

Hannah Arendt: una interpretación hermenéutica en torno al sujeto de la política

María Verónica Jaramillo Pizano

Asesora:

Sol Natalia Gómez Velásquez

Doctora en Educación

Tesis para optar al título de Magíster en Educación y Desarrollo Humano

CINDE-Universidad de Manizales

Medellín

2018

Agradecimientos a las mujeres incansables del CINDE: Gladys y Adriana.

Este trabajo está dedicado a mis padres: por su paciencia y por creer en mi deseo.

A Sol Natalia: irradiando siempre su luz como un faro.

Y a ti: por el milagro.

Tabla de contenido

CAPÍTULO 1	11
1.1 Problematización	11
1.2 Antecedentes.....	28
1.3 Objetivos.....	32
1.3.1 Objetivo General.....	33
1.3.2 Objetivos Específicos.....	33
CAPÍTULO 2 REFERENTE CONCEPTUAL	34
2.1 Una definición de la política en Hannah Arendt	34
2.2 De la esfera pública y su relación con lo político.....	42
2.3 <i>Praxis</i> y <i>lexis</i> : su aparición en lo público	47
2.4 Una definición de <i>praxis</i>	50
2.5 De la <i>lexis</i> y su lugar en la política.....	66
CAPÍTULO 3 METODOLOGÍA.....	71
3.1 La Hermenéutica.....	76
3.2 La investigación documental.....	85
3.3 Técnica de búsqueda.....	91
CAPÍTULO 4 HALLAZGOS	99
4.1 Capítulo uno. Acerca de la <i>lexis</i> arendtiana.	100
4.1.1 Una definición del discurso retórico	100
4.1.2 Sobre la <i>lexis</i> arendtiana	106
4.1.3 Sobre el juicio y su relación con la <i>lexis</i>	117
4.1.4 Eichmann: ejemplo histórico de lo peligroso de la suspensión del juicio	126
4.2 Capítulo dos. De las facultades de los hombres en tanto sujetos de la política.....	131
4.2.1 El lugar del perdón y la promesa	135
4.2.2 De la pluralidad como asidero para la natalidad.....	145
4.2.3 La pluralidad: posibilidad de <i>thaumazein</i> y reconocimiento.....	156
4.3 Discusión	172
5. Referencias Bibliográficas	188
6. Anexos.....	192

Introducción

Hannah Arendt, alemana de origen judío, nacida a comienzos del siglo XX y formada profesionalmente como filósofa, nunca se reconoció como tal y prefería decirse pensadora y teórica política. Vivió no solo el desarrollo de las dos guerras mundiales, sino que además padeció en carne propia los efectos del totalitarismo.

Aun así, en medio de un contexto cruel y devastador, la pensadora nunca perdió las esperanzas en la humanidad y halló en la política una posibilidad de instalar algo novedoso en un mundo oscuro y siniestro, para establecer nuevos comienzos y distintas realidades gracias al actuar de los hombres.

Y fue esa esperanza y la creencia en el poder de la acción transformadora de los hombres lo que llevó a que la filósofa formulara una de las teorías políticas más innovadoras y pragmáticas de Occidente, para la cual tuvo influencias de pensadores tales como Aristóteles, Kant, Montesquieu, Heidegger y San Agustín en su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín* y el concepto de amor *mundi e initium*.

El interés y la preocupación de la pensadora por la política es de vieja data. Su texto *La condición humana*, el cual fue publicado por primera vez en el año 1958, y del cual la autora quedó en deuda de su segunda parte, está dedicado al problema de la *vita activa*, vida que, a diferencia de la *vita contemplativa*, expone las actividades que los hombres pueden llevar a cabo en el mundo y que les corresponden a todos y cada uno en alguna medida: la labor, el trabajo y la acción.

Dicho texto, guía fundamental de la presente investigación, introduce con una clara influencia aristotélica el problema de la acción, entendida al interior de su constructo teórico como *praxis*, problema que leído en términos hermenéuticos conlleva la revelación del agente de

la acción. Si aquel agente que lleva a cabo la acción posee una identidad narrativa, esta da cuenta del quién de la acción y de ahí que deba ser interpretada en términos hermenéuticos.

Ahora bien, para entrar en su concepción política, es menester revisar la influencia que el de Estagira tiene en su formulación, de la cual como se verá más adelante, tomará distancia en puntos neurálgicos y que le permitieron plantear una teoría política sin precedentes. A la influencia de Aristóteles en su obra, se le suma el hecho de que fue el primer filósofo en pensar el problema de la acción.

Para el estagirita “el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas” (1993, p.166). Estas otras cosas que rigen la acción son la sensación (*aisthesis*), el intelecto (*dianoia*) y el deseo (*boulesis*). Aristóteles posa su interés en los medios, ya que el fin de su teoría ética no es otro que la felicidad del hombre. Así pues, en su *Ética Nicomáquea*, texto donde expone una de sus teorías éticas, el filósofo hará un tratado respecto a la acción especialmente en los libros II y III.

De la sensación dirá que en tanto es común a hombres y animales, no puede ser principio que dinamice ninguna acción en tanto los animales no actúan; del intelecto sostendrá que la virtud se debate entre la afirmación y la negación de su entendimiento, de ahí que en su concepción la ética y la política sean ciencias prácticas: se trata de lo verdadero y bueno respecto al deseo, y por último, la elección entendida como fuente de movimiento y no como fin, tiene que ver con el deseo como elección, pues si no hay intelecto y con este reflexión, no hay posibilidad alguna de ética como bien obrar en el hombre. Al respecto sostiene Aristóteles que: “La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues esta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo” (1993, p.174).

Aristóteles, quien distingue cuatro causas o cuatro respuestas a la pregunta sobre el por qué, sobre los elementos constitutivos de algo o la pregunta por su esencia y su género o sobre su fin, sostendrá que respecto a la acción solo actúan la causa eficiente y la final, dejando de lado la causa formal y el material. Esta distinción tiene lugar toda vez que en su planteamiento –y aquí coincide Arendt- la acción no persigue ningún fin (*ateleis*), su fin está dado en su propia realización, en sí misma, en el trabajo que implica su realización y por ello es *energeia*; de ahí que finalmente sea considerada por el de Estagira como una entelequia (*entelecheia*).

Uno de los contextos dentro de los cuales Aristóteles sitúa el problema de la acción, tiene que ver con los poemas homéricos que dan cuenta de la acción de los héroes, guerreros que luchan y exponen su vida por defender su honor; son ellos los representantes que encarnan la virtud (*areté*) suficiente para erigirse como ejemplo de comportamiento moral.

Ahora bien, de dicho contexto lo que cabe destacar para los intereses investigativos, estriba en que en los poemas hay algo que se dice, un decir en torno a las acciones del hombre y con ellas sobre su comportamiento, pero esto no se queda ahí. Lo que se describe de los hechos y las hazañas libradas por los héroes y que tiene un establecimiento literario, da cuenta del engranaje del lenguaje oral que se transmite generación tras generación, además de un hombre hablado que es un hombre que actúa.

El sentido de las hazañas se da en tanto los hechos allí plasmados deben ser contados, pues son acciones que caben admirar y, por lo tanto, son famosas. Si bien Arendt hace un tratamiento diferente de la fama, en tanto opinión (*doxa*), la fama aquí entendida como aquello de lo que se habla porque es admirable, permite la transmisión y la instauración en lo social. La fama se instaura como la condición para que dicha acción se reproduzca a futuro, y si bien dicha acción resulta ser irreproducible en sí misma por su carácter inédito, inaugura un antes y un

después respecto al comportamiento humano, garantizando su prolongación en la escritura y en lo que se dice de esta.

Consecuentemente, se tiene en el de Estagira una ética de la acción atravesada por el lenguaje (*logos*). Sin detenerse en las complejas y diversas acepciones de la traducción del término griego, se sostendrá para el interés del presente estudio la traducción que el mismo filósofo ofrece del hombre como animal que habla, como el animal que tiene logos. Tal como lo expone en la *Política*, el logos es la esencia del hombre. Este logos está permeado del deseo (*boulesis*) del hombre, permite la diferenciación entre los animales y el hombre al establecer la posibilidad de una vida en común en la ciudad (*polis*). Si en la naturaleza (*physis*) el hombre y los animales no se distinguen entre ellos, será el logos lo que le brinde su especificidad y diferencie su vida común, construida a partir de la acción y el discurso. Este lenguaje es el que expone de mejor manera las condiciones únicas y reales de la vida humana, en tanto se remite y necesita de los otros para su realización como animal político.

En tanto el objeto de la ética es la praxis, la acción o la conducta humana, cabe resaltar que no es posible concebirla aislada de un espacio común a los hombres, así como tampoco puede pensarse sin un logos que dé cuenta de la misma, que la oriente y busque llevarla al bien decir y con él al bien vivir, a la felicidad; de ahí que el fin de la política y de la ética en tanto parte de esta, sea la acción con miras a la felicidad del hombre.

Dicha *praxis*, la cual comporta una forma particular y única del hombre de aparecer en el mundo, es la que soporta y le da contenido al *logos*, solo el lenguaje puede hacer una representación y una narración de esta a través de lo que dice de ella y de quién la lleva a cabo, superando así toda exclusividad ontológica para instalarse en el tiempo y el espacio de lo real, del

mundo común o del mundo de las apariencias, construido y habitado por el hombre y en el cual busca trascender su condición finita.

Este *logos* se caracteriza por tener una estructura gramatical definida, una semántica y una sintáctica de la praxis, así como un sujeto que habla, enuncia e incluso persuade. La persuasión era para los griegos la forma política en la que los hombres hablaban entre sí, además regía las normas a partir de las cuales los hombres se comportaban en la *polis* y se conducían en búsqueda de la verdad excluyendo cualquier forma de violencia. Empero, para Aristóteles la persuasión era opuesta a la dialéctica, en tanto esta representa el camino o método para acercarse a la verdad; de ahí que fuera el modo político en el que los hombres hablan entre sí, pues para la política de lo que se trata finalmente es del acuerdo y el intercambio de las opiniones que, dadas entre los hombres, tienen lugar en lo público.

Desde la perspectiva arendtiana, el discurso (*lexis*) y la acción (*praxis*) son las categorías que presentes desde el mundo griego hasta nuestros días, hacen posible el ámbito político y con él la deliberación, la apropiación de los hombres de un mundo común y su aparición en la esfera pública, entendida como el lugar reservado para la acción política libre. Si ser libre y actuar son equivalentes en su concepción, de esa acción que proclama y patentiza la libertad de los hombres, algo debe decirse y debe ser dicho por alguien.

Es por esto que la pensadora, quien a diferencia de Aristóteles sostiene que la acción no es privilegio de unos pocos hombres, ve en la libertad un supuesto de todos los hombres en tanto hablan y actúan. De esta manera, el lugar del discurso *lexis* o la palabra en su obra tiene una función específica: el habla no es una actividad teórica, pues solo es posible pensar una acción como política si esta va acompañada de la palabra *lexis*, en tanto solo esta puede hacer significativa la acción *praxis*. Es por ello que, “En este sentido, la palabra es entendida como una

suerte de acción, como una vía para conferir sentido y durabilidad al mundo y para decir nuestra responsabilidad con respecto a él” (Arendt, 1997, p. 27).

La pregunta por el quién en vez de qué, pone de manifiesto la pluralidad de los hombres. La pluralidad, distinta de la alteridad, es el rasgo distintivo de los hombres y se manifiesta mediante su acción y discurso; si lo plural es distinción, es gracias a la acción y a lo que se dice de esta en el mundo común que ha sido construido en el habla.

En el presente texto el lector encontrará una investigación hermenéutica en la cual se reivindica el valor teórico de la propuesta política arendtiana, con un especial interés en la *lexis* palabra que da cuenta de la praxis acción, para alcanzar así sus fundamentos tanto teóricos como prácticos, los cuales dan cuenta del sujeto de la acción, sujeto político por definición, el mismo que a diferencia de la teorización aristotélica, puede ser cualquier sujeto que así lo deseé.

Así, *praxis* acción y *lexis* discurso constituyen las categorías que siendo centrales a la formulación política arendtiana, orientarán este excursus hermenéutico para dar cuenta de ese sujeto que actúa y habla en una esfera que le es común a todos aquellos con quienes comparte ambas acciones, pero que de manera simultánea se diferencia de los otros gracias al carácter plural de la acción y el discurso; carácter distintivo que permite que los hombres se reúnan a disertar en torno al futuro y a las consecuencias de sus acciones para lograr consensos o disensos, mediante el poder intrínseco a su discurso.

Es pues de ese sujeto, distinto y diferenciado gracias a su *lexis* palabra, de ese quién que emite un discurso, del sujeto del cual versará la siguiente investigación, del sujeto que cuando habla pone de manifiesto su identidad y se revela ante los otros como un sujeto con facultades que lo especifican como un sujeto de la acción, como un sujeto político.

CAPÍTULO 1

1.1 Problematización

La alteridad, entendida como parte de la pluralidad, hace que los hombres se distingan entre sí, gracias a que es a partir de la diferencia que se puede decir de algo lo que es. De esta manera, aunque los hombres y los demás entes comparten la alteridad (*alteritas*), les es dado solo a ellos poder decir, expresando su alteridad e individualidad, hablando a otros y a sí mismo. En los hombres converge de manera simultánea la alteridad y la distinción para dar como resultante la unicidad que acontece con su acción y su palabra.

La pluralidad humana concierne a una paradoja posible de asir mediante la acción y el discurso humanos: solo los hombres pueden manifestar a través de sus palabras sus diferencias fundamentales, aquellas que parecen irreconciliables, pero al mismo tiempo es a través de su *lexis* palabra y su acción *praxis* que pueden existir acuerdos y mediaciones entre ellos, acciones de las que tenemos como resultado la revelación del *quién* de ese agente particular y distinto a los demás.

Con Arendt se dirá que: “En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 1993, p. 200).

Aquello que se revela, eso que siendo uno entre otros aparece como individual y propio de cada hombre, es su *quién*, es lo que lo faculta y distingue como sujeto político. En tanto acción y discurso insertan a los hombres en un mundo común que los agrupa, pero a la vez los separa, la acción depara el inicio más que de algo, de alguien. El espacio público, ese espacio común a los hombres, es el único lugar que propicia su aparición y revela quiénes son en realidad, constatando que somos alguien y no algo.

Dicha revelación apunta a develar un sujeto que actúa y habla y cuando lo hace revela su forma de ser y aparecer en el mundo fenoménico, esto es, en la esfera pública. Si el giro en la pregunta sobre el *que* por el *quién* implica un tránsito de algo a alguien, dicho cuestionamiento involucra también la pregunta planteada por la pensadora y que tiene un indudable eco sartreano: ¿por qué hay alguien en vez de nada?

Este es pues el problema que abordará la presente investigación. La acción *praxis*, que es el único hecho político que pueden llevar a cabo los hombres, alcanza ese carácter gracias a que algo puede ser dicho de ella, y aquel que dice y habla de la acción revela en ese decir *quién es*. Solo hay acción política porque algo se dice de ella, y hay un sujeto que es sujeto político porque dice de esta. Siguiendo a Arendt, “La acción y la palabra están tan estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe siempre contener, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: ¿Quién eres tú?” (Arendt, 1995, p. 104). El *quién* de la acción se presentifica en ella toda vez que para la pensadora si existiera una acción muda, la misma sería irrelevante, pues sin la palabra su actor, el agente, no existe. De esta manera, la acción está íntimamente ligada a un nombre, a un *quién*, a su identidad y su narración, razón por la cual la acción *praxis* es personal.

Es así como a partir de lo anterior, la teoría arendtiana y ricoeuriana son solidarias en relevantes aspectos que permiten pensar el sujeto de la acción, problema de la investigación aquí propuesta. A partir de tal engranaje teórico, expondremos la problemática que circunda a dicho agente. El problema de investigación que aquí nos convoca y que será abordado en términos hermenéuticos con un método de revisión documental, nos acerca a la comprensión del sujeto de la acción, o lo que en términos arendtianos es equivalente al sujeto político, a partir de las categorías *praxis* y *lexis*.

A esto se suma que el camino hermenéutico emprendido para su comprensión, nos permitió develar las facultades que caracterizan el *quién* de ese sujeto político, trascendiendo *lexis* y *praxis* como acciones políticas únicas. La *lexis*, inseparable de la *praxis*, precipita en ella el agente político de la misma.

Tal como lo constata la revisión de antecedentes, en las investigaciones llevadas a cabo se ha privilegiado la categoría *praxis* acción sobre la *lexis* palabra; este común denominador ha permitido plantear el problema de investigación en términos de la pregunta sobre el sujeto de la acción como lo llama Ricoeur, el mismo que para los intereses investigativos es equivalente al sujeto político arendtiano en tanto *praxis* y *lexis* lo definen.

Al tomar el sujeto de la acción, el sujeto que con su palabra da cuenta de la misma y que simultáneamente enuncia de ella y de sí mismo, el interrogante aquí plasmado se lee en clave no psicologizante como veremos más adelante, no lingüística –aunque se revela en su discurso- sino en términos de una pragmática del lenguaje; esto es, de la perspectiva propuesta por Ricoeur y su tratamiento de los actos de discurso, en los cuales el sujeto que enuncia se anuncia, y en esa acción devela quién es cuando se remite a otro. Esta simultaneidad entre decir y hacer, tiene un especial representante en aquellas acciones que, respaldadas en el lenguaje, dan cuenta de la acción en tanto política, y en el hermenauta como en la pensadora tendrán un asidero común: la promesa.

Ese sujeto que narra su acción y en ella se devela ante el otro en la esfera pública, tiene una intencionalidad discursiva que se remite al otro, toda vez que en la definición arendtiana acción y discurso se dirigen ineludiblemente al otro. Este es el punto fundamental y novedoso de la investigación aquí propuesta, con el cual se justifica su pertinencia y relevancia dentro del conocimiento científico, filosófico y político.

Para establecer las facultades o capacidades del sujeto de la acción, se hace menester posar la mirada en Paul Ricoeur, pues la soldadura teórica con Arendt nutre esta investigación hasta trascender el lugar del sujeto de la acción a un más allá que deviene práctico, y que se devela gracias a lo que el sujeto relata de la acción. A partir de su lectura de la obra arendtiana, el filósofo establece la juntura entre el agente de la acción y su identidad.

La pregunta por la identidad apunta a la pregunta por el quién de una acción, y con ello su identidad se transmuta en una categoría práctica, tal como lo es en el marco ético y político. Dicho cuestionamiento se responde rápidamente aseverando que la identidad del sujeto corresponde a su nombre propio, pero éste no alcanza a llegar a su identidad personal. En tanto el nombre propio puede variar a lo largo de su historia, la identidad personal, por su parte, está más cercana del yo, del *quién* que pese a ser desconocido para sí mismo, se revela mediante la acción y el discurso que lleva a cabo ante los demás.

El problema de la acción y su agente, en la perspectiva ricoeuriana implica pensar un sujeto desde múltiples aristas: supone pensar en los motivos, circunstancias y medios que lo incitan a la acción, así como también, de una manera más cercana a un yo y a nuestros intereses investigativos, implica pensar en su quién, en sí mismo. Es esta última perspectiva la que abordaremos a continuación. Sosteníamos que ese sujeto, agente de la acción, tiene un nombre propio.

El nombre propio es una inscripción hecha por el otro en este sujeto de la acción, la cual particulariza, singulariza y referencia a un sujeto que, de base, es irreductible. El nombre propio tiene por función nombrar, denominar e individualizar y con ello, singulariza al sujeto inmerso en una pluralidad. Ese nombre propio, que, nombrando diferencia, se remite a un yo y con él, desliza hasta el problema de su identidad, de su quién.

El sujeto que se soporta en términos gramaticales en un yo, es un sujeto que enunciando se enuncia. El sujeto de la enunciación hace referencia a un yo que es el primero de los indicadores de los pronombres personales, el cual no puede ser pensado allende al tú. Esta relación dialéctica y de reconocimiento entre alteridades, pone de manifiesto el yo de un emisor y el tú de un receptor. Este yo nombra, organiza y regula estas y otras relaciones mediante la palabra, aunque sea desde un punto de vista referencial, de ahí que se traten de dos sujetos distintos entre sí, aquel que hace una promesa y aquel que asevera: yo te prometo que, poniendo explícitamente en juego su yo y con él quien es.

La idea de identidad en Ricoeur establece el reconocimiento de sí mismo en otro, lo cual lleva a la vía de un terreno ético cuyas bases se cimientan en el reconocimiento de lo diferente, de una ética de la alteridad que pone de manifiesto un compromiso y responsabilidad frente a este y al mundo. Para comprender la elaboración ricoeuriana y su relación con la teorización arendtiana, es menester diferenciar al sujeto enunciadador de la enunciación, con lo cual se distingue además el enunciado performativo del constatativo, que hacen parte de la pragmática del discurso antes mencionada y que nos permite un acercamiento al problema de investigación en cuestión.

Se sostendrá brevemente que este primero corresponde en su enunciado con su acción, comunión implícita y simultánea entre el decir del sujeto de la primera persona del singular y su actuar, mientras que los últimos son enunciados que, describiendo por fuera de este pronombre, pueden afirmar o negar aquello de lo cual hablan, permaneciendo en la superficie de los hechos y fenómenos del mundo, mientras que el enunciado performativo da cuenta justo de quien, diciendo, actúa. De ahí que sea la teoría de los actos de habla, la que para Ricoeur da cuenta de ese quién del sujeto de la acción en términos pragmáticos e intencionales y con ellos, a la

concepción que sostiene que el lenguaje está circunscrito en el campo mismo de la acción, perspectiva en la que veremos coinciden el filósofo y la pensadora política y hace posible asir este problema de investigación por esa vía.

Ese *yo* se enuncia a sí mismo de una manera más próxima a su identidad, cada vez que dice yo y que dirige una palabra específica al otro, a un tú. Cuando un sujeto dice “yo”, está llevando a cabo una operación excluyente en la que otro sujeto ha quedado silenciado, es un yo insustituible por otro en tanto se presentifica en su enunciación; es un yo que manifestándose por sí mismo y actualizándose en su discurso, comporta una relación cambiante en el tiempo y que le es estructural. Aunque no tenga más posibilidades que nombrarse yo y nombrándose se presentifica, ese yo siempre es otro; es un yo que se hace un lugar en el mundo, inaugurándolo mediante su palabra y con ello se singulariza ante los demás, responsabilizándose de sus acciones y de su relación con estos al poder dar cuenta de ella por su *lexis*.

Queda así claro que no son los enunciados los que refieren, sino los hablantes los que hacen referencia: tampoco son los enunciados los que tienen un sentido o significan, sino que son los locutores los que quieren decir esto o aquello, los que entienden una expresión en tal o cual sentido (Ricoeur, 1996, p. 21).

En este sentido, la relación entre enunciación e interlocución son equivalentes, en la que el acto ilocutivo, que se diferencia del acto locutivo en tanto este último solo es predicativo, es al igual que los enunciados performativos fundante, pues es lo que aquel que habla hace cuando habla y cuando pone de garantía, de manifiesto, su yo. Este yo profiere un discurso que se remite a un tú, y es a la vez un yo que cuenta con la reflexión inherente a la enunciación. Esta garantía inaugura no solo la revelación del quién de la acción mediante la valía de su palabra, sino que

además establece el tránsito del deber al querer, tránsito donde se pone de manifiesto el terreno ético.

A ese *yo* le corresponde además una dimensión en la que el *yo* como referente y como pronombre personal privilegiado por los actos de habla, prepara, de acuerdo con Granger (1979), un estudio sobre las condiciones específicas de la comunicación sin que sea necesario tener en cuenta el autor del discurso, y esto es posible gracias al acto ilocutivo. Se encuentra entonces otro punto de articulación entre la lectura ricoeuriana y la arendtiana respecto al sujeto de la acción, pues es de recordar que para la pensadora este puede ser un héroe anónimo o incluso un agente que habla sin saber qué dice, que actúa sin saber lo que hace.

De ahí que la pregunta sea por el quién de la acción que se devela en su *lexis* y por las facultades que lo hacen un sujeto político, antes que por el tema o por eso de lo cual habla. El interés investigativo estriba en la forma de su *lexis* que lo caracteriza como discurso político, antes que por su contenido mismo y por cómo eso que se manifiesta en su discurso en tanto revés de la acción, lo faculta como sujeto político en el sentido arendtiano. De acuerdo con Ricoeur (1996):

(...) el “elemento ilocutivo”, según la prudente expresión de Granger, puede ser definido y sometido a una sutil tipología, sin que se haga expresamente mención del autor del discurso. A costa de esta elisión, las condiciones trascendentales de la comunicación pueden ser enteramente “despsicologizadas” y tenidas por reglas de la lengua, no del habla” (p. 26).

El sujeto que habla y que será el problema que se abordará en la presente investigación, no es un sujeto en sentido psicológico, como bien lo manifiesta Ricoeur y como claramente lo

trata Arendt. No obstante, y para evitar caer en aparentes contradicciones, vale aclarar que ese sujeto que habla tiene un yo y a este se inscribe una identidad, es un sujeto que produce actos de habla y en esa medida se trata de un yo cuyo poder ilocutivo se expresa en términos lingüísticos, en términos del sujeto que habla y que cuando lo hace, asiste al acontecimiento de la enunciación, enunciando y enunciándose a sí mismo, paradoja de su condición trascendental y no psicológica.

