. (2016). *Hannah Arendt*. RBA.

c. Capítulos de libros sobre Hannah Arendt

Alves, O. (2016). Condición humana. En B. Porcel., y L. Martin (Eds.). *Vocabulario Arendt*. (1ª ed., pp. 29-43). Homo Sapiens Ediciones.

Birulés, F. (1994). Hannah Arendt: modernidad, identidad y acción. En M. Vilanova (Ed.). *Pensar las diferencias*. (1ª ed., pp. 21-29). Edición del Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad.

Leibovici, M., y Tassin, E. (2016). Pluralidad. En B. Porcel., y L. Martin (Eds.). *Vocabulario Arendt*. (1ª ed., pp. 139-157). Homo Sapiens Ediciones.

Vatter, M. (2008). Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt. En M. Vatter., y H. Nitschack (Eds.), *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*. (1ª ed., pp. 155-177). LOM ediciones.

d. Artículos de revistas

Arancibia, J. P. (2004). El lenguaje y lo político. *Comunicación y Medios*, (15), 67-83.
<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/123657>

Córdova Molina, D. (2015). Repensar la igualdad democrática: isonomía, isegoría, isotimia.

Colección, 20(25), 11-39. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7204>

Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L. (2012). La "retirada" de lo político. *Nombres*, (15), 33-46.

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2233>

López Merino, M. J. (2015). Quién es quién en el espacio público: política e identidad en H.

Arendt. *Revista de la Academia*, (20), 103-120. <https://doi.org/10.25074/0196318.0.49>

Patiño Niño, D. (2021). Un aporte para pensar con /el camino metodológico de Arendt.

Discusiones Filosóficas, 22(39), 91-112. <https://doi.org/10.17151/difil.2021.22.39.6>

e. Bibliografía secundaria

Goethe, J. W. (2015). *Fausto* (Trad. M. Vedda). Colihue.

Huidobro, V. (2018). *Poesie Artiche (Poemas Árticos)* (Trad. S. Strazzabosco). La Vita Felice.