El problema de investigación apunta a dar cuenta del sujeto político como sujeto de *praxis* y *lexis*, el interrogante se inscribe al sujeto enunciativo, por acompañar la *praxis* de la *lexis* que le brinda su carácter político y con este se hace acontecimiento. Ese acontecimiento, siguiendo los actos de discurso, solo tiene tal valor cuando el autor de la enunciación es develado en su discurso, es puesto en el mundo -en la esfera pública para remitir a Arendt- por su discurso en el acto, discurso que revela la experiencia que este tiene del mundo y del lugar que ocupa en él. En tanto da cuenta de *su experiencia* a través de su discurso, resulta ser un sujeto o agente insustituible porque dicha acción da cuenta de su quién.

De lo que se trata es de la pregunta por el *quién*, por ese sujeto de discurso y lo que lo especifica como sujeto político, antes que de la preocupación por lo que dice, por el tema del cual habla; el problema ubica en la pregunta sobre el *quién* habla, *quién* dice, para con ella acercarse a su identidad o a lo que, en términos de Arendt, serían las facultades de ese sujeto político, facultades que se detentan gracias a su manifestación en el discurso. La pregunta situada en la esfera pública, en el lugar en el que aparecen los hombres, es una pregunta sobre el quién de la acción, por el quién de su agente, y en este sentido y con un eco ricoeuriano hace referencia a la pregunta por su identidad.

Cuando este sujeto habla enuncia y se enuncia a sí mismo; es un sujeto no psicológico y que trasciende lo ontológico para situarse en com-uni3n con otros, en el mundo fenom3nico o de los intereses de los hombres. De ah3 que no es un yo cuya existencia es solipsista; necesita de la presencia del otro para actuar y hablar con este, para renacer en su discurso y dar cuenta de qui3n es mediante el mismo. Por esto es un sujeto pol3tico y narrativo, pues su discurso lo diferencia de los otros con los que se encuentra en lo p3blico.

Ese yo, despsicologizado, que se revela en la pregunta ¿qui3n habla?, es el mismo de la pregunta ¿qui3n act3a?, convergencia que nos permite aprehender su identidad en relaci3n con la temporalidad y con lo que el fil3sofo ha llamado identidad narrativa, la misma que en relaci3n de conformidad con Arendt, retoma el concepto aristot3lico de *praxis* acci3n y de la cual la narraci3n, en Ricoeur, es su imitaci3n (*mimesis*). La acci3n debe ser narrada, y en tanto es condici3n *sine qua non* del constructo te3rico arendtiano y punto de convergencia te3rica entre ambos autores, su tratamiento solo es posible en t3rminos de una hermen3utica del sujeto.

Solo para la *praxis* se hace preciso el estar acompa3ada de *lexis*, pues en tanto la acci3n no persigue un fin, sino que ya lo es en s3 misma como entelequia, debe dar cuenta de esta a trav3s de la palabra, pues de lo contrario ser3a una acci3n muda y con este silencio, queda inadvertida en el mundo de los asuntos humanos o no se distinguir3a f3cilmente de la acci3n violenta. En tanto otras acciones pueden llevarse a cabo en silencio, la *praxis* acci3n y su *lexis* discurso tienen la particularidad de revelar la identidad de su agente, m3s all3 de que al aparecer en la esfera p3blica su cuerpo desnudo tambi3n tenga cabida all3.

De esta manera reaparece la pregunta por el *qui3n*, que como ya se advirti3, se l3a a los problemas del tiempo y la identidad. Intentar definir el *qui3n* del discurso, el *qui3n* que emite la

palabra, nos conduce casi de manera imperceptible a predicar de este, a darle atributos, características y cualidades que hacen que el *quién*, que ahora se contradistingue del *qué*, se diluya frente a nosotros. Si bien ese *quién* hace parte de eso que se predica, también hay algo que le subyace y que no se dice, pues no alcanza y no puede ser dicho, y eso inefable es fundamental a ese *quién*, único y diferenciado entre los demás, precisamente por su *lexis* discurso.

La pregunta avanza del ámbito filosófico y ubica la cuestión por el *qué* es el hombre, a situarla en el *quién*, agente político, diferenciado en el marco arendtiano porque con su *praxis* tiene la posibilidad de comenzar algo nuevo, de alcanzar un segundo nacimiento y devenir así un sujeto político al dar cuenta de ello mediante su *lexis* discurso. Siguiendo a Arendt se dirá que:

(...) en todo caso, sin el acompañamiento del discurso, la acción no solo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera robots se lograría algo que, hablando humanamente por la palabra y, aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, solo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer (Arendt, 1993, p. 202).

El *quién* se revela ante los hombres a la manera de una divinidad (*daimon*) que los acompañaba en la antigua Grecia a lo largo de su destino, permaneciendo oculto para sí, aunque no para quienes se topaban con este, y se revela entre estos con su discurso cuando se encuentra en comunidad con otros, ni a favor ni en contra de estos, sino actuando y hablando con ellos, entre ellos. En este sentido, la revelación de ese *quién* acontece a la manera de una *develación* poética, en la cual se conecta el sujeto poético con el sujeto político, pues en la *lexis* tiene la

posibilidad de acontecimiento poético a la manera de *confectio*, propia de la lexis como reveladora de su identidad.

Esta revelación no solo devela mediante el discurso la historia de la vida del agente, da cuenta de las consecuencias que, siguiendo a la autora, son transhistóricas, en tanto abarcan el pasado, el presente y el futuro de su acción, pero además revela la identidad del agente del discurso, pues se hace necesaria la narración de la historia para no caer en una antinomia sin solución alguna. Si el nombre propio puede ser el mismo a lo largo de la existencia del sujeto, qué sentido tendría resumir su identidad a este; si bien da cuenta de parte de su historia, lo que le resta y le complementa está por decirse en términos de una narración. Contar la vida de ese sujeto apunta al intento por aproximarse a su identidad.

En tanto el problema de la identidad se da en términos narrativos, se hace preciso sostener la relación entre el carácter de un agente y el *quién*. Siguiendo a Arendt, el carácter, el cual entiende en la clásica acepción del término como aquel que graba o esculpe, o en su definición etimológica como el agente que graba o el agente sobre el cual se hacen marcas, hace referencia a una seguidilla de términos que nos conducen a describir a un sujeto, aunque en ese intento se encuentra con que no haya mucho realmente distintivo en él y no propende tampoco por su unidad: “Comenzamos a describir un tipo o “carácter” en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa” (Arendt, 1993, p. 205).

A partir de lo anterior, vemos cómo con el discurso o la palabra hay -aunque siendo mediadora y vehículo- una imposibilidad para aprehender la totalidad de la esencia *ousia* de los hombres; empero, el carácter permite establecer, tanto en Arendt como en Ricoeur, un puente teórico entre tal concepto y el de la identidad de ese *quién*, asociados ambos a sus definiciones.

Si para la autora el carácter implica el decir el *quién* de alguien, *quién* es ese alguien, para el filósofo el carácter conlleva la relación entre el *quién*, su identidad y el tiempo. El carácter, en relación con el tiempo y en consonancia con la definición clásica privilegiada por Arendt, “designa el conjunto de disposiciones *en las que* reconocemos a una persona” (Ricoeur, 1996, p. 115); de esta manera resuena de nuevo la perspectiva temporal en la que algo queda inscrito, siendo ese algo lo que de ese *quién* -aunque sea en términos cualitativos y descriptivos- permanece indeleble pese al trasegar del tiempo.

El problema del tiempo en Arendt, permite establecer las primeras facultades o capacidades del sujeto político, ya que en la promesa la acción y la intencionalidad de la misma se dan a futuro, así como en el perdón dicha acción retorna al pasado para sentar un precedente respecto a los equívocos de los hombres, instaurando ambas acciones una relación con el otro y que se da en el tiempo, por lo tanto, inaugura una ética que se relaciona con su presencia amparada en su rostro, su voz y su cuerpo.

Esta identidad, entendida con Ricoeur como la continuidad ininterrumpida en el tiempo, define en su teoría hermenéutica el concepto de *mismidad*, el cual difiere de la *ipseidad*, y que se refiere a las identificaciones que ese *quién* ha adquirido y que se conservan en el paso del tiempo. El carácter, el cual con Ricoeur describe el *qué* del *quién*, trata del proceso dialéctico del tiempo que instaura y petrifica su identidad, así como también del deslizamiento en la pregunta por el *quién* soy al cuestionamiento por el *qué* soy. El tránsito del *ipse* al *idem*, exige su distinción, la cual es necesaria para comprender por qué se trata de una identidad narrativa.

Ricoeur asevera que no es posible concebir el *idem* sin el *ipse*, por lo menos no hasta sus últimas consecuencias que serán las del despliegue que hace de éste la teoría narrativa. Son dos

los términos que se relacionan íntimamente con el problema de la identidad: identidad entendida como *mismidad* (del latín *idem*), e identidad tomada como *ipseidad*. Como ya se advirtió, son términos que difieren entre ellos.

La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones. A la cabeza se sitúa la identidad *numérica*: así, de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino “una sola y misma cosa”. Identidad, aquí, significa unicidad: lo contrario es pluralidad [...] (Ricoeur, 1996, p. 110).

Además de la convergencia teórica con Arendt, se plantea entonces que en términos de la definición ricoeuriana de mismidad, la identidad hace referencia a un recuento, a un conocer y reconocer eso de lo que se trata, a la operación de conocer dos veces –y por esto su relación con el tiempo- lo mismo de lo que se trata y que reaparece en ese sujeto. Se propone entonces de manera implícita el problema del reconocimiento –ya nombrado en la anterior definición de carácter- no solo del mismo sujeto sino del otro con quien es en la pluralidad. En términos cualitativos, la identidad como mismidad apunta a que dos o más elementos comparten semejanzas tan radicales entre sí, que una sustitución o intercambio entre ellos resulta imperceptible debido a lo estructural de sus similitudes. Es, por lo tanto, en términos de identidad personal, la identidad de ese alguien consigo mismo.

El problema de la identidad como *ipseidad* hace referencia a la autodesignación de ese sujeto como sí mismo, de ahí que Ricoeur sostenga que “la ipseidad sustituía silenciosamente a la mismidad” (Ricoeur, 1996, p. 122). El filósofo, quien retoma el tratamiento de la identidad hecho por Locke, sostendrá que en la relación entre *ipse* e *idem*, será el *ipse* lo que termine

prevaleciendo sobre el *idem*, y es en el carácter donde con ayuda de la dimensión temporal, estas identificaciones y el recubrimiento del uno sobre el otro pueden ser constatadas. Esta identidad *ipse*, en tanto fijada en el tiempo, se constata a sí misma en el tiempo, a través de su palabra; de ahí que tenga una implicación ética en tanto permite un re-conocimiento del sí en su discurso, en lo que se narró en el pasado y lo que se proyectará aún por hacer a futuro.

Se trata pues de la designación del sujeto de sí mismo como sí mismo, con lo que se apropia de sí, de su cuerpo y da cuenta de una posesión. Ricoeur advierte que, si bien hay convergencia o confusión entre *ipse* e *idem*, dicha confusión es momentánea y se disuelve mediante la narración de tal identidad, en tanto el sujeto que narra, tal como lo demuestran los actos de habla, es el yo.

En este aspecto, el carácter puede constituir el punto límite en que la problemática del *ipse* se vuelve indiscernible de la del *idem* e inclina a no distinguir una de otra. Por consiguiente, es importante preguntarse acerca de la dimensión temporal de la disposición: esta repondrá más adelante el carácter en el camino de la narrativización de la identidad personal” (Ricoeur, 1996, p. 115).

La *ipseidad* entonces implica tácitamente la relación dialéctica entre el sí, reflexivo, y el otro, binomio que mediante la relación con lo otro conduce y retorna a este sujeto hacia sí mismo.

La propuesta ricoeuriana –aunque apoyada en parte en la teoría del acto ilocutivo- busca tras su indagación hermenéutica puntos medios: parte de un yo despsicologizado para arribar a un sí, implica la dialéctica entre lo corporal y lo psicológico y conlleva el constante movimiento entre la certeza de ser poseedor de un cuerpo y la mismidad de este.

La salida del filósofo al problema de la identidad personal y con ella del *ipse e idem*, se constata mediante su propuesta de una identidad narrativa, en tanto trata de un sujeto que narra su vida con la ayuda de la memoria que circunda los acontecimientos que le resultan significativos de su vida, y en tanto anclado al tiempo y a sus relaciones con los otros, es eminentemente ético. El estudio del sí, de carácter ontológico, deviene entonces un estudio hermenéutico y práctico en última instancia, toda vez que el problema del sujeto, Ricoeur lo traslada de una hermenéutica del sí a la pregunta por el quién de ese sujeto de acción, tal como se ampliará más adelante.

En su texto “*Sí mismo como otro*” publicado por primera vez en el año 1990, y que ha sido pilar fundamental para sustentar la problemática, el filósofo se propone responder los interrogantes: ¿Quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra? y ¿quién es el sujeto moral de imputación? Interrogantes que, exceptuando el último, resumen y articulan el problema de investigación aquí propuesto, a partir de su cuestionamiento por el sujeto de la acción y lo que este narra de ella.

Si se ha expuesto el problema de la identidad del sujeto de la acción, de su *quién* en términos de carácter, es porque este problema se da en términos temporales que se constatan no solo en esas características que del sujeto perseveran en el tiempo, inmutables, sino también porque en la promesa encontrará un paradigma de la acción que se manifiesta en el discurso de manera bastante particular.

Este punto establece otra convergencia entre los planteamientos ricoeurianos y arendtianos. Si con Ricoeur para definir las facultades de ese sujeto de la acción o sujeto político partimos de su nombre propio y del carácter retrospectivo propio de la mismidad y de la proyección a futuro de la ipseidad, para luego arribar a la teoría de los actos del discurso, o más

exactamente a los enunciados performativos, será porque para el hermeneuta la promesa sincera constituye una relación ética con el otro a quien se dirige, y esa acción se da en el presente prospectando su cumplimiento en un futuro. El carácter de ipseidad de la promesa se da en el enunciado performativo que se enuncia diciendo *yo prometo que*.

La promesa sirve de ejemplo para la ipseidad, toda vez que lo que se pone en juego es el lugar de la memoria y de la mismidad; el riesgo de la promesa y del cual advierte Arendt, no estriba solo en la libertad del hombre al proferirla, sino también en que con el paso del tiempo se olvide. De ahí su enlace con la identidad narrativa propuesta por el filósofo. Cuando se hacen promesas se pone en el horizonte el carácter de atestación de la ipseidad, del hombre capaz de hacer lo que dice y con ello se pone en juego en términos éticos su identidad; razón por la cual el reconocimiento de su identidad se da en aquel que cumple sus promesas.

Con Arendt se dirá que lo que está en suspenso es el carácter indeterminado de la acción, pues los hombres no pueden predecir de sus consecuencias y con ello el perdón y la promesa son las dos primeras facultades de las cuales el hombre de acción es capaz; así contando con la voluntad de estos, es posible llevar a cabo un nuevo comienzo que se da siempre en relación con los otros mediante la acción y el discurso de esta.

La identidad de ese sujeto se constata por esta acción gracias a que la identidad y su carácter inmodificable en el tiempo o su mismidad, se pone de manifiesto a la manera de paradigma en el testimonio que la promesa hace del mantenimiento de esa identidad dispuesta a conservarse a futuro, a sostenerse en el tiempo.

La relación que establecemos entre la memoria y la promesa hace eco, en un sentido, a la que Hannah Arendt plantea entre el perdón y la promesa, en la medida en la que el perdón

hace de la memoria inquieta una memoria apaciguada, una memoria feliz (Ricoeur, 2006, p. 170).

De esta manera, se anticipa a instaurar el lugar que como acciones o como facultades del sujeto de la acción tiene en ambos pensadores la promesa sincera, entendida como acto fundador de la identidad del quién de esa acción, y el perdón en el constructo teórico arendtiano, para mostrar de qué manera constituyen el inicio de las facultades que caracterizan a ese sujeto, que dan cuenta de su quién y con ello de su identidad, y cómo las mismas coinciden en que son enunciados performativos que se constatan de facto en su enunciación discursiva, pero simultáneamente se concretan en el plano de los asuntos de los hombres revelando quiénes son.

La narración que el sujeto de la política hace de su acción, encuentra en la promesa no solo la reivindicación e instauración de su identidad al preservar el valor de su palabra en el trasegar del tiempo, sino que además inaugura un vínculo ético y de responsabilidad para con el otro que pone de manifiesto su intencionalidad hacia este, presentificándose en el cumplimiento de la misma. A manera de síntesis, se deja que sea Ricoeur quien lo presente en sus palabras:

Pues bien, la teoría narrativa no sabría ejercitar esta mediación, es decir, ser más que un segmento intercalado en la discreta continuidad de nuestros estudios, si no pudiera demostrarse, por una parte, que el campo práctico cubierto por la teoría narrativa es más amplio que el cubierto por la semántica y la pragmática de las frases de acción, y, por otra parte, que las acciones organizadas en el relato presentan rasgos que no pueden ser elaborados temáticamente más que en el ámbito de una ética (Ricoeur, 1996, p. 108).

1.2 Antecedentes

La *praxis* que, en tanto política, no puede ser concebida en la teoría arendtiana sin discurso, ha sido ampliamente privilegiada no solo por Aristóteles, sino también por la misma autora al dedicarle buena parte de su texto *La condición humana* y otros posteriores a este, al tratamiento y desarrollo de la *praxis*, relegando la *lexis* a un lugar no tan protagónico. El mismo acento que le ha impreso la pensadora al concepto de acción, ha sido puesto en la mayoría de investigaciones que preceden la nuestra y que hacen las veces de antecedentes investigativos.

Con esta observación, inauguramos la revisión del estado de la cuestión con la investigación titulada: *Por los caminos de la participación. Una aproximación a las experiencias de líderes y lideresas del Municipio de Fredonia*, del año 2015, cuya autoría corresponde a Luz Mery Hernández Parra, Lina Marcela López Giraldo, Diana María Restrepo Múnera y David Alexander Tavera Borja, y que es producto de la maestría en Educación y Desarrollo Humano, de la Universidad de Manizales y esta casa de estudios.

La investigación, adscrita al paradigma comprensivo, contó con un marco conceptual arendtiano basado en los conceptos de labor, trabajo y acción, así como la libertad, la pluralidad y la justicia, para lograr el objetivo general propuesto: ¿cuál es el sentido que tienen las experiencias de participación en los líderes y lideresas pertenecientes al municipio de Fredonia? Con una metodología narrativa y a través del enfoque fenomenológico, los investigadores buscan comprender mediante la técnica de entrevista conversacional, los sentidos que, de sus experiencias como líderes y lideresas, tienen los participantes de la investigación. Desde esta perspectiva, concluyen que “la participación es el entramado entre discurso y acción, entendiendo discurso, como el acto político por excelencia basado en las palabras y acción” (Hernández, López, Restrepo y Tavera, 2015, p. 121).

En segundo lugar, se tiene la investigación de Sandra Ruiz García, *Distinciones en educación y derechos humanos de Hannah Arendt presentes en el plan nacional de educación en derechos humanos (PLANEDH)*, del año 2015 y de la maestría en Educación de la Universidad Santo Tomás, en la que la autora plantea a través de la educación, convergencias con la política, la libertad, la esfera pública y lo privado.

La investigación, inscrita dentro del enfoque cualitativo, contó como método de investigación con la teoría fundamentada y con la revisión documental como técnica de recolección de datos; tuvo por objetivo general: “señalar la distinción en Educación y Derechos Humanos, de Hannah Arendt, presentes en el Plan nacional de Educación en Derechos Humanos (PLANEDH) del Ministerio de Educación Nacional de Colombia” (Ruiz, 2015, p. 7), y dentro de sus hallazgos y tras la triangulación de información, plantea que la educación y los Derechos Humanos arrojan un nuevo mundo social y con este, un nuevo sujeto político de derechos. En tanto concibe la educación como acción, sostendrá que esta permite responder a la pregunta ¿quién eres tú?, y a la construcción de la identidad de ese sujeto social, ya que sin discurso no hay acción, menos aún en el contexto escolar (Ruiz, 2015).

Una tercera investigación, también del año 2015, escrita por Luisa Fernanda Betancur Hernández, de la maestría en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, tiene por título: *De una política de la muerte a una política de la vida. Una mirada al pensamiento político de Hannah Arendt*. En esta, la autora plantea el paso de una política de la muerte, pasada por la segregación, los campos de concentración, el nacionalsocialismo y el totalitarismo, hacia una política de la vida que habilita y potencializa a los hombres como seres políticos, como objetivo general.

Su investigación, de corte cualitativo y a partir del método hermenéutico, propone la pluralidad como condición para la acción y con ella la política, en la que es fundamental pensar y hablar juntos. Es así como “la inmanencia del discurso o *lexis* devela la comunicación universal que transforma las cosmovisiones y pone en entredicho la singularidad de cada hombre y mujer dentro de un sistema político” (Betancur, 2015, p. 36).

Desde la concepción aristotélica, la autora plantea que el hombre es el único animal poseedor de palabra, lo anterior para articularlo a su naturaleza de ser social, y en esta medida, la política de la vida se relaciona con la capacidad intrínseca del hombre político de engendrar diálogos que le permitan superar las necesidades que en la vida se presentan, siendo el discurso el elemento plural y diferenciador de los hombres en la esfera pública.

Continuando en esta línea, se tiene la indagación llevada a cabo por Alexander Hernández Velásquez, intitulada *La condición humana de Hannah Arendt y sus aportes a la bioética*, desarrollada en el año 2016 en la maestría en bioética de la Universidad Pontificia Javeriana, que plantea, como su nombre lo indica, un diálogo entre el pensamiento arendtiano y la bioética. Con una amplia perspectiva, que aborda lo filosófico, la ética, la moral, la bioética hasta lo espiritual, el autor intenta responder a cuestiones como: ¿cuál es la relación entre la bioética y el pensamiento arendtiano?, y ¿cuáles son los aportes de la obra arendtiana a la bioética?

Inscrita dentro de la investigación comprensiva, el autor propone una exploración hermenéutica-antropológica de *La condición humana*, puente que conecta el interrogante bioético con la pregunta por la condición del hombre. Teniendo como objetivo general “analizar la forma cómo los principios aportados por el pensamiento de Hannah Arendt sobre la condición humana, permiten evaluar la aceptabilidad de las biotecnologías de mejoramiento humano” (Hernández, 2016, p. 9), la investigación hace énfasis en su concepción de la persona moral, para terminar en

una propuesta bioética de corte arendtiano que guarda la relación entre ciencia, técnica, ética y medio ambiente.

La investigación: *La narrativa como vía para la reflexión ética y política. Una aproximación a partir de los argumentos teóricos de Paul Ricoeur, Hannah Arendt y Martha Nussbaum*, del año 2017, de la autora Claudia Patricia Fonnegra Osorio, hace parte de la maestría en estudios humanísticos de la Universidad EAFIT.

En su investigación, la autora busca comprender la configuración de la identidad de diversos autores, a través de la interpretación hermenéutica que hace de la obra arendtiana y sus relaciones con el pensamiento de Ricoeur y Nussbaum. Su investigación comienza por exponer los relatos de las hazañas de los antiguos héroes griegos, tales como los relatos homéricos, las relaciones del relato con las obras literarias y sus autores, como Dostoievski, Proust y Kafka entre otros, los cuales son retomados por Arendt en algunos de sus textos políticos, para concluir con la poética y su relación intrínseca con la memoria. Su búsqueda por la comprensión de los relatos y con ellos de la configuración de la identidad de su autor, apunta finalmente a la posibilidad única que los hombres tienen de reconciliarse con su tiempo mediante la expresión de su identidad narrada (Fonnegra, 2017).

Por último, y en el plano internacional, se tiene la tesis doctoral *Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad (2016)*, de la Universidad de Barcelona, en la cual Edgar Straehle Porras, dirigido por Fina Birulés -reconocida intérprete de la obra de Arendt- busca reivindicar el concepto de autoridad, inherente al pensamiento político de la autora. La relación con las categorías pivotes de la investigación, estriba en que, al referirse al concepto de política, toma la diada *praxis* y *lexis*, pero su perspectiva relacionada con el problema del poder y la soberanía, lo lleva a privilegiar las actividades humanas del trabajo y la acción.

La autoridad se relaciona con el problema de la libertad, así, la búsqueda propuesta por el autor se desplaza del agente o el actor, a la perspectiva del espectador de la historia.

Metodológicamente, el autor hace un estudio interpretativo de su categoría rectora, accediendo a un número más amplio de fuentes primarias que las propuestas por nosotros, para arribar así a su objetivo general: comprender dónde se sitúa el origen del problema de la autoridad. A la postre, su tratamiento de la *lexis*, y el perdón y la promesa, entendidos como acciones contrapeso de la *praxis*, le permiten al investigador la vía de acceso a la comprensión del concepto de autoridad (Straehle, 2016).

Tal como queda demostrado en las anteriores indagaciones, las investigaciones llevadas a cabo dentro del marco conceptual arendtiano alcanzan vastos rendimientos, que van desde la cuestión bioética, la educación y la autoridad, y respecto a la política abarcan la participación y la configuración de la identidad narrada. Siendo esta tesis la más cercana a los intereses investigativos, la originalidad y pertinencia de la investigación propuesta estriba en que haremos hincapié en el concepto *lexis*, sin abandonar la *praxis*, pero además la pregunta rectora de la investigación por el quién del sujeto, es la pregunta por el sujeto de la acción, el cual deviene sujeto de la *lexis* en tanto solo puede dar cuenta de *quién* es a través de su discurso y de lo que mediante este se devela de sí.

1.3 Objetivos

El presente trabajo investigativo, inscrito al interior de la investigación cualitativa comprensiva, pretende acercar al lector a la comprensión de los conceptos que fundan la concepción de política formulada por Hannah Arendt. *Praxis* y *lexis*, son las categorías planteadas por la pensadora para concebir una nueva forma de política, que, si bien tiene un sólido piso teórico, alcanza rendimientos prácticos y con estos, no solo habilita nuevas

posibilidades de relaciones entre los hombres, sino que configura además las categorías que hacen de los hombres sujetos de la política; interés central de la presente investigación y de la que se hará una interpretación hermenéutica en tanto el discurso es para la autora una suerte de acción que revela la dimensión política de los hombres al aparecer en el escenario de lo público junto con otros.

En su formulación, *praxis* y *lexis* comportan dos caras del mismo problema: no hay acción sin discurso que dé cuenta de esta, así como no hay acción ni discurso allende a los hombres. Es así como la soldadura conceptual nos lleva, por un lado, a comprender su revolucionaria concepción de política y por otro, teniendo en el horizonte la indisoluble asociación *praxis* y *lexis*, estas dan cuenta de las facultades políticas que, expresadas en el discurso, revelan y patentizan en concreto al sujeto político arendtiano.

1.3.1 Objetivo General

Comprender el sujeto de la acción, a partir de las categorías que lo configuran como sujeto de la política, desde la perspectiva teórica arendtiana.

1.3.2 Objetivos Específicos

1. Interpretar el sentido de *lexis* al interior de la obra de Hannah Arendt.
2. Describir las facultades del sujeto de la política o sujeto de la acción, entendido como sujeto de la *lexis*.

CAPÍTULO 2 REFERENTE CONCEPTUAL

2.1 Una definición de la política en Hannah Arendt

La política lo abarca todo. Pero desde un punto de vista muy singular.

Michel Foucault.

La política, concebida en términos generales como la relación que se establece entre el hombre y el poder, como la forma de establecer normas y leyes que regulan las relaciones entre los hombres, o como la relación jerárquica que se establece entre el Estado y sus ciudadanos, propende porque con sus amplias definiciones, así como con sus múltiples objetos de interés, no establezca un consenso claro y específico sobre su alcance y sentido definitivos.

A partir de tal generalidad, la tarea de la filosofía y la ciencia política, consiste en encargarse de ofrecer una definición clara y puntual de los conceptos y nociones que se articulan al interior de la teoría política, la cual ha existido desde los albores del pensamiento político de Occidente, más exactamente del lado de pensadores griegos, y que en la actualidad tiene presencia entre nosotros.

La propuesta arendtiana por su parte, tiene como punto de partida para concebir la política, la pluralidad de los hombres. El hombre ha sido la creación de Dios, los hombres son un producto humano, terrenal. “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997, p. 45). Si bien es sabido que Hannah Arendt bebió de Aristóteles para fundamentar su teoría política, también es claro que su propuesta toma en ciertos aspectos una distancia abismal de la propuesta del Estagirita, respecto a consideraciones que son nodales para ambos pensadores y que, en cada uno, brinda rendimientos incluso disímiles entre sí.

Teniendo en consideración lo anterior, se iniciará diciendo que para Aristóteles hay un nexo entre la política y el Estado, así como también existe de su parte una preferencia porque aquellos que se dediquen al ejercicio político sean los filósofos. En su concepción, el hombre como *zoon politikon*, animal político, es el mismo que a diferencia de los dioses y los animales, tiene un vínculo específico y especial con la *polis* ciudad.

Desde su perspectiva, el hombre comporta una relación con la ciudad distinta de las demás especies, pues la vida verdaderamente humana solo se da allí, siendo este el único lugar que posibilita el desarrollo de la especie humana. Aquel que puede prescindir de esta, o es un dios o es una bestia; la idoneidad de la figura del filósofo para comandar el Estado, radica en que, para el filósofo, tanto esclavos como bárbaros que reinaban en algunos estados asiáticos bajo la figura del despotismo, quedaban por fuera de ser hombres políticos. De esta manera, los filósofos encarnaban tal ideal en tanto eran hombres libres, con sus necesidades vitales subsanadas y que por tanto podían dedicarse sin preocupación alguna al *scholē*, ocio.

Esclavos, bárbaros y déspotas no poseían ni siquiera la libertad para hablar, no poseían la palabra, *aneu logou*, pues los primeros estaban dedicados a procesos de hacer o elaborar cosas para sus amos, mientras que los últimos sólo hacen uso de la palabra para ordenar sin que haya de por medio un intercambio entre hombres.

Como se puede apreciar en la sucinta descripción anterior, hay dos constantes en la concepción aristotélica: la primera es que la política se remite a la relación que establecen unos cuantos hombres con el Estado, relación mediada por el poder y que corresponde a una élite o sector privilegiado de la *polis*, y la segunda es que es una porción especializada de la misma la que cuenta con las condiciones para establecer dicha relación. Desde sus planteamientos, es en los filósofos en quienes se encarna el ideal y la responsabilidad de la dirección del Estado.

Desde la lectura propuesta por Arendt de Aristóteles, dirá que:

(...) la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la *polis* y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis (Arendt, 1997, p. 68).

Con lo que queda claro que la condición de políticos en los hombres, no era un atributo de todos en tanto especie, era por el contrario la reivindicación de ciertas características propias de unos pocos.

A partir de tal aclaración, se puede afirmar que la definición de hombre como animal político es excluyente: para ser *zoon politikon* se debe ser libre para dedicarse al ocio; las mujeres están por fuera de tal condición pues ellas están dedicadas a la dirección de la economía del hogar, *oikos*, así como los jóvenes están dedicados a la formación de cuerpo y mente en el gimnasio.

La organización que el hombre hace de sí mismo en torno a la *polis*, resulta exclusiva del mismo; la disposición de los roles que allí se entretajan, no es posible de hallarse en otra forma de institución o comunidad. Esta representa la máxima forma humana de convivencia y no implica una predisposición especial de los hombres, solo revela que allí son libres, autónomos y que han cedido en parte de su egoísmo originario para poder organizarse de esta manera, de acuerdo con la propuesta arendtiana, desarrollada en su texto *La condición humana* (1958).

El sentido de lo político en Aristóteles debe entenderse a partir de que era en la *polis* donde los hombres se hacían libres y podían tratarse entre ellos, como iguales entre diversos, más

allá del poder, la coacción o la violencia; esto a partir del actuar y hablar entre sí y de la persuasión como intrínseca al discurso político.

De acuerdo con lo anterior, la libertad es el pivote de la realidad del hombre que aparece en la *polis*, “comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio solo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad” (Arendt, 1997, p. 69).

En la lectura hecha por la pensadora política sobre la concepción política del estagirita, llama la atención sobre un punto que permite aterrizar tras un excursus, en el problema de la libertad y la pluralidad, propios de su teorización.

Para ello advierte sobre la categoría *Mensch*, hombre, la cual es en términos lógicos universal. De esta manera, la filosofía se encarga de pensar al hombre, concepto que lógicamente supone la existencia de *un* hombre, mientras que la política se ocupa de los asuntos de *los* hombres. En esta medida, el interés político encierra una pluralidad intrínseca; es más que un cambio ingenuo en torno a los artículos definidos que acompañan al sujeto gramatical, giro del cual la filósofa saca su mayor rendimiento teórico.

Lo anterior quiere decir que más allá del terreno científico y teórico, la política trata de la pluralidad de los hombres; de conservar las libertades individuales en un lugar común a todos, las cuales se manifiestan a través del actuar y hablar juntos; condiciones que en su teoría política son *sine qua non* para la libertad humana y su ejercicio político.

La propuesta arendtiana avanza a unos alcances más amplios e incluso pragmáticos. Su teoría política resulta en muchos aspectos novedosa y no tiene comparación con otros sistemas políticos de Occidente, en tanto su concepción política es autónoma e innovadora, al tener como

categorías fundantes la libertad y la pluralidad de los hombres. Esto quiere decir que *grosso modo*, todos y cada uno de los hombres, en tanto gozan de las condiciones ya nombradas, pueden devenir sujetos políticos bajo la condición de cumplir con algunas condiciones inherentes a todos, estableciendo así la primera diferenciación radical con el de Estagira.

Si bien es cierto que en su postura teórica todos los hombres pueden llegar a ser agentes políticos, también es preciso aclarar que su teorización parte de una condición en la cual el hombre –de nuevo a diferencia de Aristóteles- es apolítico. “Pero esto no es así; *el hombre es a-político*. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente *fuera del hombre*” (Arendt, 1997, p. 46). Empero, para que los hombres puedan adquirir su estatuto político, deberán llevar a cabo de manera específica dos actividades que son propias solo de los mismos.

La condición de animal político es adquirida por el hecho de estar en pluralidad, entre-los hombres, siguiendo el concepto arendtiano. No responde a ninguna sustancia, a ningún a priori; por eso debe establecer y propender por dicha relación. Solo con su nacimiento, con la natalidad como concepto político de su corpus teórico, entendido como el hecho de actuar y hablar, el hombre se hace político. La política es entonces un ejercicio que le permite a los hombres alcanzar la libertad. En un mundo ya dado, que los preexiste en su nacimiento, la natalidad como segundo nacimiento es la única vía posible que los hombres encuentran para dar inicio a la posibilidad de cambiar lo que ya está dado a su llegada.

Si con el de Estagira hay que sostener que el hombre libre de la *polis* es *zoon politikon*, con Arendt debemos puntuar que los hombres nacen a-políticos, pues en estos no se encuentra una suerte de sustancia política que los diferencie de las demás especies. Los hombres llegan a ser políticos; la política organiza lo diverso y diferente en un espacio común que busca que se garantice

cierta igualdad relativa para estos, en un lugar que la pensadora llama esfera pública, la cual, en nuestra lectura, hace las veces de la *polis* actual. De acuerdo con Arendt:

Este espacio público solo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la *polis*, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra) en que solo ella se construye en torno al espacio público, la plaza de mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse (Arendt, 1997, p. 74).

Esta *polis*, entendida como ciudad-estado, es guardando las diferencias, lo que para nuestros días representa el espacio de la ciudad; *polis* entendida como el lugar que permite el encuentro de los hombres entre sí, posibilitando su aparición entre distintos y garantizando a la vez la posibilidad de ejercer su ciudadanía, a partir del ejercicio de las condiciones propuestas por la pensadora, la mediación del actuar y hablar en medio de la pluralidad propia a los hombres.

Otra diferenciación consiste en que, si bien la filósofa tiene presente el problema del poder, el ejercicio político no se restringe a un grupo menor y privilegiado de hombres, así como tampoco se restringe a la relación política-Estado, privilegiada por Aristóteles. La capacidad única de los hombres de actuar, es el mejor ejemplo para revelar el poder que engendra en sí misma la acción.

Se habla de poder cuando las intenciones de los hombres tienen en común condiciones de igualdad que están ligadas a la política, con el fin de llevarse a cabo dentro de un marco común de diálogo persuasivo. Dichas condiciones son las que le otorgan a la política su carácter plural,

común y contingente, en la cual las decisiones tomadas en la esfera pública dan cuenta de que no existen lineamientos o parámetros a seguir cuando del actuar humano se trata.

La política es pues aquel vínculo que se establece cuando los hombres comparten en común los asuntos de la vida a través de la acción y el discurso, en tanto por un lado la acción es inherente al hombre y a su relación con los otros, y el discurso es aquello que presentifica frente a éstos para posibilitar un espacio común (esfera pública) donde construir mancomunadamente a partir del ejercicio propio de la libertad.

Según la lectura arendtiana, la política ha sufrido desde la época y perspectiva platónicas una degradación, al considerarla exclusivamente como un medio que le ofrecía a los hombres la posibilidad de dedicarse al ejercicio de la contemplación, entendida como la más elevada capacidad humana, incluso por encima del *logos*, razón o discurso.

De ahí deviene la concepción de todo lo que la vida en la *polis* podía representar para los hombres: de un lado y como punto de partida poder dedicarse de lleno a la filosofía -en la medida en que todas las necesidades básicas estaban satisfechas se era un hombre libre- luego a la conformación de las instituciones religiosas y finalmente a la vida privada, yuxtapuesta a la esfera pública, lugar donde se actúa y habla con otros.

En tanto la filosofía política de Occidente considera la política como un medio para alcanzar la libertad, el ideal griego sufre en su interpretación una inversión total: ya no es necesario ser un hombre libre o un filósofo para ejercer la política. En la concepción política arendtiana, todos y cada uno de los hombres, poseedores de acción y discurso advienen políticos, y estos, si deciden ejercerlas, privilegian ambas categorías frente a la violencia. Desde la época clásica y más precisamente en la tragedia griega, se sabía que:

(...) el pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no solo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la acción violenta, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Solo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande (Arendt, 1993, p. 39).

La violencia consiste en un medio instrumental cuyo propósito es conseguir fines específicos y de los cuales es preciso obtener una justificación por fuera de sí mismos. Dicho de otra manera, poder y violencia son en la perspectiva arendtiana par antitéticos, la violencia aniquila al poder y, por lo tanto, cede su lugar frente a la política.

Como puede apreciarse, para Arendt existe una distinción latente entre la política y lo político. Lo político es el ámbito que posibilita la participación y articulación de la acción y el discurso en relación con otros, de ahí que para la autora exista una diferencia radical entre ambos órdenes. Política es todas aquellas actividades relacionadas con los hombres que emergen en la esfera pública y su gobierno, las relaciones existentes entre unos particulares diversos entre sí con el poder, mientras que por político entiende esa capacidad especial y única del hombre de ser uno entre los demás, diferenciado por su acción y su discurso, los cuales develan la más específica característica y posibilidad de lo humano.

Frente a la pregunta por el sentido de la política, la misma que atraviesa parte importante de su teoría, la pensadora tiene una respuesta contundente y sin ambages: el único sentido, la única posibilidad para pensar y teorizar en torno a tal problema, en estos tiempos oscuros, totalitaristas, no es otro que la libertad de los hombres.

La política supone una última esperanza respecto a la libertad humana, toda vez que es una necesidad de la vida humana, individual, así como de la vida humana como social, a diferencia de las demás organizaciones animales. Supone en sí misma la relación con los otros y el cuidado de estos, cuidado del que depende la convivencia y que es garante de lo social.

La libertad de hablar y de escuchar al otro escenifica al logos como herramienta retórica, persuasiva, inherente a los hombres. Las palabras que dan cuenta de grandes hazañas conllevan en sí mismas una suerte de acción, que repara, transforma y modifica aquello de lo cual predicán. Que hablar implique una catarsis es bien sabido ya por la tragedia griega, pero más allá de esto, su carácter político está dado cuando la pensadora recurre a Kant y su concepto de espontaneidad, para referirse a la capacidad de comienzo. Cuando se habla, se comienza una nueva historia hecha de palabras; cada hombre tiene libertad de expresión y es en la *polis* donde esta tiene lugar. Esta concepción, inherente al concepto de natalidad arendtiano, hace parte del desarrollo posterior de la investigación.

2.2 De la esfera pública y su relación con lo político

Lexis y *praxis* constituyen una diada indisoluble al interior de la teoría política arendtiana; lo anterior gracias a que el discurso y la acción, respectivamente, son dos facultades que hacen del hombre un animal social, eminentemente político. Ambas categorías tienen en común particularidades que se dan de manera entrecruzada, una con otra. El discurso y la acción pertenecen únicamente al hombre; con ellos se configura su identidad, se ratifica y establece la alteridad más allá de lo biológico hasta trascender a su constitución subjetiva en un espacio que es común a todos y que se comparte y construye por estas: la esfera pública.

Para acercarnos a una definición de la misma, se hace menester realizar un recorrido histórico que dé cuenta de las transformaciones y confusiones que los términos social y público han sufrido a través de los tiempos.

A lo largo de la tradición y gracias a un error de traducción, ha existido un malentendido del que, en su lectura de los clásicos, Arendt llama la atención. Dicho error data desde tiempos modernos, el cual debido a traducciones que van del griego al latín en épocas cristiano-romanas, han influenciado el entendimiento a cerca de lo que es la sociedad tal como se la concibe en Occidente.

La esfera social tuvo repercusión en la constitución de la nación-estado, de ahí que sea el espacio de la *polis* el que posibilita la libertad individual allende a lo íntimo de la familia. La libertad es la que da pie al surgimiento de la autoridad política, entendida como momento previo a la constitución de la esfera pública.

De esta manera, lo social es el espacio como lugar compartido por los hombres, pero, además, es la relación estrecha y vincular creada a través de lo discursivo y su acción pública que se construye el entre-hombres, instancia que legitima su subjetividad política. Mientras que lo íntimo de la familia dispone el nacimiento de miembros iguales unos con otros dentro de un núcleo común a ellos, la *polis* por el contrario, procura la existencia y el nacimiento de hombres disímiles entre sí, garantizando con ello la pluralidad entre estos. Con Arendt se dirá que:

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén (Arendt, 1993, p. 221).

Así pues, la diferenciación en términos puntuales y específicos entre lo social y lo público se desdibuja cada vez con más fuerza en los tiempos modernos, en los cuales lo social toma cada vez más control debido a su crecimiento, de forma que lo íntimo y lo político han quedado merced a su dominio. De esta manera, desde los albores de la teorización política, de la mano de los planteamientos de Aristóteles expuestos en la *Política*, ha habido grandes discusiones en torno a la naturaleza y distinción del hombre como animal social y político, sin que exista un consenso definitivo respecto a sus diferenciaciones o equivalencias conceptuales.

En otros términos, la relación entre lo social y la esfera pública, así como la aparición de los hombres allí, resulta ser cada vez más coercitiva, de modo que restringir y obstaculizar su lugar hace parte del mayor triunfo posible de la sociedad. Así, esta toma cada vez mayor valor, el cual crece a costa del control de las agrupaciones posibles de establecer solo entre hombres.

De esta manera, lo social, que pretende uniformar y homogeneizar lo plural de los hombres, ofrece en el mismo sentido la distinción entre lo público y lo privado al dividir entre la intimidad del hogar y el carácter público de la *polis*, para soportar a partir de tal separación la aparición del sujeto de la política, a partir de su exposición voluntaria en el dominio de lo público, donde lo político es cada vez más frágil al estar expuesto a su control. Esta distinción que para Arendt es radical, será observada con detenimiento en la parte ulterior de nuestra investigación. Para comprender el tránsito de lo social a lo público,

(..) se ha de observar entonces, que el hombre pasa a ser primero un animal social y luego un animal político; su mundo, en lo político, era el no gobernar ni ser gobernado; su mundo, en lo familiar, era el gobernar o ser gobernado debido a las necesidades; con ello se demostraba que, de poder concebir “la libertad” solo se hace posible en un lugar en

donde sean iguales los unos y los otros sin mediación de intereses personales que estén por encima de los colectivos, redundando en provecho de las individualidades (Uribe, 1996, p. 48).

La esfera pública ha estado amenazada en su existencia, especialmente en las sociedades modernas, ya que las acciones que distinguen unos de otros hombres, que los visibiliza en un mundo donde aparentemente todos son iguales, son cada vez más privadas, más íntimas. Con ello, la institución política, entendida como el espacio donde los hombres pueden ser vistos y oídos, como lo que permite abandonar lo privado de su subjetividad para agruparse y salir a lo público, es cada vez más una utopía casi irrealizable, que cuenta solo con la voluntad de los hombres para realizarse entre ellos.

Las actividades que tienen cabida en la esfera social son cambiantes, así como los tiempos en las cuales se gestan, por lo tanto, el trabajo y las actividades que generan dependencia y ganancia de algún lado de la sociedad solo pueden tener lugar allí, mientras que aquellas acciones que trascienden incluso la existencia misma de los hombres, tendrán reservada su aparición y efectucción en la esfera pública.

Si lo público es natural a los hombres, si es el espacio donde están expuestos al juicio y la valoración de todos, es justo allí donde lo que resulta común a todos tiene un lugar privilegiado para llegar a ser. Por lo anterior, y de acuerdo con Arendt: “La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro”. (Arendt, 1993, p. 62).

Aparecer en la esfera de lo público constituye un abandono de la subjetividad privada, la posibilidad de un yo en relación con otro, para construir con él; es una decisión que se vive en

pluralidad y se vivencia individualmente, siendo esta la condición para la constitución de una subjetividad política. Si el hacer parte de una familia implica igualdad entre sus miembros, la *polis* toma distancia de esta definición en tanto en ella tienen lugar todos los hombres, con sus singularidades y desigualdades. Posibilidad genuina de pluralidad y alteridad, o con Arendt de una segunda natalidad.

Así pues, la esfera de lo público puede entenderse como “el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (Arendt, 1993, p. 61). Esto es, el mundo de los hombres, el mundo sensible, el de nuestros sentidos, es el lugar donde se entretajan las tramas que la cotidianidad de la vida permite vivir y contar a través de la aparición en lo público; es el lugar del rompimiento de la intimidad e igualdad familiar y de la acción interpretada desde y con los hombres. La apreciación arendtiana que formula una clara separación entre lo público y lo privado, ha sido un punto álgido en sus críticas teóricas, distinción que como ya advertimos, será también revisada a la postre. De acuerdo a la interpretación de Bárcena (2006):

Por público, Arendt entiende, en primer lugar, aquello que al aparecer puede ser visto -el mundo de las apariencias- y, en segundo término, se refiere al mundo mismo en cuanto es común a todos y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él (p. 126).

El mundo de los hombres, comandado y determinado por su cuerpo y con este por lo sensible, en una clara referencia al mundo platónico, es un mundo fenomenológico y es a la vez el lugar donde se da la acción, la misma que en su concreción permite entretajar relaciones plurales entre aquellos que habitan allí. Si en este espacio coexiste lo privado y lo público, es gracias a que la esfera pública permite que la pluralidad de los hombres no se convierta en una

masa amorfa, que los estandariza y homogeneiza; por el contrario, posibilita que los hombres transformen el mundo y comiencen nuevas hazañas a partir del engranaje voluntario entre sus actos y palabras. En las palabras de Arendt:

Este espacio público solo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones (Arendt, 1997, p. 74).

En tanto no se puede equiparar el mundo con la tierra o la naturaleza, este es para Arendt el lugar donde se puede compartir lo que se narra y donde la acción humana adquiere todo su valor en referencia con el otro, valor que en su tratamiento no es ontológico, sino que corresponde más precisamente a la posibilidad de la existencia fáctica de los hombres, en un entramado existencial que se legitima a partir de lo que los mismos dicen y hacen conjuntamente, exaltando la pluralidad.

El mundo será pues el lugar que los hombres, mediante su creación y acción han hecho posible para erigirse como amos de este y de la naturaleza, pero además será el lugar en el que despliegan todas aquellas acciones que resultantes de su elección y voluntad, los convierten en dueños tanto de sí mismos como de sus acciones. En tanto difiere de la naturaleza, el mundo es la creación humana que le otorga a los hombres la experiencia de estar y sentirse vivos a partir de su invención, posibilidad que por definición les pertenece solo a los mismos.

2.3 Praxis y lexis: su aparición en lo público

Acción y discurso son las condiciones primordiales y distintivas de las organizaciones humanas, presentes únicamente en estas y que alcanzan en Arendt un carácter político. Es así

como para la pensadora, “el actuar y el hablar juntos, es la condición de todas las formas de organización política” (Arendt, 1993, p. 225).

Ahora bien, el discurso constituye al hombre y simultáneamente le brinda su especificidad: no existe ningún otro animal con capacidad de lenguaje articulado, de discurso, y con ella de razón y juicio. En tanto es el único ser capaz de discurso, es mediante la palabra que puede construir relaciones y crear consensos con aquellos que son radicalmente otros, disímiles entre sí. Lo fundante que se encuentra adscrito al discurso humano es precisamente el espacio que la ciencia ha relegado desde siempre: el lugar de las emociones y de la subjetividad. Y es que es a través del discurso que el hombre toma un lugar político en el mundo por fuera de los límites establecidos por el quehacer científico, adquiriendo el derecho como cualquier ciudadano a ser partícipe de una realidad común, más allá y por fuera del espacio íntimo del hogar; esto es, un lugar entre otros, el cual es la *polis*; de ahí su carácter eminentemente político.

Solo de este modo es posible concebir que es con los otros donde el discurso toma vigencia y se potencializa en todo su accionar, posibilitando dos movimientos simultáneos: de un lado los hombres establecen la relación con los otros y de otra parte reafirman su condición de seres hablantes, los mismos que haciendo uso del discurso como elemento unificador de lo plural se hacen uno con los otros, conservando empero, la unidad de su subjetividad.

Los hombres se encuentran inmersos en un sinnúmero de experiencias que han configurado su manera de ser, aparecer y actuar en el mundo; esa relación frontal entre “mi yo” y “ustedes” que luego se convierte en “nosotros”, deja de un lado “el yo solitario” que construido con el otro se convierte en el “yo compartido”. Todas estas dimensiones se hacen posibles solo en la medida en que se abandona lo privado y se pone en común la esfera de lo público, tal como lo expone Arendt:

Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve solo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva (Arendt, 1993, p. 67).

Los hombres que han decidido abandonar su singularidad e individualidad para aparecer en lo público, mediante su acción y su discurso, se convierten en actores que, sin saberlo, son los protagonistas de una trama que hurga en lo más profundo las relaciones que estos establecen consigo mismos y con los demás, sinónimo de pluralidad humana. Al respecto, nos recuerda Arendt que: “El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos” (Arendt, 1993, p. 200).

Para comprender la relevancia del discurso y del por qué Arendt lo eleva a la dignidad de categoría política, Ricoeur dice al respecto y desde otro campo del conocimiento: “el discurso remite a quien lo pronuncia a un conjunto complejo de *embragues*, tales como los pronombres personales. Diremos que la *instancia de discurso* es autorreferencial” (Ricoeur, 2001, p.170). Así, se piensan la acción y el discurso como los elementos más relevantes del sujeto que aparece en lo público aún a expensas de sí mismo, ignorándolo, sujeto que es *poiesis*, creación que tanto con su acción como con su discurso introduce distintas lógicas de igualdad y diferenciación simultáneas al interior del acontecimiento que supone su aparición en la esfera pública.

Si a partir de la concepción hermenéutica ricoeuriana el sujeto que habla se refiere sin saberlo a sí mismo, es porque el lenguaje y con ello el discurso son también autorreferenciales, esto apoyado en el uso de los pronombres personales y del sujeto que cuando dice yo, lo nombra sin saber y conocer de quién se trata o a quién se refiere cuando dice yo. Es por esto que Arendt

sostendrá que cuando narra su historia, el sujeto que dice yo es un héroe dentro de su propia narración, pero no lo sabe; solo puede dar cuenta de su lugar y protagonismo en la misma una vez ha sido narrada por este y tras su acaecer.

En otras palabras, esto quiere decir que en esta instancia no importa la pregunta por el quién habla, sino porque efectivamente haya un sujeto que lo haga, que hable en tanto el discurso está siempre dirigido a otro. El discurso es pues un mensaje que se remite siempre, de manera inexorable, al otro, lo cual explica el carácter necesariamente plural de la política y del discurso en Arendt.

Ahora bien, si el discurso permite dar cuenta de una historia en la cual el propio agente desconoce su lugar, la pregunta por la identidad de ese sujeto que habla y actúa sin saberlo, a la manera del héroe que narra su propia hazaña y en la cual él es a expensas su protagonista, será la respuesta dada por la función del discurso en juntura con su acción, y tendrá íntima relación con la pregunta planteada por la filósofa: ¿quién eres tú?

2.4 Una definición de *praxis*

Hasta ahora se han ofrecido unas coordenadas generales en las cuales se han expuesto los principales elementos que constituyen la teoría política arendtiana, sus conceptos fundamentales, las relaciones entre estos y cómo emergen en lo público para configurar a los hombres como sujetos políticos.

Se ha sostenido que, al interior de su planteamiento político, la pluralidad y la libertad son los ejes centrales a partir de los cuales es posible pensar la política, y simultáneamente se ha sostenido que para que esta se dé entre-los-hombres, se hace imperativo que los mismos hablen y actúen entre ellos en un lugar que les es común: la esfera pública.

De acuerdo con ello, y desde la concepción política clásica griega de la cual la pensadora bebe, *praxis* y *lexis* son la diada que distingue a los hombres en su especificidad y como animal político.

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta (Arendt, 1993, p. 39).

Praxis y *lexis* son pues las categorías centrales tomadas por la autora para fundamentar los principios a partir de los cuales los hombres se hacen políticos, en clara oposición a los planteamientos aristotélicos. Dentro de su constructo teórico ambas actividades, pertenecientes solo a los hombres, son inseparables para poder dar cuenta de su condición política.

Para comenzar con una definición de lo que es la acción, es preciso aclarar de qué tipo de acción se habla, en tanto se remite al contexto político, ya que la teoría arendtiana toma dicho concepto desde diversas perspectivas, pues en su tratamiento del poder y la violencia hablará de la acción violenta y de la acción que puede intervenir en la naturaleza, así como también de la relación de la acción con la historia y cómo es fundamental en esta.

Pero si de la acción política se trata, se relaciona directamente con el concepto de *praxis*, el cual no guarda relación alguna con la capacidad de producción del hombre -en términos económicos- sino más bien con la posibilidad única de los mismos de comenzar algo nuevo, concepción intrínseca al concepto de natalidad, ya mencionado y que será ampliado en las postrimerías de nuestra investigación.

En su texto *La condición humana* (1993), la filósofa expone tres actividades que hacen parte de la *vita activa*, término casi tan antiguo como la misma tradición política de Occidente, y que tomando su significado de la *vita contemplativa*, en tanto se relaciona con lo bello y el juicio estético, hace referencia a las actividades propias de la vida del hombre: labor, trabajo y acción. La distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa*, supone no solo la separación de dos formas de vida posibles para los hombres, las cuales han estado presentes a lo largo de la historia de la filosofía hasta la terminación de la Edad Moderna, sino además la disposición humana a crear distintas formas de vida, resultantes de la acción y la contemplación respectivamente (Arendt, 1993).

Mientras que la vida activa está destinada a casi todos los hombres, y en esa medida no pueden prescindir de esta por completo, la vida contemplativa supone la plena satisfacción de las necesidades imperativas del orden humano, de ahí que sea más propia del modo de vida de los filósofos.

En la reformulación arendtiana, no se conserva la jerarquía ascendente aristotélica, aunque no se puede negar el privilegio teórico que la pensadora le ha dado a la acción. Por su parte, las actividades que conforman la *vita activa* -la triada labor, trabajo, acción- tienen cada una de ellas diversos intereses y, por lo tanto, no obedece a que una tenga un valor superior o inferior respecto a su relación con las demás.

Para acercarse a una definición de acción, *praxis* enmarcada dentro del contexto político específicamente, se comenzará por esbozar un breve significado de los demás conceptos que conforman la triada para concentrarnos por último en este.

La labor comprende aquellas actividades que están relacionadas con aspectos necesarios del mantenimiento y conservación de la vida; la labor se ocupa de los aspectos necesarios de la *zoé*, entendida como vida y todo lo que se debe proveer y nutrir para la preservación biológica de la misma. La labor les procura a los hombres todo lo que es necesario para el sostenimiento y continuidad del cuerpo y la especie humana. A diferencia del trabajo, la labor produce bienes de consumo, los mismos que debido a su abundancia perderán su fin mismo en su consumo.

Por trabajo entiende las actividades que implican procesos con el ánimo de reificar objetos, actividad propia del *Homo faber*, con la cual busca ponerlos y conservarlos en el mundo humano mediante la lógica que implican los medios y sus fines para la fabricación de nuevos objetos de uso, la cual lo hace libre tanto al crearlos como al destruirlos. Características del trabajo son la durabilidad y la objetividad, pues las manos de los hombres han transformado la materia en material, al extraerla de su lugar natural.

Finalmente, la acción como última actividad fundamental y exclusiva del hombre, no tiene como fin la producción o modificación de objetos, sino que está destinada a transformar el mundo; por lo tanto, posee un carácter atemporal, transhistórico e irreversible y se da en relación con la presencia del otro. La acción tomada como *praxis*, coincide con su fin mismo. Mientras que en la labor los hombres no pueden alejarse de sus necesidades vitales, en la acción se hace necesaria la presencia y relación con los demás; en tanto trasciende la satisfacción de los imperativos biológicos, implica un antes y un después en su existencia y no necesita de la presencia de objetos entre los hombres, más que de ellos mismos

Para comprender de qué manera la acción se remite al otro, y cómo la misma representa un nuevo comienzo, es preciso tomar la pendiente etimológica del término. Tanto en griego como

en latín son dos los términos que hacen referencia al verbo *actuar*. En griego el verbo *archein* designa comenzar, guiar y también gobernar, así como *prattein* se refiere a atravesar, realizar y acabar, los cuales corresponden en latín a *agere*, poner en movimiento, guiar, y *gerere*, llevar. Como se ve, especialmente del lado griego, los significados adquiridos por el término implican una acción que pareciera dividirse en dos momentos: el primero en el que el comienzo se da o se realiza gracias a una sola persona, el segundo y último, en el que a esta se unen otras más para apoyarla en la realización completa de la tarea adquirida.

La pensadora toma para moldear su concepto de *praxis*, la definición de *archein* para plantear que la acción, lejana y distinta de cualquier forma de labor o trabajo, supone un comienzo, comienzo en el cual es la acción la que permite el inicio de una nueva empresa en tanto no tiene antecedente alguno. Permite el comienzo de algo nuevo en el mundo en tanto se remite al otro y en esa conjunción de singularidades, la pluralidad de estas permite nuevas formas de concebir y comprender el mundo, así como también nuevos lenguajes que dan cuenta de dichas transformaciones, posibles solo de ser realizadas entre los hombres.

En ambos momentos de las definiciones etimológicas, pero especialmente en el último, podemos ver cómo tanto la acción como el discurso necesitan y se dirigen al otro, ya sea para dar cuenta de las acciones a través de la palabra, que narra, evoca y rememora, o bien sea para tener un lugar en la *polis* como agente político. Por su lado, la acción como una cadena constituida por múltiples acciones y con ellas sus reacciones, da cuenta de su carácter plural, el mismo que comienza algo nuevo en sí mismo, y que, haciendo partícipes a los otros, genera en estos una respuesta tal como el direccionar o gobernar, afectando e involucrando otras subjetividades, siendo capaz de crear nuevas realidades y de romper las barreras construidas por los mismos hombres.

Se ha sostenido también que la acción coincide con su mismo fin; lo cual quiere decir que la acción no tiene un *telos* fin en sí misma, sino que es *energeia*, realidad, trabajo, en tanto no persigue un fin. El concepto aristotélico de *energeia* permite entender que su fin está dado en su propia actividad, convirtiéndose así en entelequia. El trabajo que implica por lo tanto es su concreción, la realización de su *energeia*, la cual una vez realizada, tiene un carácter irreversible y se hace visible en el mundo de los hombres.

La acción, que no tiene relación alguna con la producción, fabricación o reificación de los objetos del mundo, está -a diferencia de esta cadena útil que persigue fines específicos- por fuera de una secuencia previa, toda vez que se da de manera natural y espontánea y que necesita del otro para efectuarse. En tanto es un juego o intercambio de subjetividades, conlleva en el horizonte la relación entre pluralidades, el cual, por ser inédito, no tiene lugar dentro de serie alguna, razón por la que a la acción le es inherente su carácter novedoso, irrepetible e irreversible.

La acción es, respecto a la labor y al trabajo, la única actividad posible de darse entre los hombres, sin la intermediación de cosas u objetos, como resultado de la pluralidad, la cual es, a su vez, condición de la vida política de los hombres. La acción posibilita la aparición de los hombres frente a los demás, develando quiénes son a partir de la misma:

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia (Arendt, 1993, p. 203).

La acción revela la identidad del quién, pues introduce el giro en torno a la pregunta por el qué de la acción, frente al quién de la identidad de su autor. En tanto se remite a los otros, la

pregunta por el quién, al expresarse mediante palabras, se convierte en una identidad de la que hablamos y hablan los otros. Es así como se puede entender por qué a la categoría *praxis*, la autora pone como complemento *lexis*, pues cuando la historia es contada manifiesta el sujeto de la acción, aquel que posee una identidad que puede ser narrada en tanto se refiere a una categoría práctica. De acuerdo con Ricoeur,

Responder a la pregunta “¿quién?”, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa (Ricoeur, 1996, p. 997).

Si se ha sostenido previamente que es la esfera pública el lugar de aparición de los hombres, es porque allí la acción es narrada. En tanto la acción es pública, en dicha esfera se patentiza y nombra eso del actuar, aquello que hace que de manera conjunta se actúe, pero que, a la vez, de manera singular se manifieste en eso que diferencia a los hombres y los hace únicos entre ellos: su discurso y lo que cada uno devela de sí a partir del mismo.

Para Arendt la acción permite la aparición fenomenológica de los hombres entre sí; su concepción, la cual está dada entre subjetividades, es el resultado de una narración que trasciende la existencia ontológica o metafísica de la categoría *Mensch* hombre. El mundo intersubjetivo permite la emergencia de los hombres entre ellos mismos, para narrar su historia, su lucha y transformación fácticas.

La acción comporta en sí un carácter narrativo e histórico; una vez comienza la acción, esta se soporta en una historia, la cual en tanto es presenciada por otros, es contada por ellos. Simultáneamente adquiere su carácter histórico: la acción apunta más que al comienzo de algo, al

inicio de la historia de su agente, aquel que develando a los otros quién es, se convierte sin saberlo en el autor de una historia. Y no puede saberlo, pues lo que se dice de su historia es narrado por aquellos que lo acompañaron en su acción; en esa medida no es su propietario, su lugar no es más que el de un héroe anónimo: “Dicho con otras palabras, las historias, resultado de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor” (Arendt, 1993, p. 208).

Su característica histórica, la cual se ha nombrado anteriormente como transhistórica, lo es en tanto lo que se cuenta de lo que ha acontecido, adquiere en la narración la petrificación en el tiempo de lo sucedido, a la manera de las gestas y hazañas de los antiguos héroes griegos y lo que de ellos se ha transmitido discursivamente generación tras generación.

De esta manera, la cualidad temporal, fijada en el tiempo por la narración, es a la vez un movimiento dialéctico que oscila entre el presente y el pasado. Es presente en tanto la acción se da entre-los-hombres, *hic et nunc*, en un instante, superándose y actualizándose en el presente continuo de su aparecer en el mundo, pero es a la vez pasado porque solo a través de lo que los hombres narran de la misma es posible patentizar la facultad de la memoria. El valor de la acción puede solo ser juzgado tanto en la esfera privada como en la pública una vez ha terminado, dando lugar a la fugacidad y fragilidad del tiempo presente, pero posibilitando a la vez su perpetuación mediante su narración e inscripción en la memoria.

El concepto de natalidad, central en la teoría arendtiana, hace referencia a la posibilidad inherente del hombre de entablar tramas humanas en sus relaciones con los demás, y más exactamente cuando se narra lo que estos encuentran y ven en ellas. La natalidad, entendida como las acciones que se dan a cabo en medio de la pluralidad de los hombres, las cuales transforman y

cambian su mundo, es la que le brinda su verdadera existencia; es la posibilidad de nacer una vez llegados al mundo que los antecede y de vivir, más allá del simple cumplimiento inexorable de lo biológico, del ver pasar la vida frente a los ojos y en cambio hacer un alto en la existencia con un nuevo comenzar. Es la única vía digna de los hombres para construir el mundo que los ha acogido al nacer, de crearlo, descubrirlo e inventarlo genuinamente con nuevas posibilidades de habitar y existir en su mundo. Es por esto que:

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces 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 (Arendt, 1993, p. 202).

La posibilidad de un segundo nacimiento, de comenzar algo que si bien no es tangible es tan poderoso que puede intervenir y modificar la vida de los hombres, implica la vida misma de su agente. El agente, que también es paciente en el sentido de su etimología, padece y es receptáculo de los efectos de su acción en su cuerpo, vivida a través de sus sentidos; de ahí que la acción se revele para los otros en la relación entre otros hombres.

Pone en entre dicho la vida y se relaciona íntimamente con esta, pues de un lado el lapso entre la natalidad y la muerte, con la acción instaura un punto de referencia respecto a los intereses por las cosas del mundo, las cuales al ser compartidas por los hombres tienen un carácter objetivo. El interés común entre-los-hombres se hace tangible con el giro introducido por la acción; así la acción misma, por paradójico que sea, es intangible, aunque no por esto deja de ser real y concreta.

De otro lado, en tanto de la acción los hombres solo tienen conocimiento hasta que se ha consumado, así mismo aquellos grandes hombres que han puesto cosas e intereses nuevos en el mundo, mueren casi siempre sin saber de su grandeza; de ahí que sus grandes acciones tengan la posibilidad de transmitirse a futuro, gracias al discurso, sin la necesidad de su presencia.

A la natalidad se apareja la pluralidad, condición de los hombres para aparecer entre estos garantizando mediante su discurso lo singular de suyo. La acción, al igual que el discurso, son con el otro. “La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar” (Arendt, 1993, p. 211). Una de las condiciones que posibilitan lo político de los hombres es su pluralidad; los hombres son *per se* individuos -sin estatuto político, como ya se mencionó en Arendt- los cuales una vez comparten o encuentran intereses comunes a partir de su acción y del discurso que hacen de esta, ponen de manifiesto su singularidad entre los demás, actuando y hablando para otros.

Es por esto que, para la pensadora, la acción entendida como posibilidad de un nuevo comienzo [*Anfang*], de una segunda natalidad, implica la naturaleza del milagro. Para acercarse a dicha naturaleza, sin quedarse en la definición religiosa que de inmediato asalta, es menester ahondar en el término partiendo de una cita que brinda algunas luces sobre su particular tratamiento y acepción del mismo:

“El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (Arendt, 1993, p. 202). Si lo propio y específico de lo humano es la acción y tras ella el discurso, es gracias a que cada vez que los hombres actúan tienen frente a sí la posibilidad de comenzar una nueva cadena, la cual solo pueden juzgar y acceder a su conocimiento una vez se ha realizado. Si con Kant (2003)

se ha traído a colación la espontaneidad, es para dar cuenta de cuán inesperado e incalculable es el resultado de la acción.

Según la lectura propuesta por la pensadora, la existencia de la Tierra, al igual que la de los hombres que habitan en ella, constituye a la entrada un milagro, pues las probabilidades de supervivencia de la vida orgánica son mínimas respecto a sus condiciones biológicas y a las pruebas que debe superar para persistir en la vida. Es entonces a partir de esta apreciación no sacralizada, sino más bien organicista y biologicista, que la vida de la Tierra y de los hombres es un milagro. Catalogados desde su perspectiva como facultados de milagros, los hombres son para la autora taumaturgos hacedores de milagros con cada nuevo comienzo que emprenden. Los hombres, en tanto no son meramente seres naturales, son los únicos capaces de llevar a cabo el artificio humano, entendido como una simbiosis entre lo inédito y el milagro.

Razón por la cual los hombres pueden intervenir en los asuntos humanos con el don del milagro; probabilidad infinita de iniciar lo inesperado. Es por esto que:

A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena (Arendt, 1997, p. 65).

En el *thaumazein*, admirarse, maravillarse, se gesta el milagro al tener la capacidad de concretar una trama que soporta los intereses humanos y que introduce con su realización la posibilidad de una radical novedad, de trascendencia espacio temporal que inscribe en la memoria la perplejidad y el asombro, propios de lo que no había acaecido nunca antes entre estos.

Frente a los alcances y motivos que implica la acción, se han de sostener múltiples argumentos. Respecto a sus alcances podría decirse que la acción es, por su naturaleza, única, impredecible y no tiene retroceso alguno. Es única en tanto es el resultado de la amalgama de las intenciones y transformaciones logradas de manera específica, fáctica y concreta en el mundo, por intereses que son compartidos entre diversos hombres. Según el intercambio dado entre dichas subjetividades, es decir, entre múltiples y distintos hombres, cada acción toma un rumbo auténtico y deviene en un destino inédito.

De ahí su carácter impredecible: si bien cada hombre con su acción puede tener o no conocimiento de lo que con ella comienza, este, por más que quiera no puede garantizar el dominio sobre su alcance y consecuencias últimas. Cada acción emprendida por los hombres está mediada por la afección; aquellos que son partícipes de esta son agentes de historias puntuales, de las cuales pueden dar cuenta mediante su rememoración y recreación a través del discurso.

En tales historias se devela su acción y el lugar que los demás tienen en la misma, de manera que la actividad o pasividad asumida por estos, la cual conlleva su relación, está mediada por la afectación producida por los resultados de lo que se ha emprendido. En tanto el resultado de la acción es el conjunto de las afectaciones de pluralidades que comparten una acción y lo que de ella se narra, su resultado, por tratarse de la subjetividad humana, nunca tiene un punto de llegada o final predeterminado. Por el contrario, la acción involucra lo novedoso, inédito e incalculado, propio de los asuntos humanos.

Empero, para que en los hombres surja la acción, esta debe estar medida tanto por su decisión como por su voluntad. Dicha decisión implica la vida misma, la posibilidad de que cuando los hombres actúan puedan perderse a sí mismos en su acción, despojándose incluso de su

vida, haciendo de la misma una obra de arte que se inmortaliza en la memoria e historia de los hombres en el acto mismo; desprendimiento que ubica simultáneamente en el horizonte el resorte de la política: la decisión de acceder a la libertad como resultado de su acción.

De acuerdo con Arendt: “Solo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande” (Arendt, 1997, p. 73).

La decisión se lía a la voluntad toda vez que para la autora los hombres han nacido para actuar, antes que, para pensar, razonar. Si la sociedad les constriñe a los hombres la posibilidad de actuar en la esfera pública, no puede nunca cohibir la posibilidad de que hablen, actúen, compartan y reflexionen entre ellos.

Ahora bien, hasta aquí se ha expuesto el *quid* de la acción, entonces resta decir de esta lo que no es. Desde la concepción arendtiana, la vida humana cobra su valor gracias a la pluralidad del estar entre-los-hombres, de poder entablar relaciones que dadas al interior de las tramas humanas permiten el reconocimiento de las hazañas de vivos y muertos, entre otros que dan cuenta de las mismas cuando las narran. No obstante, el pensamiento entendido como una actividad intrínseca del hombre y el cual ha sido exaltado y privilegiado por otros sistemas filosóficos, tendrá en su constructo teórico otro valor.

Es así como la filósofa arremete contra años de tradición filosófica occidental para desplazar el pensamiento y con él la razón a un segundo plano, y poner como pivote de su sistema político la acción. En su tratamiento, el pensamiento, contrario a lo que muchos filósofos han sostenido, no puede ser entendido, ni siquiera equivalente, a la acción. De acuerdo con su tratamiento,

Todos los filósofos modernos tienen, en alguna parte de su obra, una frase algo apologética que reza como sigue: “Pensar es también actuar”. ¡Oh, no, no lo es! Y afirmar tal cosa tiene algo de deshonesto. Quiero decir, enfrentémonos a los hechos: ¡no es lo mismo! Al contrario, para pensar debo mantenerme alejada de la participación y del compromiso (Arendt, 1995, p. 141).

El apartado que la pensadora dedica a la actividad del pensar, tendrá que ver con la comprensión, la cual define como distinta del conocimiento científico y como una actividad interminable, pues guarda siempre en sus cimientos la esperanza de lograr una armonía entre los hombres y el mundo que habitan, de su reconciliación con él. Esta será llevada en un segundo momento al ámbito de la comprensión política, de los asuntos políticos e históricos.

La comprensión, actividad que comienza en la vida misma y termina con la muerte, es la otra cara de la acción. En tanto es transversal a la vida de los hombres y por esto les permite adoptar otra posición en el mundo, tras llevarse a cabo, no puede predecir resultados definitivos; se trata de una entre otras posibilidades para conocer el *quién* protagonista de una historia que se revela en el mundo de los hombres, la cual alcanza dimensiones históricas y políticas.

En su constructo teórico el pensamiento, en tanto abstracción, se ocupa de objetos que están por fuera de nuestros sentidos, y si la acción es práctica, el pensamiento solo puede ser objeto del entendimiento político; de aquello que se hace en el mundo de los hombres. Para esto, se apoyará en la definición kantiana de juicio, la cual articulada con la acción política puede entenderse como la capacidad humana de ponerse en el lugar del otro.

“Juzgar requiere hacer el esfuerzo por comprender a aquellos con los que no solo no compartimos sus puntos de vista, sino que además pueden llegar a sernos poco gratos” (Arendt, 2003, p. 176).

Arendt, quien a diferencia de Kant no distingue entre el juicio y la facultad de juzgar, sostendrá la relación pensamiento, juicio y política a partir del hecho de que los hombres pueden y deben ocuparse y preocuparse por los otros y por su mundo, lo cual es posible solo a partir de su aparición en lo público. Juicio y pensamiento, actividades a las cuales se les suma la voluntad, son actividades mentales autónomas, pues todas se rigen a partir de leyes que están sujetas a cada una de ellas, mientras que la acción está por fuera de la beligerancia del intelecto y la voluntad, aunque es claro que para llegar a su fin sea menester contar con la intervención de las mismas.

El juicio resulta de la comparación del pensamiento con otras formas de pensamiento que giran en torno a lo mismo, tomando en cuenta las representaciones y reflexiones propias para llevarlas hasta el lugar de las demás, aunque el pensamiento propio está allende a los prejuicios y juicios de la historia. En este sentido, el *sensus communis* o sentido común es común a todos; en tanto reflexión común da consistencia a la comunidad.

Con base en lo anterior, la autora propone una modalidad de pensamiento propio a la política, la cual denomina pensamiento representativo:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo

intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy (Arendt, 1996, p. 254).

El pensamiento, que para Arendt trasciende una mera función cognitiva, adquiere con su formulación de pensamiento representativo una dimensión evocadora, en la cual los hombres, en su singularidad, tienen el poder de traer a colación a su mente a todos aquellos que no están presentes. Es la capacidad única de los hombres para pensar por los otros, de ponerse en circunstancias ajenas a la propia y reflexionar a partir de ese lugar, de convertirse en ciudadanos del mundo.

En síntesis, en su concepción del pensamiento, dicha facultad les permite a los hombres el acercamiento a la comprensión, y con esta al pensamiento político, a la capacidad de ocupar de manera provisional y momentánea el lugar que ocupa el otro, para construir a partir de allí un punto común en medio de la pluralidad propia de los hombres. Esto es lo que la teórica llama comprensión, y más precisamente es la comprensión puesta en el escenario político, el cual en su apreciación es motor de las relaciones humanas.

Suele creerse de manera errada que movimiento y acción son idénticos entre sí, no obstante, entre ambos términos caben diferencias sustanciales. Para acercarse a las sutiles diferencias entre uno y otro, se trae a colación de nuevo al estagirita. El movimiento, entendido desde la concepción aristotélica como *kinêsis* y *metabolé*, se da tanto en potencia como en la actualidad de las cosas y es por eso infinito e indefinido. En su doble concepción, el movimiento corresponde a la interioridad de aquello de lo que depende toda acción, desplazamiento y acto en la realidad. *Kinêsis* combina tanto actualidad como potencia en sí misma.

El movimiento, el cual causa sin ser causado, y que en su realización en el mundo se repotencia sin agotarse, es lo que Aristóteles nombra *metabolé* de la potencia misma.

Movimiento que en su furor e ímpetu se realiza haciendo posible toda la *kínêsis* humanamente pensable.

Ahora bien, esa *metabolé* que caracteriza toda la potencia, hace parte de las ciencias prácticas, y exige una suerte de realización del pensamiento a través del cálculo que garantiza la realización de la acción política. De ahí que todo acto, acción y movimiento político implique la presencia de la *metabolé* por vía de la participación que produce y da como resultado una política que incluye lo plural, lejana de los pocos que suelen gobernar sin más soporte que el desplazamiento, la acción, la *kínêsis*, abandonada del reposo activo del cálculo que realiza la *polis*.

Para finalizar este acercamiento en torno a la acción, a manera de síntesis Arendt, manifiesta:

La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo nuevo. *Initium ut esser homo creatus est*; “para que hubiera comienzo fue creado el hombre”, dijo Agustín. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra (Arendt, 1995, p. 107).

2.5 De la *lexis* y su lugar en la política

Se había sostenido con Ricoeur que la identidad es narrativa, afirmación que el filósofo hace a partir de su lectura de la obra arendtiana. Para acercar el estudio a la comprensión de dicha

premisa, es necesario comenzar por el tránsito del qué al quién. El quién, tomado como el sujeto de la acción –aún en términos gramaticales- es aquel de quien se dice algo, en el sentido de la lógica aristotélica. Este quién es el sujeto, el asunto en su significado etimológico, el cual está de manera implícita en lo que hace y dice. El qué supone decir de esa acción lo que la constituye, conservando a su agente en el anonimato, es decir, manteniendo al margen la pregunta por su identidad.

Hablar de ese sujeto, supone en Arendt un desconocimiento de sí, problema que la pensadora abordará al afirmar que este solo puede conocerse mediante sus propios relatos. No obstante, se ha sostenido anteriormente que los relatos de esas acciones no son llevados a cabo por el propio agente de la acción, sino por su espectador, su narrador o historiador. De ahí que se haya sostenido además que aquel que lleva a cabo una acción es su autor aún sin saberlo, a expensas de sí mismo.

Para poder acceder al conocimiento del quién del sujeto de la acción, teniendo en cuenta el previo anuncio, se debe tomar la pendiente narrativa. Si se asevera siguiendo a Arendt que los relatos son contruidos por aquel que narra lo que se hace visible en la esfera pública, es porque la narración constituye el resultado de la acción, la misma de la cual su agente, si llegase a tener conocimiento de esta, hace *a posteriori*.

El valor de la acción, y con ella la identidad, la autoría de su agente, le pertenecen a quien desde afuera la constata, la narra. El sujeto se identifica en el relato de esa narración, una vez al igual que con su acción, ya han sido llevadas a cabo. Siguiendo a Arendt: “Se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo tiempo, de la auto exhibición y de la permanencia

del acto de contar: la narración identificaría el sujeto mediante el relato de las propias acciones” (Arendt, 1997, p. 23).

La acción y la palabra se encuentran íntimamente ligadas en tanto a cada acción humana le corresponde, le es inherente en su estructura responder a la pregunta por la identidad de ese agente de la acción; ese acto que inaugura la posibilidad de un nuevo nacimiento y con él un nuevo comenzar, da respuesta de manera tácita a la pregunta por el *quién* autor de esa acción.

A diferencia de la obra de arte, la cual se imprime en la memoria del espectador aún sin conocer la identidad del artista, sin saber quién hay tras esa creación y sin que esto implique que carezca de significado o interpretación alguna, con la acción es necesario conocer el *quién* que se devela a partir de ella, pues una acción sin identidad, sin el nombre de quién la efectúa, carece de todo significado.

La manifestación de “quién es alguien” se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos solo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer (Arendt, 1995, p. 104).

Acción y palabra constituyen una diada inseparable, bisagra que se soporta la una en la otra respectivamente; la palabra constituye el reflejo y la manifestación de la acción humana, visible y audible por los hombres en el mundo de sus intereses. Si la pensadora ha sostenido que no hay acción posible lejos de los hombres, en aislamiento, tampoco es posible concebir la acción sin el testimonio de su palabra, sin la narración de una historia que respalda y da cuenta de esa acción.

La palabra a la cual aquí nos referimos es sin duda a la palabra de la acción. Para comprender la especificidad de dicha palabra, sus características, hemos de definirla y articularla con el problema de la identidad, el cual ya se ha advertido previamente.

No hay acción silenciosa, lo que quiere decir que toda acción está acompañada de palabra, pues volviendo a su definición la acción no puede ser muda, pero más allá de esto quiere decir que en tanto la acción es la única posibilidad auténtica y genuina del obrar humano, esto implica que la acción tiene un carácter personal. Es decir, a la acción se liga inextricablemente la identidad, el quién, el yo de ese agente.

La acción revela la imagen de ese agente en el mundo de los hombres, el mundo de los sentidos, y quien actúa pone en ella su *Ser*. Ese *Ser*, que es su yo, se manifiesta mediante la palabra, pues la acción en tanto tiene un agente tiene también un autor que es un quién, identidad que ligada al quién revela su significado. Esa revelación es para los otros, para quienes como espectadores narran lo que se dice de esa acción, pues la identidad de ese yo, de ese quién es un misterio para el propio agente.

Lo que se dice, lo que es narrado por otros sobre ese agente y su acción, es posible solo una vez ya se ha dado, es decir, lo que se narra se dice acerca de una acción que ya fue dada en el pasado; por eso implica una condición histórica. Se sostuvo que la acción es trashistórica y atemporal, lo que significa que cuando una acción acaece en el mundo de los hombres introduciendo algo novedoso en él, deviene acontecimiento.

El acontecimiento, en tanto no tiene precedente alguno en la historia de los hombres, pone luces sobre su pasado y su futuro, marcando un antes y un después, y allí aparece la historia que

puede ser narrada en tanto tiene un comienzo y múltiples posibilidades de final, las mismas que le brinda la narración de su relato.

El carácter pretérito de la acción y de lo que de ella puede decirse a futuro, conlleva un problema en tanto implica una relación de extremos que se expresan en el tiempo. Este problema es resuelto por la pensadora al ponerlo en términos de perspectiva, introduciendo la responsabilidad personal y el carácter narrativo que le es propio a la acción.

Lo anterior se articula con lo incognoscible de la acción; el agente no sabe de los alcances y consecuencias de su acción, pero no por ello lo exime de la responsabilidad de sus efectos. En esta medida, los hombres son responsables tanto de lo que hacen como de lo que omiten, del no actuar; es su responsabilidad con el mundo enfrentar las consecuencias de sus actos. En este punto se proyecta e instala en el futuro. Hay un tránsito del pasado al futuro en tanto la responsabilidad es con las generaciones futuras, en el ámbito político, cultural e incluso natural.

Como se ve, la responsabilidad para con el otro implica una relación ética, que surge de lo que la autora llamó *amor mundi*, amor por el mundo. De la misma preocupación por el cuidado de los otros, nace de un lado una ética del presente que se efectúa en el futuro, y de otro la posibilidad de resarcir, de enmendar los efectos infortunados de la acción con la correspondiente palabra que acompaña ambas acciones.

Se hace referencia implícita al poder que engendran en términos discursivos, la promesa y el perdón respectivamente, entendidas -entre otras- como facultades presentes únicamente en la esfera de los asuntos de los hombres y que caracterizan al sujeto de la acción, y de las cuales solo tenemos noticia vía su manifestación por la palabra.

CAPÍTULO 3 METODOLOGÍA

La investigación cualitativa surge como el resultado de una antigua querrela entre los métodos de investigación, en la cual de alguna manera siempre se han privilegiado las metodologías asociadas a las llamadas ciencias naturales, las mismas que amparadas en el positivismo y la investigación empírica, han ejercido una supremacía ante los métodos empleados en las ciencias morales, sociales y humanas.

Como resultado de tal confrontación, las ciencias del espíritu, en las que se agrupan los intereses por las realidades sociales y la subjetividad humana, surgen como una respuesta ante el rechazo que las ciencias exactas han tenido del hombre y su contexto, para establecer sus propios criterios de clasificación, enunciación, comparación e interpretación allende a los suyos, buscando adquirir su estatus de cientificidad al margen de los presupuestos epistemológicos cuantitativos.

La distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu se hacía imperativa, pues ambas tienen objetos epistemológicos de naturalezas distintas entre sí; de un lado las ciencias exactas o naturales, parten de la observación de un objeto concreto del mundo material y su explicación se da en términos causales, mientras que del lado de las ciencias del hombre, su interés estriba en la comprensión e interpretación del sujeto, su realidad y su experiencia, todo lo anterior mediado por el lenguaje. De ahí que sus métodos no sean predictivos y correspondan más precisamente a variables o categorías holísticas o teleológicas, en las que los sentidos y significados que le brindan los sujetos son parte fundamental de las mismas.

Es así como la preocupación de las ciencias sociales por comprender la historicidad de la existencia humana y a través de esta llegar a su conocimiento, encuentra en la interpretación, y

con ella mediante la hermenéutica, el método para acercarse a la comprensión de lo humano y sus relaciones con lo social. En tanto somos seres hablantes, existe en tal condición un nexo íntimo indestructible entre la experiencia, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) y aquello de lo que de este se narra, buscando darles sentido a los acontecimientos ya pasados y revivirlos mediante lo narrado para hacerlos perdurables tanto en la memoria como en el tiempo.

Pensadores como Droysen y Dilthey, precursores de la hermenéutica científico espiritual a finales del siglo XIX, encaminaron todos sus esfuerzos -a manera contestataria frente al imperante método científico positivista- para proponer un método que les permitiese a las ciencias del espíritu tener su propio modelo de conocimiento científico: el de la hermenéutica y todos aquellos métodos comprensivos que de ella se siguen.

Ahora bien, para Gadamer, quien a diferencia de Dilthey sostenía que la interpretación se relaciona además con el contexto en la cual se da:

(...) la vida misma, esta temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica. Es así como la vida misma constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu (Gadamer, 1984, p. 286).

La autointerpretación y autoreflexión, inherentes y posibles solo en lo humano, son las que permiten privilegiar un trozo de experiencia vivida para brindarle un sentido, tal como se hace con un texto escrito, de acuerdo con la proposición ricoeuriana. De ahí que la experiencia o el acontecimiento privilegiado por el sujeto, constituya en su experiencia de vida parte fundamental de la misma, en tanto puede resignificar de manera decisiva toda su historia, pues

tiene la posibilidad de relacionar el pasado con el presente y determinar de manera alguna el futuro del mismo. Es así como la vida misma constituye el insumo de las ciencias del espíritu.

Dicho, en otros términos, en tanto el apéndice de la comprensión es la interpretación (*deutung*), el discurso y su fijación en el tiempo que es lo escrito, es la vía que permite arribar a la interpretación de la narración de la acción del hombre, insumo hermenéutico de la investigación propuesta; discurso que presentificado y patentizado a la manera de un texto escrito, permitirá comprender mediante el discurso del sujeto de la acción, *quién* es.

Hablando en términos ricoeurianos, el recurso a lo escrito supone una sustitución en la cual el lugar del habla, pasa a ser subsidiaria del texto. El discurso y su vaciamiento en el texto, remite a una reproducción (*Nachbildung*) de la experiencia vivida por el sujeto y de la cual da cuenta mediante el decir. El discurso es una estructura lingüística que está necesariamente remitida al otro, en el caso de los actos de discurso, tal como es concebida por el autor, ocurren cosas cuando un sujeto habla, de ahí que sea entendido como acontecimiento (Ricoeur, 2001).

De esta manera, la teoría del texto apunta a una perspectiva semiológica que avanza hasta una perspectiva pragmática del mismo, no sin dejar de lado el lugar del relato, posterior puente entre la acción y la narración que de esta se hace. De dicha teoría se toma el fundamento que permitirá revelar la identidad de ese sujeto de la acción, en tanto un discurso es entendido como una seguidilla o cadena de palabras, fijas en lo temporal –como su carácter- y por lo mismo prestas a ser interpretadas por el otro.

En tanto la interpretación hace una conexión entre los símbolos que habitan a uno y otro sujeto, se hace menester su petrificación mediante lo escrito, pues con esto busca borrar la brecha que existe entre el sujeto que habla y lo que ha dicho, para dar así cuenta en esta continuidad de

su realidad. La labor de la interpretación en términos hermenéuticos, aboga por aquello de lo que habla el texto, esto es, por la *cosa del texto*, entendida como el mundo que se abre ante los seres humanos dotados de lenguaje, a partir de la conjunción entre signos que comparten un uso común, pero no su sentido y con ello su significado.

Esta es la razón por la que el discurso que da cuenta del sujeto de acción, se interpreta a la manera de un texto y se extrae de él, vía interpretación, el sentido y significado de su identidad y de la relación que mediante su discurso establece con el otro en tanto se trata de un sujeto ético.

Para acercar aún más al asunto del cual trata esta narración, veamos qué entiende Ricoeur por discurso:

Digo el discurso y no simplemente el *habla*, manifestación fugaz de la lengua. Pues el discurso reclama ese proceso cada vez más complicado de exteriorización respecto de sí mismo, que comienza por la separación entre lo dicho y el decir, se continúa con la inscripción en la letra y acaba en las codificaciones complejas de las obras discursivas, entre otras, la del relato (Ricoeur, 2001, p. 154).

La amalgama entre la teoría del texto y la teoría de la acción, solo es posible en tanto desde la perspectiva del filósofo, el texto es paradigma de la distanciamiento de la acción humana, y la acción es inherente a la noción de texto. En tanto la acción humana puede ser leída como un texto y su exteriorización es la fijación en la escritura, dicha exteriorización hace las veces de un imperativo, toda vez que no hay acción sin otro, coincidiendo con Arendt en este punto. La acción y el discurso están dirigidos pues, de forma simultánea, al otro; por lo mismo una vez aparecen, no le pertenecen más a su agente, remite irrevocablemente a la ineludible presencia del otro.

De otro lado, respecto a la relación que establece Ricoeur con la historia, en términos regresivos al texto y la acción, la lectura hecha de los mismos está trazada y determinada por el paso del tiempo, esto es, no corresponde solo a la inmediatez de la interpretación; de ahí la característica de estatismo del movimiento temporal petrificado en la escritura. Esta es la razón por la que los posibles lectores de la acción, compeliada en el texto, no pertenezcan al presente, son pertenecientes a la historia misma.

Si con su propuesta interpretativa Ricoeur intenta menguar la brecha que para Dilthey existe entre la explicación (*Erklärung*) inherente al naturalista y la interpretación (*deutung*) propia del historiador, su intento concibe dos caras del mismo problema epistemológico, antes que un par excluyente entre sí, es una relación complementaria, posible gracias a la comprensión (*Verstehen*) y al lugar que el texto ocupa allí. En los hombres convergen razones para su actuar; las causas se pueden explicar, pero también los motivos y razones se pueden comprender. De ahí que para Ricoeur en los hombres habiten la causalidad y la motivación simultáneamente, o la explicación y la comprensión respectivamente. Así pues, la interpretación será entendida en este contexto como un apéndice particular de la comprensión.

Ahora bien, en su planteamiento, “la comprensión es ese traslado hacia el interior de un psiquismo ajeno” (Ricoeur, 2001, p. 132), definición con la cual nos acercamos más a la teoría del texto. El psiquismo del otro está estructurado por signos, por lo cual su comprensión apunta a una objetividad. Los signos de los cuales nos habla el filósofo son los mismos con los cuales se escriben los textos, así como también son los signos que, plasmados en una narración que tiene la misma configuración de un texto, nos traduce y revela de manera objetiva ese psiquismo otro, abriéndonos las puertas de su comprensión.

Esos signos, que son los signos que componen la obra de arte, los monumentos y los textos, son signos sensibles de los cuales no resta más que comprender mediante el modelo epistemológico del lenguaje mismo, en tanto el tránsito de la oposición inicial entre la naturaleza y el Espíritu, se dirime al interior del campo de los signos. Allí “la interpretación persigue un sí mismo y un otro planteados en términos psicológicos; la interpretación apunta siempre a una reproducción, a una *Nachbildung* de las experiencias vividas” (Ricoeur, 2001, p. 134), las que, en el caso de los asuntos humanos, solo pueden ser revividas mediante el relato y el alcance de la memoria del sujeto de la acción.

En síntesis, “en esta pareja comprender/interpretar, la comprensión proporciona el fundamento, el conocimiento mediante signos del psiquismo ajeno, y la interpretación aporta el grado de objetivación, gracias a la fijación y la conservación que la escritura confiere a los signos” (Ricoeur, 2001, p. 133). Esto es, la comprensión posibilita la apertura al mundo del psiquismo del otro, mientras la interpretación hace las veces de la brújula que orientará en el navegar por ese psiquismo inconmensurable, que acerca a aguas desconocidas por medio de la barca del lenguaje.

3.1 La Hermenéutica

**“Todo lo que hay que presuponer
en la hermenéutica es únicamente lenguaje”.**

Friedrich Schleiermacher.

La hermenéutica, entendida como la comprensión y la interpretación de lo que se comprende, es una metodología que, de acuerdo con Gadamer, (1984) no se restringe solo al método de investigación de las ciencias del espíritu. Desde la tradición griega hasta el siglo XVIII, fue considerada como una herramienta para la interpretación de textos literarios y

filosóficos, pero sumándose a la exégesis y la hermenéutica teológica, arribó al ámbito jurídico, histórico, filológico y estético, saberes que, en suma, agrupan las experiencias históricas, lingüísticas y estéticas, experiencias hermenéuticas que, del mundo, tienen los hombres.

La hermenéutica, en su etimología griega *hermeneuein*, significa interpretación, la misma que en sus inicios centró su interés en la interpretación de la Biblia y demás textos sagrados -arte conocido como exégesis- deviene interpretación filosófica con los planteamientos de Schleiermacher, quien la concibe como la doctrina de la comprensión. Busca mediante una construcción gramatical y lingüística, aprehender el sentido de un texto –su comprensión- incluso mejor que su propio autor; se trata de un texto toda vez que la historia, la memoria, las instituciones, la vida misma, son susceptibles de ser plasmadas en uno y con este, instaurar su fijación temporal y posibilidad de acceder a una mirada retrospectiva.

Según la propuesta gadameriana, la hermenéutica puede definirse como un método que busca extraer la verdad de los asuntos humanos y con ellos, de su legitimación; es un arte, antes que un procedimiento mecánico, el cual busca definir un tipo de saber y verdad que están allende al conocimiento científico, tal como se concibe en la definición de ciencia moderna, que opta por la primacía universal de un método científico. De esta manera, la hermenéutica queda en desventaja si se le mide con el rasero de las ciencias naturales, pues la esencia de su objeto nunca podrá ser aprehendido bajo esta forma de investigación inductiva y predictiva, de ahí que el conocimiento histórico reclama la necesidad de un método propio.

Se trata pues de una defensa epistemológica de la corriente filosófica de la hermenéutica, en la cual la subjetividad se postula como objeto de conocimiento de las ciencias del espíritu. “Lo que se trata de comprender aquí no es precisamente un pensamiento objetivo común sino un

pensamiento individual que es por su esencia combinación libre, expresión, libre exteriorización de una esencia individual” (Gadamer, 1984, p. 242).

El filósofo, quien se aleja de los planteamientos teóricos del romanticismo alemán de Dilthey y Schleiermacher en torno a la hermenéutica, en los cuales comprender e interpretar son equivalentes, propondrá que es el lenguaje el vehículo a través del cual se arriba a la comprensión, y con ella a su interpretación, así como también que no todos los objetos de la historia (como los monumentos) son comprensibles, sino interpretables, mientras que en contraposición, para Ricoeur “La interpretación es así el arte de comprender aplicado a tales manifestaciones, a tales testimonios, a tales monumentos, cuyo carácter distintivo es la escritura” (Ricoeur, 2001, p. 132).

Por su parte, Gadamer planteará un intento que busca unificar la ciencia y su progreso, de la mano de la experiencia humana y su puesta en un lenguaje común, en un intento por conservar la subjetividad humana que aspira sin posibilidad de contradicción alguna a alcanzar cierta objetividad. Es de esta manera que “*La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo*, y está siempre determinada en parte por este [...] El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él” (Gadamer, 1984, p. 335).

De ahí que la experiencia del hombre, de la cual se tiene noticia por su lenguaje, sea siempre una experiencia abierta, que solo podría establecerse de alguna manera cuando en el intercambio con el otro se concretan acuerdos, y con ellos la necesidad de comprenderlos, intentando siempre como requisito fundamental de este arte el conservar la distancia

hermenéutica, lo cual se traduce en dejar decir al texto, sin caer en la *doxa* opinión y en los obstáculos de los prejuicios ilegítimos, pues la ciencia prescinde por completo de estos.

La hermenéutica, en tanto apunta a la comprensión del otro, a acercarse a la individualidad del autor de una historia y a llegar a un acuerdo con él, conlleva en su interior una dimensión solidaria: pretende establecer a través de la comunicación, un puente que conecte dos partes con un todo, las cuales son dos subjetividades inmersas en la unidad del lenguaje. Y dicha solidaridad es el resorte de una ética en la cual se toma por objeto el carácter móvil y frágil de la existencia humana, que puede ser narrada y puesta en común vía el lenguaje.

La hermenéutica toma de la retórica, del arte de hablar como regla fundamental de su proceder, el comprender el todo pasando por lo individual, buscando mediante lo individual llegar al todo. Así, la hermenéutica moderna ha puesto a su servicio el conocimiento retórico clásico, al proponer el tránsito del hablar al comprender, para establecer lo que denomina el “círculo hermenéutico”, concepto retomado de Schleiermacher, el cual definiremos como una relación circular que se establece entre las partes del lenguaje y el todo que compone la comprensión, acción que implica el movimiento de lo subjetivo a lo histórico, a la tradición que le antecede.

De acuerdo con la perspectiva ricoeuriana, basada en los planteamientos de Schleiermacher, hay dos formas de interpretación. La primera es una interpretación objetiva, pues apunta a los rasgos lingüísticos que diferencian y caracterizan entre otros, al autor del texto, pero con esto es también una interpretación negativa, pues al mismo tiempo presenta y delimita la comprensión en relación a ese autor. La segunda es una interpretación técnica, porque conlleva el proyecto de una tecnología, de una *Kunstlehre*. En esta última se cumple propiamente el proyecto hermenéutico:

Se trata de llegar a la subjetividad de quien habla, mientras la lengua queda olvidada. El lenguaje se convierte aquí en el órgano que se pone al servicio de la individualidad. Esta interpretación se denomina *positiva*, porque llega al acto de pensamiento que produce el discurso (Ricoeur, 2001, p. 75).

Esta segunda forma de hermenéutica implica elementos tanto técnicos como discursivos, en los que el lenguaje es pivote y resorte de la técnica que busca asir la subjetividad del autor de la obra y elevarla, a través de la interpretación, a un sentido y significado objetivos.

Si bien es cierto que en la hermenéutica no existe un conjunto de reglas predeterminadas a seguir para acceder a la comprensión del texto, se ha sostenido que hay una relación intrínseca entre la parte y el todo, que el sentido de todas y cada una de las palabras que conforman el texto deben ser cuestionadas en su singularidad mediante preguntas como: ¿qué quiere decir esta palabra en este contexto específico?, ¿cuál es su sentido y significado?, y también ¿por qué el autor utiliza esta y no otra?, y que la hermenéutica aspira a cierta objetividad partiendo de la subjetividad inherente al lenguaje; con lo anterior hemos de sostener también el intento de objetividad al que aspira mediante la formulación del círculo hermenéutico.

Con el círculo hermenéutico, las ciencias del espíritu establecen su criterio para alcanzar una forma de objetividad que como ya anunciamos, difiere de la concepción de ciencia natural, el cual busca llevar a cabo una interpretación controlada, control que emula conservando sus diferencias, la exactitud del positivismo y con esta, arriba a su forma particular de científicidad. Para ello es menester hacerse la pregunta por el entendimiento del texto, de una manera circular, teniendo en cuenta su historicidad, y a partir de la ampliación en su significado, el lector accede a un nuevo sentido del texto.

El segundo momento tiene que ver con la integración de la fragmentación del texto anteriormente realizada, la cual permite agrupar los elementos particulares en una gran síntesis interpretativa, a partir de una espiral infinita llevada a cabo por el intérprete. De ahí que para Ricoeur “el decir del hermeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto” (Ricoeur, 2001, p. 147).

Ahora bien, en lo que respecta a la presente investigación, la labor hermenéutica debió velar por establecer la legitimidad de la fuente o autoría del texto, para lo cual se debió tener en cuenta la semántica y sintáctica del texto (qué significan las palabras y cómo estas se relacionan en un todo o dentro del sistema de pensamiento de la autora), así como también la relación a establecer con otros textos de la autora y demás autores que complementaron esta construcción teórica.

Consecuentemente, la investigadora en tanto intérprete de los textos o hermeneuta, debió proponer para alcanzar los objetivos formulados -siguiendo los parámetros de la hermenéutica- su interpretación del texto, mediante el entendimiento que tuvo del mismo, preguntándole y respondiéndose dentro de este. Se hizo además una revisión a las ediciones críticas, las cuales sirvieron de orientación en este excursus, con comentarios al margen, además de tener siempre en el horizonte su lugar histórico (contexto social, cultural y cronológico). Todas estas orientaciones, si bien se privilegian en el texto escrito, aplican a todo vertimiento que de la experiencia humana y con ella de su lenguaje, pueda ser traducida a la manera de un texto, comenzando en el establecimiento literario y alcanzando la oralidad o la conversación.

Y es en estos términos que para Gadamer es lícito hablar de una conversación hermenéutica, en tanto establece un lenguaje común entre las partes, y de esa conversación puede hacerse una traducción en un texto escrito en la que están implicados un texto y su intérprete,

mediados por ese lenguaje común. Ese texto escrito acerca al lector al verdadero espíritu del lenguaje, pues la conciencia lectora tiene que vérselas con la historia cuando se aproxima a su conocimiento a través de lo que su discurso narra al respecto. El lenguaje escrito nos arrima entonces a la esencia del lenguaje hablado, de ahí que para el filósofo:

“El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje” (Gadamer, 1984, p. 471).

La escritura no es un añadido o una característica del lenguaje hablado, y si bien es cierto que la interpretación de la palabra hablada tiene que ver con su tonalidad, velocidad, circunstancias y contextos en las que se despliega, lo escrito será privilegiado por la hermenéutica como su objeto *par excellence*.

De ahí que, si de la acción de los hombres se puede tener noticia mediante lo que narran de estas y las mismas pueden ser traducidas a textos escritos, sea la hermenéutica el enfoque más indicado para dar cuenta no solo del carácter político de los hombres, sino de las facultades que vía la palabra los configuran como tal y nos acerca a su comprensión a partir del trabajo hermenéutico a realizarse a partir del insumo bibliográfico hallado para tal fin.

Ahora bien, teniendo como punto de encuentro teórico entre Gadamer y Ricoeur lo escrito, con el último la teoría del texto y la teoría de la acción se unen en tanto para este el texto es el paradigma para la interpretación de la acción humana, y simultáneamente, la acción se hace inherente a la noción de texto, pues la acción es motivo para todo tipo de textos posibles. Toda vez que la acción humana puede ser traducida e interpretada como un texto, su fijación en la escritura y con ella en el tiempo, nos recuerda –siguiendo además a Arendt- que la acción, como el texto, están dirigidos a otro.

Quienes leen estos textos, son los jueces de la historia, en tanto la interpretación y con ella la hermenéutica, siempre vuelven al pasado, pues en el método histórico, tal como es también llamada la hermenéutica, confluyen no solo elementos de la acción y el discurso que son afines entre sí, sino que además dicho método presupone el momento en el que las teorías del texto y la acción se entraman para llevar a cabo una dialéctica entre la complementariedad propuesta por Ricoeur entre explicación y comprensión, previamente descrita.

La historia, tomada en este contexto específico como historiografía, la historia que se diferencia por su carácter verdadero y no ficcional de los mitos y otros relatos, pone a la acción del hombre en su epicentro, ubica todo su acento en una mirada retrospectiva del cúmulo de vivencias y experiencias que, llevadas a cabo por el hombre, pueden ser revividas por los lectores a través de lo que ha quedado plasmado con su escritura. “La acción es entonces la unidad de ese adentro y de ese afuera; por otra parte, la historia consiste en reactivar, es decir, en repensar el pensamiento pasado en el pensamiento presente del historiador” (Ricoeur, 2001, p. 164).

En esta medida, el lugar de la pregunta por *quién* lleva a cabo una acción y en *quién* se configura una identidad, se articula íntimamente con la relación que el sujeto de la acción establece con el lenguaje, relación que mediante la propuesta hermenéutica ricoeuriana, es comprendida a cabalidad. Es de esta manera que el filósofo propone que la acción se refiere a su agente y a lo que concierne con sus circunstancias, intenciones, motivaciones, pasividad, coacción entre otros aspectos, los cuales solo son posibles de interpretar en tanto se sintetiza en la pregunta: ¿Quién hace o ha hecho qué?, la misma que deviene a su vez de otras “preguntas específicas que se entresignifican ellas mismas: ¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?” (Ricoeur, 1996, p. 40).

Ahora bien, volviendo a la perspectiva arendtiana, sostendrá la pensadora que el lugar del discurso que da cuenta de la *praxis* acción, consiste en determinar el “*quién* de la acción”, acción que entendida como *praxis*, solo puede ser comprendida e interpretada mediante el enfoque hermenéutico propuesto en la investigación, pues en tanto esta se da entre los hombres sin contar con la necesidad de la intervención de objeto alguno, es el discurso entendido como acción, lo que permite a los hombres dar cuenta de su acción política, ética y develar su *quién*.

De esta manera, la investigación comprensiva, privilegiada como método en las ciencias sociales y humanas desde los años setenta, toma del campo de las ciencias de la educación la hermenéutica tradicional para bañar con sus concepciones las demás ciencias cuyo objeto de estudio además del hombre, su memoria, su vida y su educación, apuntan a dar cuenta de su realidad en sus múltiples aristas. En sus planteamientos más recientes, la hermenéutica como enfoque investigativo busca comprender no solo el mundo como cúmulo de objetivaciones espirituales, sino además el hombre y su relación con las estructuras sociales y la manera cómo estas se condicionan históricamente.

Así pues, la hermenéutica privilegiada como enfoque de investigación por las razones ya mencionadas, cumplió un papel fundamental en la comprensión de los textos que dieron cuenta de las realidades particulares, ajenas y subjetivas halladas al interior de los textos, los mismos que trascendiendo la literalidad del material bibliográfico, nos acercaron a desentrañar la interpretación de los objetivos investigativos aquí propuestos, mediante la especulación que ofrecieron a la investigadora o interprete; de ahí que se trate de un proceso abierto, siempre en construcción, inacabado por definición y del cual futuras investigaciones podrán continuar nutriendo en términos hermenéuticos.

3.2 La investigación documental

Teniendo en consideración que es gracias al discurso que se pueden conocer las acciones de los hombres, y que de este podemos tener noticia mediante su establecimiento en un texto escrito en tanto es susceptible de ser interpretado en términos hermenéuticos, la investigación documental seleccionada como estrategia investigativa guía del enfoque hermenéutico utilizado nos permitió organizar, gestionar y finalmente presentar la información hallada para alcanzar los objetivos investigativos.

Así pues, si un texto es “todo discurso fijado por la escritura” (Ricoeur, 2001, p. 127), se ha de sostener que, de acuerdo con esto, hay un texto que deviene tal, una vez ha sido leído. Lo que ha quedado escrito corresponde a algo que ha sido dicho, a un discurso que ha quedado fijado o petrificado por efecto de la escritura, y esta se convierte a la vez en su inscripción directa, la cual *a posteriori* da como resultado el surgimiento de un texto.

A diferencia de la conversación en la cual las dos partes están presentes, intercambiando *hic et nunc*, en la relación conciencia lectora y texto se establece una relación a distancia, en la que del autor tenemos su obra y el lector prescinde de este, produciendo un ocultamiento y suspensión que reemplaza la dinámica y estructura propia de los dialogantes. Ambas perspectivas arrojan rendimientos diversos entre sí; de ahí que para algunos el autor muera tras su obra y que esta le sea póstuma, no le pertenece más y con ello, la hermenéutica abona su terreno.

Pese a la pérdida, el texto conserva una referencia, y es función de la lectura y con ella de la interpretación develarla, en tanto la referencia agota el sentido del texto:

Al menos, en esta suspensión donde la referencia se halla diferida, el texto queda en cierto modo *en el aire*, fuera del mundo o sin mundo; gracias a esta obliteración de la relación

con el mundo, cada texto es libre de entrar en relación con todos los otros textos que vienen a tomar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla viva (Ricoeur, 2001, p. 130).

De esta manera, se ve cómo la interpretación de los textos supone un proceso de intercalado con otros textos, con otros mundos, con otros referentes y dicha amalgama es la que tiene por resultado el advenimiento de su autor; función de desenciptamiento del hermeneuta en la cual la suspensión arroja la *cosa del texto*, eso que no es ni del autor ni de su lector, lo que queda entre estos.

En tanto el objetivo de la hermenéutica estriba en buscar el sentido del texto, los textos en este caso, los mismos que ahora son entendidos como material bibliográfico, constituyeron el mundo en el cual la investigadora se sumergió. Por tratarse de una investigación documental con enfoque hermenéutico, la función de la investigadora consistió en establecer una relación con una realidad que no es la del mundo externo, de la realidad concreta, sino con las realidades y mundos posibles de interpretar en los textos y material bibliográfico seleccionado, con el fin de que iluminaran, orientaran y respondieran a los interrogantes aquí formulados.

La investigación documental tuvo sus inicios en la sociología, de mano de autores como Weber y Durkheim, pensadores que encontraron en el recurso a las fuentes bibliográficas, su principal estrategia de investigación. Es así como en la investigación hermenéutica, más allá de la metodología específica, la investigación documental se convierte en paso obligado de todo diseño de investigación, al conservar en el material documental la información que, para cualquier investigación, es fuente y respaldo de su información.

De esta manera, más que una técnica de recolección y validación de información, la investigación documental se convierte en una de las principales estrategias de investigación comprensiva, allende al enfoque investigativo seleccionado, en tanto es medio para alcanzar la interpretación de todo tipo de datos.

Las fuentes documentales se agrupan según su intencionalidad y según su naturaleza. Según su intencionalidad hace referencia a textos escritos que dan cuenta de registros de hechos sociales y de apoyo investigativo, mientras que, de acuerdo con su naturaleza, los documentos se clasifican como documentación oficial pública, documentación privada, prensa escrita, textos literarios y material audiovisual.

A partir de la definición que ofrece Ricoeur sobre texto, se tiene que las fuentes bibliográficas corresponden a esta última definición, en tanto las fuentes bibliográficas que guiaron esta indagación fueron las fuentes primarias y textos bibliográficos de los autores seleccionados para orientar la interpretación hermenéutica. De acuerdo con Galeano:

Todos estos textos pueden ser “entrevistados” mediante las preguntas que guían la investigación, y se los puede “observar” con la misma intensidad con que se observa un evento o un hecho social. En este sentido, la lectura de documentos es una mezcla de entrevista y observación (Galeano, 2007, p. 114).

Partiendo de las fuentes documentales primarias como insumo base de esta investigación, se ha de aclarar que a su vez la investigación documental cuenta también con información numérica y no numérica, que hace del análisis de contenido su técnica principal, mas no exclusiva.

Si el material documental fue la base de la presente investigación, se hacía necesario acercarse a una definición de documento, la cual subsume la anterior acepción de texto de

Ricoeur y en la que se centran los objetivos. “El término documentación se refiere a la amplia gama de registros escritos y simbólicos, así como a cualquier material y datos disponibles [...] Los documentos son cosas que podemos leer y que se refieren a algún aspecto del mundo social” (Galeano, 2007, p. 115). Como se ve, hay una clara convergencia entre la concepción metodológica de la investigación documental y la teoría del texto y la acción propuestas por Ricoeur, en las cuales ambas perspectivas hacen referencia a una lectura, incluso en sentido metafórico, de eso que es susceptible de ser traducido y puesto en los términos de un texto escrito, de eso que puede ser leído.

En términos metodológicos, la labor interpretativa de los documentos supone encontrar un patrón de relaciones, las cuales se refieren a todos y cada uno de los elementos hallados y puestos en un horizonte común, un tanto a la manera de los preceptos brindados por el círculo hermenéutico. Estas relaciones coincidentales dieron cuenta de la lectura, observación, percepción, análisis e interpretación de los documentos, que a la postre constituyeron el resultado de su comprensión vía hermenéutica y permitieron de manera simultánea la construcción de los momentos lógicos en los que se desarrolló el proceso investigativo como tal.

En lo que a la investigación concernió, se hizo menester establecer reglas y criterios a seguir inherentes al diseño de investigación seleccionado. Para ello, en el primer momento investigativo fue necesario hacer la delimitación temática, que conllevó a establecer la pregunta de investigación, la delimitación conceptual y bibliográfica, así como el estado del arte, el mismo que permitió conocer los antecedentes investigativos, y de paso establecer la originalidad, pertinencia y relevancia científica del proyecto emprendido. A este primer momento se le sumaron las estrategias de búsqueda y de consulta del material seleccionadas por la

investigadora, las cuales dieron indicios del mismo material que aún sin ser conocido de primera mano, la misma investigación en su construcción sugirió como necesario material de referencia.

Este primer momento, orientado básicamente por la pregunta o cuestión, tuvo como resultado la construcción de la primera parte de la investigación, la cual consta de una introducción histórica y conceptual del tema de investigación y de la problematización de donde se sigue el porqué de la investigación, la elaboración del estado del arte que hizo las veces de rector en la pertinencia y novedad de la investigación, así como el planteamiento sucinto del diseño metodológico. A partir del estado del arte, se establecieron algunas de las categorías rectoras de la investigación; si bien en un primer momento la preguntaba apuntaba a la diada acción-discurso como acciones que configuran el sujeto político, este proceso permitió delimitar el interés haciendo hincapié en la *lexis*, toda vez que ambas acciones son inseparables en el constructo teórico arendtiano una de otra.

Este momento estableció un tránsito con el segundo momento investigativo, denominado gestión e implementación, el cual tuvo que ver con la búsqueda, selección y organización de la información requerida, tanto de fuentes primarias como secundarias, las cuales fueron sugeridas en parte por el estado de la cuestión y por el proceso de indagación propio de la investigación.

Tratándose del sujeto político en Arendt, las fuentes primarias a indagar serían *La condición humana* (1993), *¿Qué es la política?* (1997) y *De la historia a la acción* (1995). Ahora bien, la misma indagación conllevó a establecer un puente teórico con Ricoeur, autor del cual se privilegiaron obras como *Sí mismo como otro* (1996) y *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* (2001).

Si bien no son la totalidad de referentes bibliográficos con los cuales la investigación se llevó a cabo, cabe resaltar que el complemento hallado entre la teoría política de la pensadora y la

interpretación hermenéutica de la acción hecha por el filósofo, hicieron que en ambos pensadores se gestara la dialéctica teórica que permitió conseguir los objetivos propuestos, con el apoyo teórico de otros autores y demás material que serán detallados más adelante.

La revisión de dichas fuentes y autores como principales rectores de la investigación, permitió que en esta etapa se tomaron decisiones relacionadas con la delimitación del tema de investigación, en términos de privilegiar unas fuentes y sacrificar otras. Estas decisiones permitieron llenar vacíos en la información, así como también permitió establecer de manera definitiva las técnicas de análisis más apropiadas para sus fines, pues el momento de clasificación, valoración y análisis de las fuentes posibilitó una visión panorámica para establecer definitivamente la metodología que daría cuenta del sentido hermenéutico del texto, el cual nos acercaría a la comprensión del sujeto político por el cual interrogó la investigación.

Para analizar el material bibliográfico, una investigación de carácter documental y enfoque hermenéutico exige la lectura total de la literatura hallada y finalmente seleccionada, y con la ayuda de fichas bibliográficas y de contenido, organizar los patrones encontrados para establecer así códigos y categorías recurrentes a interpretar.

Estos registros pueden ser hechos manualmente o con ayuda computarizada; en el presente caso este trabajo ha sido llevado a cabo con la ayuda de una matriz elaborada en Excel, y las fichas bibliográficas y de lectura han sufrido modificaciones según las necesidades de la investigación. Como ya se había mencionado en el apartado anterior, en esta selección de material se debió tener en cuenta el contexto y el momento histórico, factores que complementaron la interpretación del material. Este momento intermedio es el momento decisivo en términos de la construcción de lo que serán los resultados o hallazgos obtenidos a partir de la hermenéutica, el cual deriva en el tercer y último momento denominado de la interpretación.

El tercer y último momento tiene que ver con la socialización de los resultados de investigación. La comunicación se lleva a cabo delante de pares académicos, los cuales validan mediante consenso la veracidad de la temática abordada, y permite también la formulación y sugerencia de nuevas vías investigativas no abordadas, por cuestiones temporales y de delimitación en la actual empresa.

Se propende finalmente por la publicación de los resultados a la comunidad académica. El momento de la discusión, tras la construcción de sentido vía la interpretación hermenéutica, apunta a dejar abiertas nuevas rutas de investigación e interpretación amparadas en los conceptos rectores y a dar cuenta del alcance de la investigación a partir de la constitución de los objetivos de la investigación, los mismos que dieron forma y permitieron el surgimiento del texto interpretativo, así como a la creación de un nuevo texto o del momento propio de la creación e investigación científica, momento con el cual se cierra este proceso de indagación en torno al sujeto político y las facultades que lo configuran como tal.

3.3 Técnica de búsqueda

Por tratarse del momento en el cual convergen el establecimiento de las unidades de sentido que permitieron una aproximación teórica y conceptual a los objetivos planteados, así como al momento en que la investigadora se dispuso a hacer su interpretación a partir de las mismas, se ahondará en el segundo momento metodológico, denominado gestión e implementación, por hacer parte de lo que es la fase neurálgica para llevar a buen puerto y con las suficientes garantías la investigación de enfoque hermenéutico y tipo documental. Así pues, para alcanzar nuestros intereses, el análisis de las fuentes de información –el material bibliográfico- se soportó únicamente en documentos primarios, lo que quiere decir que se restringió la interpretación a la producción intelectual propia de los autores citados.

A partir de la pregunta de investigación y del estado de la problemática propuesta, se reiteraron las fuentes bibliográficas seleccionadas con la lectura previa de textos de la obra arendtiana que habían suscitado un primer interés investigativo. De esta manera, su obra príncipes *La condición humana (1993)* fue la guía teórica que permitió develar el sujeto de la política y empezar a esbozar lo que en el transcurso de esta investigación se fue comprendiendo como las facultades que lo hacen ser humano capaz de dicha condición.

En este punto se hace menester aclarar, que tanto la comprensión del sujeto político arendtiano, así como las facultades que lo configuran como tal, fue posible no solo a partir de la interpretación de otros textos que la misma obra sugirió a lo largo de su lectura, sino que la misma se alcanzó a partir del análisis inductivo y abductivo del material bibliográfico sugerido, razón suficiente para inclinarse a emprender una investigación hermenéutica de carácter documental, por ser tal enfoque el más apto para la creación y obtención de unidades de sentido que devienen y se interpretan a la manera de tales facultades.

El establecimiento de las unidades de sentido –o las facultades por las cuales nos interrogamos- derivaron del proceso de análisis de los conceptos que se relacionaron entre ellos y que estuvieron presentes de manera transversal en la totalidad de la literatura, en tanto el interés investigativo no se restringía a pensar el problema de la política como un mero concepto, sino más bien a establecer las relaciones entre dichas unidades a la manera de un sistema de pensamiento.

Es así como la hermenéutica del texto permitió evidenciar en los resultados obtenidos una relación intrínseca entre los conceptos directrices –*praxis* y *lexis*- como conceptos cerrados y

acabados, con otros que los acompañan, complementan y sin los cuales su sentido estaría incompleto, lo que se dio en términos de una lectura intratextual a una intertextual.

Consecuentemente, la misma obra remitió a manera de una ampliación teórica a los planteamientos hallados allí originalmente, a textos como *De la historia a la acción (1995)*, *¿Qué es la política? (1997)* y *Hombres en tiempos de oscuridad (2001)*. Ahora bien, para establecer las facultades que determinan que un hombre de acción –siguiendo a Ricoeur- es un sujeto de la política con Arendt, se hizo necesario abordar la lectura de *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal (1999)*, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant (2003)*, *La vida del espíritu (2002)* y *Hombres en tiempos de oscuridad (2001)*.

Este excursus hizo que establecer las facultades del sujeto de la política arendtiano, así como develar su quién, implicara el tránsito o mejor la complementariedad con la obra del hermeneuta, a partir de la interrelación con los textos: *Sí mismo como otro (1996)*, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado (1996)* y *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica (2001)*.

La anterior literatura permitió establecer y enriquecer la continuidad teórica entre ambos pensadores para que la investigación llegara a un puerto desde el cual se permitieran los hallazgos y lo que de ellos surge o queda como ruta para otros procesos investigativos.

Si bien es claro que esta selección no corresponde a la totalidad de las referencias o fuentes bibliográficas presentes a lo largo de la investigación, fueron tratadas como primordiales en tanto se identificó entre ellas una serie de patrones en las relaciones que, de manera intratextual e intertextual, permitieron dar cuenta de la conexión y continuidad teórica entre los planteamientos teóricos de la autora y el hermeneuta.

Si por lectura intratextual se entiende la interpretación hermenéutica posible en el texto mismo, esto es, en el material bibliográfico seleccionado como objeto de estudio primordial, la lectura intertextual surgió como la consecuencia lógica de complementar dicho objeto con las fuentes que las anteriores referenciaban en sí mismas.

Como criterio de agrupación textual, se optó por el análisis intertextual e intratextual entre los textos de los pensadores, dadas las razones en las que los autores casi sostuvieron una correspondencia entre ellos; además resultó conveniente para la investigación, ya que son métodos que pueden ser utilizados simultáneamente y en cualquier momento de la interpretación. De ahí se siguió la necesidad de complementar la fuente referencial que de Ricoeur remitía específicamente a los textos arendtianos, y dicha amalgama conceptual permitió no solo la interrelación de las unidades de análisis, sino también establecer dichas unidades como equivalentes entre estas, haciendo posible vislumbrar el sujeto político de la propuesta arendtiana, como equivalente al sujeto de acción propuesto por Ricoeur.

Esta complementariedad se evidenció en las fuentes bibliográficas seleccionadas ya mencionadas en ambos autores, las cuales también en su lectura remitieron a otras cuya influencia se deja ver en los resultados mismos de la investigación. De otro lado, su relevancia estribó además en que fueron estas las fuentes a las cuales la investigadora debió recurrir de manera permanente a lo largo de los tres momentos investigativos mencionados, con lo cual demostraron la importancia que a nivel de interpretación tuvieron al interior del nuevo constructo teórico.

Para llevar a cabo la revisión de las fuentes primarias seleccionadas, fue preciso hacer un inventario que permitió clasificar y establecer la disponibilidad del material de trabajo, a través

de la información consignada en fichas bibliográficas y de lectura. En estas se guardó información (resumen, palabras claves, remisión a otros textos o autores) que permitió la codificación de las categorías de investigación -*praxis, lexis, esfera pública*- las cuales una vez identificadas, se relacionaron con las unidades de sentido emergentes a partir de la lectura de las fuentes bibliográficas para avanzar en su interpretación y en lo que fue la construcción de sentido como tal.

Dichas unidades de sentido tenían por función componer el corpus del trabajo y definir el objeto de estudio teórico de la investigadora, el cual produjo como hallazgos de la investigación una producción teórica que dio cuenta del sujeto político arendtiano, de la comprensión de la *lexis* propuesta por la autora y de las facultades que configuran a dicho sujeto como tal; resultados surgidos desde la interpretación hermenéutica, orientada por la técnica documental.

El corpus teórico se determinó primero por las tres unidades de sentido ya mencionadas, luego por unidades de análisis que fueron conceptos, párrafos, ideas centrales, las cuales explicitaron la relación entre las anteriores unidades de sentido y las unidades de análisis que se relacionaron con los objetivos de la investigación, coadyuvando así en esta finalidad. Consecuentemente, las unidades debieron ser ubicadas dentro de unidades de contexto, las cuales hacen referencia al lugar y momento histórico inscrito al interior de la obra, en el que los autores desarrollaron su producción intelectual, para así no solo interpretarlas a partir de las posibilidades interpretativas que ofrece tal panorama, sino además tener claro el lugar de procedencia al interior del material bibliográfico, proceso que se denomina codificación.

El paso a seguir consistió en la codificación que permitió clasificar las unidades ya codificadas, dando lugar a la interpretación en relación con las unidades de sentido. Dicha

clasificación se hizo teniendo en cuenta los intereses investigativos y la coincidencia con la teoría ricoeuriana; de esta manera el logro de sus objetivos se articula con las perspectivas tanto semántica como pragmática del lenguaje.

El análisis del material bibliográfico seleccionado permitió establecer relaciones entre la superficie del texto y aspectos que revelan el sentido del texto. Guardando las proporciones con la propuesta hermenéutica ricoeuriana, se trata de encontrar y establecer el sentido de los textos desde una perspectiva que inicia en la semántica y deriva en una pragmática, siendo esta última la que da cuenta del sujeto de la acción según su interpretación de los actos discursivos y los enunciados performativos.

La dimensión semántica abarca el análisis temático, orientado por las categorías previamente establecidas y trasciende una comunicación netamente descriptiva, pues alcanza a dar cuenta del valor que el texto le imprime a la realidad de la cual da cuenta. Esta dimensión se patentizó en la investigación al establecer relaciones entre las unidades de sentido, que en un primer momento hicieron las veces de categorías pero que, al ir más allá de una descripción semántica, cobraron el valor de tales unidades que fueron las que en el devenir investigativo permitieron el acercamiento a las facultades del sujeto político, las cuales no estaban dadas de manera explícita en la relación semántica entre los conceptos, superando tal nivel.

Por su parte, el nivel pragmático apunta a las circunstancias de la comunicación y del lugar que el sujeto cumple en ellas, y en ambas la formulación se establece en términos lingüísticos. La dimensión pragmática implicó además la forma en que las emociones del sujeto de la comunicación permean y modulan sus intenciones, a partir de lo cual fue posible establecer las facultades políticas de ese sujeto de la acción, en términos ricoeurianos. Lo anterior se

evidenció en las facultades políticas de ese sujeto, las cuales tienen un soporte y asidero en el discurso mismo y en lo que este permite develar del sujeto de acción, razón fundamental por la cual las facultades se presentifican y atestiguan al sujeto que narra de sí y de su acción vía el discurso que Ricoeur analiza mediante la teoría de los enunciados performativos y los actos de discurso.

Como consecuencia, el proceso de interpretación derivó en la producción de otro texto, el texto final de la investigación, el cual dependió directamente del número y la calidad de los textos analizados, lo que quiere decir que generalmente se privilegia la producción de un autor. En este caso, fueron dos los autores rectores de la investigación, esto gracias a que ambos compartieron el mismo momento histórico y en esa medida, tuvieron noticia el uno del otro de su producción intelectual.

Hannah Arendt y Paul Ricoeur constituyeron respectivamente los autores que, por sus convergencias teóricas, la primera desde la teoría política y el segundo desde la filosofía, hacen con sus apreciaciones una amalgama y unidad teórica que ayudó a develar los intereses investigativos propuestos, sin forzamientos teóricos sino más precisamente a la manera de un perfecto complemento entre sus propuestas teórico-prácticas.

Lo expuesto constituyó la metodología, sus pormenores y los criterios tenidos en cuenta para la construcción de la investigación hermenéutica tipo documental aquí propuesta. La elección respecto al diseño metodológico por parte de la investigadora, se basó en que por tratarse de la información hallada al interior de textos escritos, los cuales dieron cuenta del sujeto de la política y las facultades que lo hacen tal, era menester cobijarse en la interpretación hermenéutica y en la teoría del texto de Ricoeur como paradigma de la acción, pues el sujeto que

narra sobre su acción lo hace en términos discursivos que son susceptibles de traducir a la manera de un texto escrito.

En tanto la intencionalidad predominante de la investigación consistía en comprender el discurso como acción política, su presentificación mas no su contenido, la hermenéutica y con ella el análisis documental fueron las herramientas adecuadas para lograr los objetivos previstos al interior de los textos mismos y lo que estos dan cuenta de ese sujeto de la acción o sujeto de la política al fin de cuentas.

CAPÍTULO 4 HALLAZGOS

A continuación, en los siguientes dos capítulos se encuentra lo que constituyen los resultados o hallazgos de la investigación emprendida. El primer apartado está estructurado a partir de la definición de lo que Hannah Arendt comprende como discurso. Su acepción particular y circunscrita al terreno político y de la acción como reverso de la *lexis*, conlleva a que sea preciso establecer a manera de procedencia, las fuentes teóricas de las cuales bebió para luego dar paso a establecer específicamente su definición de discurso. De ahí que haya una relación explícita e inaugural con Aristóteles y la persuasión como punto de encuentro entre ambas formas de discurso político, para luego dar paso a su definición en torno al discurso o la palabra, acción de la cual quedará en evidencia es imposible separar de la *praxis*. Posterior a ello, se establece el problema en torno al juicio, el pensamiento y la voluntad, actividades mentales básicas -tal cual son nombradas por Arendt- cuya relación con el problema de la *lexis* es que tienen su manifestación en el discurso. Este tránsito y relación conceptual permite la consecución del primer objetivo específico de la investigación.

El segundo capítulo, el cual es el resultado del tratamiento negativo del juicio y la facultad de pensar hecho por Arendt a partir del caso Eichmann, encuentra a la manera de un *continuum* en el perdón, la primera de las facultades del sujeto de la política. Por facultad se entiende capacidad, potencia y atestación propia de los hombres; definiciones que serán ampliadas en este segundo capítulo respectivamente. Al perdón se le apareja la promesa como segunda facultad política del sujeto de la acción, y en este punto es donde convergen de manera más sólida y concreta los postulados teóricos de Arendt y Ricoeur. A estas dos facultades se suma el problema implícito de una ética, pues no hay perdón y promesa que se den en soledad; ambas acciones se

dirigen y precisan del otro de la ética que nombramos como la ética del rostro, de la presencia y la manifestación en un cuerpo que demandan su reconocimiento.

Para el cierre de la investigación, el momento de la discusión aborda la separación tajante que establece la autora entre lo privado del hogar y lo público de la esfera de los asuntos humanos o esfera pública, y en este punto se brindan los elementos teóricos para proponer una inversión en dicha perspectiva y cerrar la brecha que en su concepción sostiene que solo en la esfera pública los hombres pueden hacerse sujetos políticos. Con el establecimiento de este segundo objetivo, concluye la investigación aquí desarrollada.

4.1 Capítulo uno. Acerca de la *lexis* arendtiana.

4.1.1 Una definición del discurso retórico

El carácter puede casi ser llamado el medio más eficaz de persuasión.

Aristóteles

Como se sostuvo, hay una correspondencia intrínseca entre la responsabilidad del sujeto de la *praxis* para con su acción, la cual en el tratamiento arendtiano es comprendida como acción política, y esta se traduce en una ética que se manifiesta, presentifica y materializa en lo que al discurso concierne, en la promesa y el perdón. Para desarrollar nuestros objetivos, se hace preciso no solo ahondar en tales relaciones, sino que además se hace imperativo comenzar por una definición de *lexis*.

En el apartado correspondiente al referente conceptual, se esbozaron elementos que permiten deducir, de un lado, que la concepción política arendtiana establece una relación explícita y necesaria entre los hombres, entre su aparición ante los otros en lo que denomina esfera pública, y de otro, que en ese lugar los hombres actúan y hablan juntos; tales acciones no

son posibles sin el otro, y esta condición hace que de base, se establezcan los fundamentos de una ética en tanto no se puede prescindir de su presencia.

Ahora bien, para adentrarnos en el problema de la *lexis* como reverso o manifestación de la *praxis*, se hace menester comenzar por ofrecer una definición general del término; *lexis*, del griego léxico, llega en la actualidad como discurso, palabra, y hace referencia a la totalidad de palabras que conforman una lengua, entre las cuales se pueden establecer funciones gramaticales con un significado específico. En el *Diccionario de retórica y poética* (1995), Helena Beristáin distingue entre el discurso directo, indirecto, oratorio, referido y lingüístico. Para los intereses del estudio, sólo se centrará la atención en la definición de este último.

El discurso lingüístico es la realización que de facto tiene la lengua a través del habla que se da en el proceso de la comunicación. En esta medida, es el vehículo que posibilita la narración de hechos o acontecimientos sucedidos. En sus palabras, es

(...) el lenguaje puesto en acción, el proceso significante que se manifiesta mediante las unidades, relaciones y operaciones en que interviene la materia lingüística que conforma el *eje sintagmático* de la lengua, es decir, el conjunto de enunciados que dependen de la misma *formación discursiva* (Beristáin, 1995, p. 153).

Entre las características de este discurso, se tiene que cada uno de estos se define por reglas que se dan al interior de su momento y contexto histórico, y tiene relación con las condiciones sociales y culturales en las cuales se produce. Como consecuencia, su objeto de estudio es el resultado de un entramado de relaciones que se producen con otros objetos y de las cuales, los hombres producen al respecto diversas opiniones.

Al referirse al análisis narrativo, el discurso es entendido como el proceso de la enunciación, donde narrador y receptor son protagonistas de la trama narrativa, de la historia que de los acontecimientos narran sus personajes. De acuerdo con Ricoeur, y tal como se expresó en el apartado de la problematización, es posible proponer una sutil tipología, que lejos de la teorización barthesiana, mantiene al margen o desplaza el problema del autor del relato. Roland Barthes, quien equipara discurso con enunciado, propone tres vías en la tipología del discurso: un discurso metonímico, estructura característica de todo relato, un discurso metafórico, inherente a la poética y un discurso entimemático, el discurso lógico, silogístico.

Tomando distancia de esta teorización, Ricoeur propondrá los actos discursivos para dar cuenta del sujeto del discurso, quién es y qué lo caracteriza; línea teórica que acercará a dar respuesta a la pregunta que comanda este capítulo, y en la cual se ahondará más adelante.

Tras esta digresión y continuando con la definición de *lexis*, se llega a la fuente de la cual bebe Arendt: Aristóteles. En su texto *Retórica*, postula que esta es una *téchne*, un arte teórico-práctico que tiene entre otros intereses, brindarle estructura y elegancia al argumento con el fin de que este resulte convincente; esto es, fundamenta su problema sobre la base de la persuasión y la forma bajo la cual es más efectivo un discurso.

En tanto trata del discurso, como facultad inherente a todos los hombres, su estudio no es exclusivo de una ciencia específica y cualquiera que así lo desee puede educarse y ser formado en torno a esta. En sus palabras:

(...) la retórica es una *antístrofa* de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por ello, todos participan en alguna forma de

ambas, puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar. (1994, p.165).

En este sentido, el cual es desarrollado ampliamente en el libro III del mismo texto, la *lexis* se entiende como “forma”, la misma que le imprime elegancia al discurso y que se aleja del habla vulgar. De esta manera, y conservando como trasfondo la persuasión, el *quid* de la retórica no es otro que la persuasión, la misma que por tratarse de una *didaskalia* enseñanza, no está al acceso de todos; es una enseñanza para aquellos que buscan una forma virtuosa discursiva. Esta persuasión, que claramente tiene un asidero práctico, apunta a que los hombres, en tanto facultados de los medios para persuadir al otro, logren mediante la oratoria conseguir lo que es bueno; de ahí que para el estagirita es una virtud que, a través de la palabra, reúne a los hombres mediante el uso de la razón y su manifestación oral.

La palabra hablada era privilegiada en la antigua Grecia, y en la *polis* los hombres no conocían otra forma para debatir sus diferencias o para exponer sus argumentos por otra vía que no fuera el discurso, toda vez que la retórica trascendía este plano y era un instrumento para la toma de correctas decisiones. Allende a la acepción con la cual dicho arte fue tergiversado, malinterpretado y utilizado para otros fines por parte de los sofistas, reputación que para estos días aún resuena como sinónimo de timar, la pretensión del estagirita fue de otra naturaleza, al proponerla como una *téchne*.

Así, la virtud que en la *polis* debían tener los oradores para ser hombres virtuosos, políticos, es la misma que en nuestro tiempo se llama de manera despectiva retórica. Comprendida como una virtud que poseen los oradores, aquellos que hacen correcto uso de la razón para acceder al arte de la retórica, el orador es definido como un hombre bueno, en tanto es partícipe de la buena virtud de la persuasión.

Al igual que la virtuosidad propia del orador, Aristóteles propone cinco virtudes que caracterizan la composición del discurso retórico. Como primera está la *saphé* claridad a la hora de elegir las fórmulas lógicas y lingüísticas que el orador debe considerar para que su discurso patentice lo que quiere decir, eso de lo que trata. En segundo lugar, debe evitar la *psychrá* esterilidad como resultado del uso de términos improcedentes, lo que da como resultado el franqueamiento entre la línea divisoria de la retórica y la poética. De esta se sigue *tò hellenízein* la corrección lingüística, que busca dar la mejor estructura y uso correcto al lenguaje. Como cuarto punto se considera *tò prépon* la adecuación entre lo que se dice y cómo se dice, aspecto fundamental para la persuasión y que se tiene en cuenta tanto en la retórica como en la poética, y, por último, todas estas características apuntan a la consecución de *asteíon*, la elegancia para decir lo que se quiere, en oposición al decir vulgar, así como a la agudeza que se pone en lo que se dice.

El libro III de la *Retórica* está dividido en dos partes: en la primera sección Aristóteles expone las virtudes del discurso retórico, ya presentadas, y en la segunda y última estudia las partes del discurso. A partir de las dos últimas cualidades, queda claro que entre los intereses del de Estagira también hay lugar para el análisis de los aspectos performativos de la oratoria, del qué se dice y cómo se dice, del ritmo, tono y armonía discursivos. De esta manera, el tratamiento de la *lexis* alcanza una relación con la forma en la cual se dice el discurso, la cual va más allá del arte teatral y de la tragedia. En este sentido, la “forma” del discurso, es en el de Estagira objeto de estudio de la *lexis*.

Aristóteles establece una complementariedad entre el arte de la retórica y la poética, la cual por cuestiones de espacio no se ampliará aquí; no obstante, cabe afirmar que en consonancia con el aspecto performativo de la *lexis* retórica, con la poética ambas artes comparten el interés

por el lugar adecuado que ocupan las palabras en el discurso; ambas se empeñan por encontrar las mejores palabras para ubicarlas en el lugar más indicado. Esta adecuación, entendida como virtud, también debe darse en correspondencia con el estado emocional del orador, así como con su carácter y el aspecto enunciativo, el mismo que se refiere a los hechos del mundo. De llegar a haber inadecuación, esta se da según el filósofo, solo en la comedia.

Consecuentemente, la correcta y persuasiva exposición del orador, permite revelar sus emociones y su carácter, de ahí la correspondencia ya mencionada que Aristóteles establece como virtud del discurso, en tanto remite a las funciones significativas y apelativas del discurso.

A manera de cierre a esta propedéutica en torno a una de las acepciones propuestas por el estagirita, establecemos una conexión con la teoría ricoeuriana y arendtiana, a partir de su objeto de estudio, el carácter performativo que le otorga y lo más importante, la posibilidad que deja abierta a que todos los hombres se formen en dicha *téchne*, esto es, acceder a la invitación a que todos alcancen un estatuto virtuoso e incluso político mediante la instrucción en esta forma de discurso.

La relevancia y el lugar de la persuasión en este contexto, radica en que, siguiendo su concepción, el hombre entendido como *zoon logon ékon*, animal poseedor de palabra, es el único capaz de diferenciar lo justo de lo injusto, el bien del mal, valores presentes en la *polis* y el hombre político, y que ponen en el horizonte común el vivir bien y la capacidad deliberativa basada en la posesión del *logos*, razón, discurso, pues en su concepción, de su capacidad retórica, discursiva, deviene en el hombre la cualidad de *zoon politikon*, animal político, posible solo en este.

4.1.2 Sobre la *lexis* arendtiana

Este excursus necesario nos permite arribar a la concepción arendtiana de *lexis*. Como se advirtió en la primera parte de este trabajo, Arendt ha privilegiado - por lo menos en términos teóricos- la *praxis* sobre la *lexis*, desplazamiento que, para acercarse a su tratamiento, obliga a posar la mirada en otros textos distintos a *La condición humana*.

A lo largo de la obra arendtiana suelen encontrarse referencias no solo a autores de la literatura y filosofía occidental, como Shakespeare, Kafka, Camus y Homero, sino además a relatos biográficos de seres humanos que intentan a través de sus relatos, dar cuenta de sus vidas. En el caso de *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), dicho texto narra las acciones y palabras de hombres relevantes en la historia de Occidente, en momentos históricos y políticos decisivos en tal hemisferio (Jaspers, Brecht, Benjamin, entre otros). En *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (1958), expone en términos biográficos las vivencias marginales de una mujer judía, quien fuera una figura representativa del romanticismo alemán, así como de los judíos del siglo XVIII, y en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), narra el juicio llevado a cabo sobre la actuación de Eichmann en relación con la “solución definitiva”, impartida a unos seis millones de judíos, ejecutado en la ciudad de Jerusalén, en el año 1961.

Los anteriores ejemplos ponen de manifiesto el interés que la autora sostuvo por la narrativa, pues esta da cuenta de cómo Arendt pudo aprehender lo intrínseco de la identidad de los hombres mediante los relatos que narran sus acciones, y con ello, mediante el establecimiento de un texto escrito, acceder a una experiencia para la memoria y la posteridad, ejercicio que apunta a la comprensión y que está mediado por la facultad de juzgar, la misma que al igual que el *logos*, razón, discurso, es por definición, propia de los hombres.

La narrativa, al igual que el discurso, tiene el enorme poder de configurar la vida de los hombres, de patentizar y presentificar su biografía y dar cuenta de sus acciones mediante lo que pueden narrar de las mismas, a través de la exposición de un relato que da cuenta de lo ya vivido, y que apunta a establecer un recuento histórico que sirve a los hombres como futuro referente no solo histórico, sino también ético y político.

Cuando los hombres narran sus vidas, buscan una manera de garantizar que ese carácter frágil, fugaz e indeterminado de la *praxis* adquiera una vía de concreción, de petrificación o reificación que solo puede ser dada al traducirlas en un relato que es escuchado por otro. En este sentido, la dimensión lingüística propia del discurso, está íntimamente ligada con el problema temporal; toda narración está circunscrita a un tiempo, espacio y autor determinados, características del drama, arte que, en términos ricoeurianos, es una *mimesis* imitación del actuar, una suerte de repetición o de copia de algo que ya existe, a diferencia de la *mimesis* aristotélica, quien la concebía como una imitación creadora, no reproductora de una realidad preexistente.

Tal como se manifestó previamente en el apartado de la problematización, Ricoeur reconoce en la obra arendtiana una identidad narrativa, la misma que se establece mediante la narración de las acciones vividas y llevadas a cabo por los hombres. Su relación intrincada con la *praxis* es posible de conocer tras la diferenciación ya expuesta entre las actividades propias de los hombres: labor, obra y acción. Tras esta distinción, sostiene Ricoeur que “La acción solo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad al agente, una identidad que solo puede ser, consiguientemente, *narrativa*. La historia contada repite la acción al configurar lo memorable. (Ricoeur, 1999, p. 210).

Así pues, a partir de la dimensión lingüística y la teoría de los actos de habla (*Speech-acts*) retomada por el filósofo, se arriba al encuentro de las facultades de ese agente que se dice a

sí mismo hablante, que se designa como emisor de enunciados en tanto anuncia y que narra una acción que es la llevada a cabo por sí mismo. Estas particularidades proporcionan, de la mano de Ricoeur, la comprensión de las características del sujeto que al narrar una historia enuncia su vida, y que consecuentemente, hace referencia a su condición temporal. No obstante, se hace menester –para llegar a desentrañar dicha teorización y establecer el puente teórico- explicar la definición arendtiana de *lexis*, la misma que se entretije y complementa con la propuesta ricoeuriana.

Arendt y Ricoeur coinciden en la existencia de una identidad narrativa, la cual se devela a través de los relatos que el agente del discurso narra sobre sí mismo, sobre sus hazañas y que va dirigido al otro. El discurso aquí propuesto como revés de la acción política, como capacidad exclusiva de los hombres para revelar ante los otros sus iniciativas y develar su identidad, establece que “ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción. En todas las demás, el discurso desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio” (Arendt, 1993, p. 203).

Para la pensadora, *praxis* y *lexis* se remiten ineludiblemente al otro, lo anterior porque no hay acción sin que de esta se narre algo, así como no hay discurso o palabra remitida al vacío, salvo que estas impongan la voluntad de un hombre ante los demás y con esto se tornen violentas. Esta definición implica el carácter inminentemente político y con él persuasivo, que la autora le imprime al discurso. Profundicemos en esta relación.

En el prólogo a *La condición humana* (1958), Arendt nos pone sobre aviso respecto al poder que abraza el discurso. Al igual que sucede con su propuesta política, su concepción en torno a la promesa y al perdón, intenta reivindicar, devolverle el valor que, con el tiempo, se le ha

restado a la palabra y de paso, a su valor de verdad característico de la vieja usanza. A esta advertencia se le suman dos avisos que, para su momento histórico, resultaban premonitorios y que entrelazamos con el futuro problema del juicio.

De un lado, nos advierte que en aquellos hombres en los cuales el discurso ha perdido su valor, se patentiza el peligro y la nulidad de la facultad del juicio, y tras esta se desdibuja su capacidad para pensar, actuar y elegir por sí mismos. De esto, el caso Eichmann constituye un ejemplo histórico de la pérdida del juicio y con su ausencia, de las nefastas consecuencias para la humanidad; de otro lado, previno sobre el hecho de la automatización cada vez más patente en nuestro tiempo, de la cual la tecnocracia a la cual se asiste es su resorte fundamental. Cada vez se está más dispuesto a relegar las posibilidades de entablar un encuentro con el otro, con su rostro, con su voz y su piel sin intermediación alguna; inventamos artilugios para mediar nuestras relaciones a través de artefactos y dispositivos que nos alejan de la necesidad de hablar y actuar con otros. Lo que evidencian ambas problemáticas es que cada una, desde su correspondiente arista, pone en entredicho el estatuto político de los hombres, como única facultad que lo diferencia de los demás organismos vivientes. De acuerdo con Arendt:

Tal vez haya verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no sea un ser político, pero los hombres en plural, o sea, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, solo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos (Arendt, 1993, p. 16).

De esta manera, se despliega la necesidad de la *lexis* entre los hombres como sujetos políticos, como único vehículo que permite compartir las experiencias, vivencias y afecciones de los mismos a partir de un lenguaje común, que, no obstante, los singulariza ante los demás y que

apunta a la comprensión entre estos. Solo el discurso otorga a los hombres la posibilidad de distinguirse entre los demás, siendo iguales a ellos, de ser único y diferente a partir de lo que narra. Cuando esta posibilidad de diferenciación, de distinción a través del discurso está en entredicho, advierte también del peligro de politización de la situación, pues al no tener garantías de poder expresar lo que de la acción resulta único entre otras actividades, con el silencio se diluye la acción creada mediante la ausencia del discurso que de esta daría cuenta frente a los demás, desapareciendo con ella el mundo creado e inaugurado por el lenguaje.

La *lexis* es pues el reverso de la acción; hay violencia y disolución de lo otro radical a mí cuando su voz es acallada y no tiene lugar alguno el discurso. Mediante la palabra, los hombres alcanzan el significado de sus acciones, significándolas y re-significándolas en la constatación de sus relatos, ejercicio que permite arribar a la comprensión no solo de sí, sino también de los otros, radicalmente distintos a mí. Así, el discurso devela la identidad de los hombres en la esfera pública, haciéndose singular en un mundo de iguales.

Arendt llama la atención sobre el carácter frágil de la acción, y con ella de los asuntos humanos; con esto, se supondría por extensión el carácter volátil e intangible del discurso. Empero, amparados en la definición inicial de Aristóteles sobre la *lexis* y su carácter político-persuasivo, la palabra se convierte en el único recurso que, como seres políticos, tienen los hombres para advenirlo y con ello, manifestar entre plurales sus diferencias, para encontrar así consensos. La definición de hombre, en singular, es para Arendt una categoría filosófica universal y ontológica, la cual, en su concepción antropológica para algunos, fenomenológica para sí misma, queda sustituida por *los hombres* que actúan y hablan en el mundo, en la esfera pública que los diferencia gracias al poder de su discurso.

Solo cediendo ante la mudez de la violencia, o ante la posibilidad distópica de una masa de hombres homogéneos, el lugar de la *lexis* sería impensable como medio persuasivo y privilegiado por los hombres que comparten las perspectivas del mundo al que han llegado y en el que, mediante esta, tienen la posibilidad de nacer y comenzar; se nace entre hombres, iguales unos con otros, no obstante, se distinguen a partir de que narran quiénes son.

La pensadora, haciendo énfasis en que se nace en un mundo que preexiste y en el cual se es uno entre otros, pone en la *lexis* el carácter diferenciador, específico y político de los hombres, como medio revelador de quién es uno como diferente entre muchos.

Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (Arendt, 1993, p. 200).

De esta manera, en el tratamiento arendtiano la *lexis* nunca se desplaza o subordina por la aparición de la *praxis*; todo lo contrario, la *lexis* se convierte en condición *sine qua non* de la *praxis* en cuanto política. Solo cuando la *praxis* se acompaña de la *lexis*, revela en la esfera pública el *quién* de ese agente, permitiendo establecer relaciones, diálogos, concertar discrepancias y llegar a acuerdos, posibles de alcanzar solo a través del discurso. En tanto los hombres anuncian con su nacimiento la llegada a un mundo ya dado, son partícipes de una pluralidad de la que solo pueden distinguirse de otros mediante su *lexis*, convirtiéndose así en sujetos de la política, los mismos que disponen de la virtud de poder establecer nuevos e inesperados comienzos con su *praxis* y con lo que de esta narran a partir de la revelación de sí que se ofrece simultáneamente en su *lexis*.

En esta medida, en tanto el discurso conlleva el poder implícito de revelar el *quién* de la acción, se devela ante los demás la originalidad, la esencia y lo que lo distingue entre otros, toda vez que así construye el sentido y significado de su historia, su lugar en esta y sus formas específicas para actuar y hablar con otros al interior de la misma. La *lexis* pues, conlleva que los hombres que actúan y hablan de sus actos con otros, dentro del marco de la pluralidad, arriben a su estatuto político toda vez que ambas acciones implican el reconocimiento y respeto por las particularidades y diferencias con el otro, salvadas y menguadas por efectos del discurso antes que por otra acción; de esta manera, la pluralidad se convierte en la condición tácita de la existencia de los hombres en el mundo.

Si la *lexis* es *poiesis*, creación, reproducción de la *praxis*, lo es en tanto es el vehículo que permite a los hombres la creación de su mundo particular, hecho con las condiciones y posibilidades de su discurso, el mismo que puesto en relación con otros permite la apertura de su mundo a las creaciones y concepciones ajenas, las que siendo políticas por definición, encuentran en la palabra el medio privilegiado para acortar brechas y diferencias que se crearían radicales entre los diversos intereses de los hombres, prevaleciendo por ejemplo, ante lo silencioso y estéril del acto violento donde esta ha desaparecido.

A partir de las actividades humanas propuestas por Arendt en *La condición humana* (1993), expuestas en la primera parte de nuestra disertación, podemos aseverar que el discurso que se manifiesta en el *animal laborans*, presente en la actividad de la labor, tiene por función transmitir un mensaje a la manera de una orden que emitida por un amo, debía ser obedecida por este; en el *homo faber*, posibilitador del trabajo y la transformación de artefactos, el discurso hace las veces de mediador entre estos; no obstante, ambos son animales apolíticos según su

concepción; su discurso no alcanza a ser político, pese a que no están alejados por completo de la esfera pública.

Mientras que, por su lado, la aparición de los hombres como *zoon politikon* en la esfera pública, implica su carácter político, toda vez que con la ecuación *praxis-lexis*, garantizan su estatuto político, el único que se podría decir, hace que vivir la vida humana tenga un sentido que supera y trasciende los factores biológicos que determinan los límites en los que está inserta la vida humana; es en otros términos, la única vida que yendo más allá de lo instrumental, dispone la única forma de vida que merece ser vivida, la única vida que se erige en la dignidad de ser política y se eleva así por encima de fines materiales e inmediatos, presentes en las dos primeras actividades humanas.

Recogiendo las ideas hasta aquí plasmadas, escuchemos a Arendt a manera de síntesis:

Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, “no hay nada nuevo bajo el sol”; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo “nuevo” que aparece y resplandece, “no hay memoria”; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber “memoria de lo que sucederá en los que serán después”. Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas (Arendt, 1993, p. 227).

La *lexis* comporta en su interior la posibilidad de un nuevo comienzo, de revelar la identidad de los hombres, en tanto agentes políticos, aunque lo hace develando el *quién* de ese agente, sin que alcance a dar cuenta del autor de su acción, del “héroe” y protagonista de su historia. Si con Arendt la *lexis* es una forma de *praxis*, es posible sostener que la *praxis* narrativa,

teorización conjunta entre Ricoeur y la pensadora, solo es posible de ser concebida cuando existe un factor común, un interés que es compartido por los hombres, que al entrelazarlo en el relato se extiende a la manera de una red de significaciones comunes, compartidas entre estos. “Dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las” (Arendt, 1993, p. 206).

Este interés, punto medio, se refiere a las cosas que del mundo tienen en común los hombres, aun conservando su pluralidad. Solo cuando este interés es compartido, se hace susceptible de ser interpretado en tanto alcanza una forma de objetividad, y es tal su potencia que puede engendrar poder. Siguiendo a Arendt diremos que:

El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (Arendt, 1993, p. 223).

Con esta cita se reafirma el poder inconmensurable del discurso, el cual, en conjunto con la acción, comporta una estructura que, reuniendo los intereses en común de unos cuantos hombres, puede disponer los más nobles logros, así como también los más oscuros al servicio de unos pocos, e incluso, pasando por encima de la confianza y voluntad de estos, podría si así lo quisiera, centrar esta fuerza y poderío a merced de intereses individuales. Esta perspectiva, que se denominará la disolución del poder por la pérdida de los intereses humanos en común, introduce en el problema antes anunciado y sucede cuando hay una incapacidad de emitir juicios, la cual, en la perspectiva negativa del poder, puede ser utilizada para fines nefastos, incluso mortíferos.

No se ahondará en este problema sin antes responder de qué da cuenta la *lexis*. Este discurso, que se relaciona con la temporalidad, con el relato de los acontecimientos que, en el mundo de la vida narran los hombres, compone la estructura de una narración que, actualizando el pasado, establece en el presente conexiones con el futuro para acceder a la comprensión de las acciones de sus agentes y permite dar cuenta de lo que acaece en su mundo.

Al llegar a este punto, se hace preciso traer a colación la distinción existente entre habla y discurso. En ambos el *logos* lenguaje es el intermediario, objeto de intercambio entre los hablantes. Es tarea de la filosofía ponerse al servicio de los hombres, esto es, poder concebirse como práctica diciendo algo de estos y de lo que en ellos acontece, razón por la que es siempre definido como mediación.

El habla por su parte, tiene “*la intención de decir algo sobre algo a alguien*” (Ricoeur, 1999, p. 47), y en esa medida se emparenta con el lenguaje en su intento por decir. El habla se sale de sus límites tratando de llegar al otro, para acceder a este y su psiquismo, o incluso a sí mismo. Mientras que, del lado de las frases narrativas, aquellas que componen el discurso narrativo pero que no alcanzan a serlo aún, diremos que están presentes en cualquier tipo de relato, incluso en el lenguaje utilizado vulgarmente. Tiene la característica de poder dar cuenta de un acontecimiento futuro, el cual no se había dado para el momento en que este acaeció; en esa medida se anticipa en el tiempo, llenando de contenido narrativo la historia aún por venir, por escribirse. El discurso significa acontecimiento, el mismo que es susceptible de significado, de sentido, lo que quiere decir que es acontecimiento porque “*algo sucede cuando alguien habla*” (Ricoeur, 2001, p. 97). En tanto el discurso es acontecimiento, se arriba a su comprensión como significado.

Toda vez que la naturaleza del discurso es remitirse a alguien, busca establecer y ordenar la presentación de los acontecimientos en un orden de aparición específico, el mismo en el que se exponen las explicaciones históricas. Esto quiere decir que el discurso narrativo pone en tensión la capacidad de los hombres de seguir mediante su intelecto, un relato que tiene una direccionalidad predeterminada, aquella en la que quien escucha asiste a la vez como espectador de la historia. Si se define discurso como acontecimiento, es porque:

(...) el discurso se realiza en el tiempo y en el presente, mientras que el sistema de la lengua es virtual y ajeno al tiempo; en este sentido, se puede hablar, siguiendo a Benveniste, de la instancia de discurso para designar el surgimiento del discurso como acontecimiento (Ricoeur, 2001, p. 97).

Para Benveniste, la lingüística de la lengua, así como la lingüística del discurso, constituyen ambas, objetos de estudio disímiles entre sí, en este sentido, solo el discurso se remite a otro y por ello, se caracteriza porque sentido y acontecimiento conforman una unidad que constituye el *quid* de la pregunta hermenéutica. Consecuentemente, a diferencia de la lengua, el discurso remite al hablante, razón por la cual su instancia es autorreferencial; hay un acontecimiento en alguien cuando habla, y con esto, se manifiesta su intencionalidad y la del agente hablante, así como su responsabilidad con su decir para consigo mismo y con aquel a quien se dirige. Esta vertiente, la performativa o siguiendo la teoría de los actos de habla (*speech-acts*) la del nivel perlocucionario, es la que nos permitirá definir las facultades que caracterizan a ese agente de la acción.

Finalmente, y retomando el problema de la temporalidad, se dirá que la intención de traducir el discurso al paradigma del texto escrito –paradigma que de acuerdo con Ricoeur comparte con la acción- estriba en que siguiendo a Arendt, si las acciones son frágiles y efímeras,

su transcripción anhela salvar las grandes proezas llevadas a cabo por los hombres y de las cuales su materialización escrita va en contravía de su disolución, presente en lo efímero del tiempo social; procura petrificar el tiempo estableciendo su marca al interior de los documentos que narran y dan cuenta de la acción humana.

4.1.3 Sobre el juicio y su relación con la *lexis*

La anterior presentación de la *lexis* arendtiana y su desdoblamiento desde la *praxis* para devenir política, permite ilustrar sobre el poder político que le es propio al discurso, potencia que nos pone en la vía de señalar las relaciones que se entretienen entre el discurso y el juicio, y de manera implícita, en un segundo momento, entre el problema de la voluntad y la libertad.

Se inicia el apartado dedicado a la acepción arendtiana de *lexis*, trayendo a colación *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal (1963)*. Este texto, el cual ha sido objeto de múltiples críticas y controversias suscitadas incluso al interior de los círculos filosóficos y académicos más importantes, nos permitirá establecer conexiones entre el juicio y el pensar, así como entre la voluntad y la libertad, problemas todos que se encuentran atravesados por la ya expuesta concepción arendtiana de *lexis*.

A partir del caso Eichmann, la autora tomará elementos para formular -en parte basada en la teoría kantiana de la facultad del juzgar- su propia teorización en torno al juzgar. De acuerdo con su concepción, el lugar de la narración de los relatos inherentes a las vidas y con ellos de las acciones llevadas a cabo por los hombres, corresponde a una forma de ampliación del juicio, en tanto permite que los hombres tengan la posibilidad de ponerse en el lugar del otro y con ello, evitar el riesgo de caer en dogmatismos debido a la incapacidad de ponerse en un lugar distinto al propio.

Cuando se narra una acción, en tanto se conectan fragmentos de una historia con la totalidad de la misma, la función del juicio es organizar en términos cronológicos la parte con el todo, proceso a partir del cual encuentra su significado, y a la vez patentiza lo etéreo de la historia, la misma que al ser narrada adquiere una estaticidad que puesta en un texto, va en contravía de las contingencias inherentes a la historia.

Con la narración, además de decir de algo y de alguien que existe, se logra la comprensión de las acciones humanas con lo complejo de sus vicisitudes; lo humano comporta en sí mismo aspectos tanto nobles como nefastos, que, gracias al pensamiento crítico, les brinda a los hombres las herramientas para revisar sus acciones y con ellas, poder determinar el valor intrínseco de las mismas.

A diferencia de la propuesta kantiana en torno al juicio, el cual *grosso modo* establece leyes universales para dar cuenta de las experiencias singulares, subsumiéndolas en estas, para regularlas y dirigirlas, la propuesta arendtiana no atiende a principios a priori; establece que los hombres, en tanto facultados de pensamiento y juicio, tienen la capacidad –si así lo desean- de juzgar sus acciones. El problema crucial entonces, y del cual Eichmann es ejemplo, es la pregunta por la responsabilidad de un hombre para con sus actos, los cuales se suponen por definición, están mediados por el pensamiento y con éste, del juicio. Esta es la razón por la cual su teorización es aún en la actualidad controversial.

El juicio es considerado como la facultad política de los hombres por excelencia, porque al tener la capacidad de juzgar casos particulares, puede juzgar desde lo concreto y presente, mientras que el pensamiento, entendido como actividad abstracta, opera con las representaciones de lo que está ausente, y por ello, no arroja conocimiento alguno del mundo de los hombres, a diferencia de la facultad de juzgar. El juicio implica siempre la presencia de los otros, mientras

que el pensamiento por su parte, es una actividad solitaria. Siguiendo a Arendt diremos que: “La mayor dificultad relacionada con el juicio radica en que es “la facultad de pensar lo particular”; por lo tanto, es la facultad que combina, de manera misteriosa, lo particular y lo general” (Arendt, 2002, p. 469).

En esta medida, Arendt arguye que la narración de una acción, con sus circunstancias y protagonistas particulares en cada caso, constituye una preceptiva a seguir en cada acción buscando su valor ético, valor que apunta, a la postre, a una *eudaimonía* o buen vivir, punto de encuentro con el arte de la retórica.

Mientras para Kant el juicio, en tanto no puede ser enseñado, solo es considerado una facultad susceptible de ser ejercitada y con ello, se deduce que está presente o no en los hombres, para Arendt su existencia podría ser suscitada e incluso es el medio para arribar a través suyo a la comprensión, con la condición de que el caso particular tenga características que lo lleven a ser un caso ejemplar, lo anterior es posible mediante la imaginación. En palabras de Arendt:

El ejemplo es lo particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o una regla general. Así pues, ¿cómo se puede juzgar, evaluar, un acto como valeroso? Al juzgar se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general: “Este hombre tiene valor”. Si fuéramos griegos, tendríamos en las “profundidades de la mente” el ejemplo de Aquiles. De nuevo es necesaria la imaginación. [...]. El juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido (Arendt, 2003, p. 152).

Para Kant, la facultad de la imaginación que permite intuir los objetos sin que se haga menester su presencia, haciendo presente o real lo que está ausente, es la misma que en Arendt permite a los hombres una forma de reproducir en sus mentes aquello conocido mediante el

juicio, el cual toma del pasado para representar en el presente y así, aporta esquemas y ejemplos a este.

La imaginación permite que el hombre se oriente en el mundo y pueda con ella arribar a la comprensión, pues a diferencia de la fantasía, permite establecer la distancia suficiente entre aquel que ve y escucha la historia, para poder juzgarla de manera imparcial y sin la presencia de prejuicios. La distancia que propicia la imaginación posibilita que lo ajeno se familiarice con lo propio y pueda a partir de allí, establecer un dialogo que apunta a la comprensión.

El modo de pensar extensivo, expuesto por Kant en su *Crítica del juicio*, es aquel juicio que permite mediante la comparación del propio juicio con otros que pueden ser incluso irreales, ponernos en el lugar del otro, todo mediante la facultad de la imaginación. En este sentido, el papel del pensamiento crítico –si bien sigue siendo por definición una actividad solitaria- se articula mediante dicha facultad con el otro para tener presentes todas las partes a tener en cuenta para realizar el juicio, ampliándolo de manera activa. “El “pensamiento extensivo” es el resultado de abstraerse de las “limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro propio juicio”, de ignorar las “condiciones subjetivas del juicio [...] que limitan a muchos” (Arendt, 2002, p. 456).

En este sentido, la narración de relatos que dan cuenta de las acciones de los hombres, busca la comprensión que, en sus términos, es el medio que tienen los hombres para reconciliarse con el mundo, con el momento histórico que, al momento de nacer, les ha tocado vivir. De este modo, su propuesta en torno a la comprensión busca que los hombres asuman en términos de una responsabilidad plural, en relación con los otros, su tiempo y el valor que sus acciones y palabras conllevan en el mismo, actividades que, como resultado nos acercan a su sentido.

Uno de los propósitos de la autora es demostrar, a partir de los eventos que se dan en la historia creada por los hombres, que el juicio, a diferencia de la propuesta kantiana, no está dado a los hombres como el resultado de procesos lógicos -ya sean deductivos o inductivos- sino que, en tanto condición mental específica, implica su propio *modus operandi*, el cual formulará a partir de su experiencia como corresponsal relatora del caso Eichmann para la revista New Yorker en el año 1961.

Esta experiencia le permitió a Arendt no solo desarrollar su teoría en torno a la naturaleza del juicio, sino además patentizar que la facultad del juicio es uno de los principales interrogantes de la humanidad, especialmente en términos morales e históricos. “El caso Eichmann llevó a la capacidad de juzgar de Arendt la plena conciencia de asimilar, de un modo humanamente inteligible, aquello que se resiste con todas sus fuerzas a tal asimilación” (Arendt, 2003, p. 175).

A partir de la correspondencia sostenida con el sionista Gershom Scholem, puede deducirse la necesidad de la autora de reflexionar en torno al juicio y su relación con la política. De esta manera, la narración de las proezas humanas y el lugar o la pertinencia de la política, convergen en que, para ambos casos, la facultad de juzgar dispone a la inteligibilidad de los hombres, el sentido implícito a estas.

En tanto en su propuesta el juzgar apunta a la comprensión de las acciones humanas que pueden llegar a parecernos incluso trágicas, la imaginación es la vía que posibilita a los hombres ponerse en el lugar de eso que resulta impensable; en esta medida, el juicio se remite una vez ha comprendido, hacia el perdón, asociándose así con la dignidad humana.

Empero, el juicio debe contar con la libertad suficiente para ser genuino, esto es, debe estar libre de lazos de amor o de sentimientos de fraternidad para resultar objetivo, pues de lo

contrario, su autonomía, entendida como la capacidad de los hombres de pensar por sí mismos, sin influencias externas, será coartada y tendría consecuencias fatales en la incapacidad de su ejercicio.

Si su propuesta apunta a no quedarse en lo que con Kant se llama “interés propio”, si busca ir al lugar del otro vía la imaginación, es porque siguiendo el ideal de la Ilustración kantiana de *Selbstdenken*, pensar por sí mismo, el juicio conlleva la actividad de la razón, pues de lo contrario, daría paso al prejuicio. De esta manera, la razón activa supone que, en relación con otras, suprime cualquier forma de subjetividad y al abandonar esta esfera, se hace objetiva y con ello, su carácter alcanza la confianza suficiente para dar cuenta del obrar de los hombres. De suceder lo contrario, la ausencia del juicio pone en peligro el espacio de aparición de los hombres en la esfera política, así como la posibilidad de que su pensamiento no se aliene al de otros y que puedan mediante este, darle sentido al mundo. Al respecto, diremos con Arendt que la relevancia del juicio radica en que “el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [*Urteilkraft*]” (Arendt, 1997, p. 53).

En relación a la facultad del juicio y el pensamiento, la pensadora propone a este último como una actividad *in abstracto* que implica que los hombres tomen distancia y terminen desentendiéndose de los asuntos prácticos de la vida, en tanto desde su perspectiva, pensar conlleva alejarse de la participación y los compromisos adquiridos entre los hombres. “El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria pero no aislada” (Arendt, 2002, p. 207).

Así pues, el juicio es la resultante de comparar otras manifestaciones del pensamiento que, teniendo un asunto en común, tiene la capacidad de trasladar la propia concepción hacia una

ajena sobre lo mismo, aunque no por esto lo considere una fuente de conocimiento, coincidiendo con Kant en esta apreciación.

El pensamiento, entendido como el movimiento crítico del pensar, se aleja de parámetros universales para tornarse autónomo y lograr con esta la libertad de inteligibilidad moral e incluso estética, que le permita ascender a su comprensión en tanto se relaciona con estos que son fenómenos de la esfera pública, común a los hombres. De esta manera, “El pensar mismo es políticamente pertinente en virtud de su propia relación con la facultad de juzgar” (Arendt, 2003, p. 195).

En este punto, el *sensus communis* o sentido común, es propio a una comunidad en tanto pone en tensión los intereses plurales y diversos, para enlazarlos y darles unidad en un punto de interés común. Arendt, quien formula una forma de pensamiento propia a la política –el pensamiento representativo- y que fue desarrollado en la primera parte de nuestra exposición, propone que el riesgo que corren los hombres respecto al juicio es que no lo ejerzan; lo relaciona con la capacidad histórica de la memoria de los hombres por su esencia retrospectiva, y lo sitúa en el intersticio correspondiente a los ámbitos de la *vita activa* y *la vita contemplativa*, al situarlo en el centro de la vida del espíritu.

El sentido común comporta tres máximas que, en conjunto, resumen el problema hasta aquí expuesto. Implica el pensar por sí mismo, ponerse en el lugar del otro y estar de acuerdo consigo mismo. De acuerdo con lo anterior, para Arendt, “El *sensus communis* es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él” (Arendt, 2003, p. 130).

Finalmente, se dirá que para la autora el juicio, el pensamiento y la voluntad son tres actividades mentales básicas, autónomas e invisibles, las cuales, por ser independientes e incondicionadas, no pueden deducirse una de otra, pese a que tengan elementos en común. Estas son independientes de la cognición intelectual, pues de lo contrario, perderían la libertad propia a sus leyes reguladoras y a la definición *per se* de la voluntad. En este sentido, el juicio no tiene los elementos para que la voluntad opere; juzgar y pensar serán dos facultades distintas entre sí, antitéticas podríamos decir y en esta medida, el pensar es un ejercicio netamente solipsista, aunque no lo sea su expresión discursiva. De ahí que “En cualquier caso, dado que las palabras – portadoras de significado- y los pensamientos se parecen, *los seres pensantes sienten el impulso de hablar; y los hablantes, el de pensar*” (Arendt, 2002, p. 121). Aquello que tendrán en común las tres actividades mentales expuestas, es que solo estas pueden ser manifestadas a través del lenguaje al sí mismo y al mundo exterior.

La voluntad, en tanto se relaciona con la historia, se prospecta al futuro y está en directa relación con el mundo de las apariencias, de ahí que sea necesaria en los hombres como motor de su *praxis* y como medio para resolver las consecuencias nefastas e incalculadas de esta, en tanto es libre. La libertad difiere entonces del *liberum arbitrium* libre albedrío, en tanto se trata de libertad política; no hay nada que conlleve mayor libertad que la acción; la libertad es, en tanto concepto político, independiente de todo atributo de la voluntad. En tanto la libertad hace parte de la vida diaria de los hombres, es un problema íntimamente articulado con la esfera política.

Haciendo una lectura de la ética aristotélica, la pensadora toma la *proairesis* como la vía que dirime el conflicto entre el deseo y la razón. En su acepción de elección como posibilidad entre diferentes alternativas, la *proairesis* aparece como una facultad intermedia entre los principios del deseo y la razón, *pathos*, emoción o pasión que nos domina, y *logos* como lo que,

vía la razón, o más exactamente la deliberación, devela el porqué de las acciones. La elección se constituye pues en el mecanismo que en tanto atañe a los asuntos humanos, se erige como precursora de la voluntad.

En tanto la libertad política no es equivalente al libre albedrío, no es un fenómeno constitutivo de la voluntad; no se trata de la libertad de elección de un sujeto que decide entre dos asuntos, motivado de manera predeterminada. Se trata de la libertad política, que en cuanto tal puede trascenderse a sí misma en tanto libre, dejando tras de sí motivaciones y finalidades que podría incidirla. En tanto libre de estos, el intelecto es quien comanda la acción, y la voluntad, mediante el juicio, ordena su ejecución. La acción está guiada entonces por lo que la autora denomina “principio inspirador”, el cual se evidencia en el acto mismo de la ejecución de la acción, con lo cual su carácter es inagotable.

La acción, en tanto libre, no está condicionada por determinantes o motivaciones, y en tanto no apunta a un fin específico pues como ya se sostuvo ella misma es su fin, es impredecible. No obstante, el intelecto y la voluntad son necesarios para ponerse en marcha y conseguir lo que se propone la acción y llegar a su fin específico; la voluntad, como apéndice del juicio, ordena y comanda el conocimiento del buen juicio y a partir de ahí, ordena la ejecución de la acción. En tanto el fin de la política es la libertad, con Arendt diremos que los hombres se hacen libres actuando.

Si la libertad es intrínseca y motor de los posibles motivos que podría tener la acción respecto a su proceder, hemos de sostener que sus consecuencias están por fuera del cálculo y premeditación de los hombres. Cuando esto sucede, nos enfrentamos a lo irremediable de sus consecuencias.

4.1.4 Eichmann: ejemplo histórico de lo peligroso de la suspensión del juicio

Hasta aquí se ha sostenido que el discurso es una acción que le brinda su carácter específicamente político a la *praxis*, así como también que su potencia radica en que puede revelar el quién de su agente; advertimos también que en tanto acerca a los hombres a la comprensión de los fenómenos que acaecen en lo público, así como de lo radicalmente otro, cuando el juicio y el pensar, facultades a la base del intelecto humano fallan, son debilitadas o están en suspensión, ese poder del discurso y de la política se revierte y puede ser puesto al servicio del mal.

Para desarrollar esta relación entre el juicio, su *epoché* suspensión y la relación con la *lexis* como medio de persuasión y con ella de sus mortales consecuencias, debemos tomar en consideración el uso que del discurso hizo este hombre, a partir del análisis hecho por la autora.

El juicio hecho a Adolf Eichmann en Jerusalén en 1961, posibilitó la emergencia de la reflexión en torno a la capacidad de juzgar de los hombres, en relación con su discurso y con la responsabilidad personal puesta allí. En su estudio (1999), Arendt encuentra una forma o manifestación discursiva particular, en la que se evidencian fallos en la facultad de juzgar de quien fuera el coronel de la *Schutzstaffel* y responsable directo de la “solución final”, impartida a lo que se estima fueron unos cinco a seis millones de judíos.

El ascenso del régimen totalitario nazi, en la Alemania de la primera mitad del siglo XX, no es solo uno de los momentos históricos más trágicos en la historia de Occidente; a esto se suma la presentificación del mal en los intentos por desaparecer, deshumanizar y erradicar por completo la pluralidad de los hombres, y con ellos, de sus acciones y discursos, inhabilitando toda posibilidad de crear y compartir nuevas formas de comprender el mundo.

Con este panorama en el horizonte, fue necesario crear nuevas formas discursivas cuyo propósito fuera comunicar a unos pocos, y contrario a la acepción de la *lexis* arendtiana, los discursos que daban cuenta de la historia e identidad de un pueblo, fueron acallados y sustituidos por un lenguaje artificial que los excluía aún más, arrebatándoles así todo estatuto humano y político para derivar en la posterior cosificación e instrumentalización serial de seres humanos.

Este nuevo lenguaje, llamado lenguaje administrativo, no solo les restó el estatuto moral a aquellos de quienes hablaba; al ser una invención de la inteligencia de la SS excluía por completo de su entendimiento a aquellos de quienes hacía objetos. A partir de nuevas palabras, eufemismos y tecnicismos, este lenguaje creaba otro mundo y con él un muro, una brecha más entre la pluralidad de los hombres; alejaba a los hombres y exaltaba cada vez más sus particularidades, ya no fungía más como medio para salvar las diferencias, por el contrario, las agudizaba cada vez más, siendo quizá su principal logro al ir en contravía de la concepción política de *lexis* anteriormente expuesta.

Dicho lenguaje acoge en su estructura el uso constante de frases burocráticas, las cuales se transforman en clisés que, según la expresión de Arendt, en su uso repetitivo e “inconsciente”, daban cuenta de una afasia, que empero, fue lo que le brindó cierta normalidad al discurso de este hombre. Con el uso de homónimos, frases estandarizadas y códigos preestablecidos, el sistema totalitario logró que sus crímenes no estuvieran cobijados bajo ningún parámetro penal de justicia, además instauró la irreflexión y suspensión de la facultad de juzgar, propia del *mal radical*. Al crear un nuevo lenguaje o discurso, las acciones llevadas a cabo al interior de las órdenes dadas por los oficiales de la SS, no podían ser juzgadas en tanto el lenguaje y los conceptos existentes, no podían dar cuenta, o no se remitían a acciones como esas. En ese sentido, era un lenguaje caduco que dejaba por fuera de toda representación sus barbaries,

situación de la cual la autora advierte diciendo que era preciso crear nuevos conceptos que pudieran acercarse a algo que tratara de dar cuenta de esa nueva y catastrófica realidad humana hasta ese momento nunca antes vivida.

Los clisés, definidos como frases y palabras que el mismo Eichmann creaba y usaba insistentemente como forma de evadir los cuestionamientos de los que era parte, daban cuenta no solo del autoengaño del que había sido “víctima”, sino de la imposibilidad de prestar juramento en tanto solo podía decir la verdad sobre sí mismo, razones para sentirse tranquilo y satisfecho respecto a su obrar al interior de la organización. Sostiene Arendt que,

En consecuencia, siempre que los jueces, en el curso del interrogatorio, intentaban apelar a su conciencia, se encontraban con su “satisfacción” y se sentían indignados y desconcertados al darse cuenta de que el acusado tenía a su disposición un clisé de “satisfacción” para cada periodo de su vida y para cada una de sus actividades. En su mente, no existía contradicción entre la frase “saltaré dentro de mi tumba alegremente” a propósito para el final de la guerra, y la aseveración “me ahorcaría gustosamente en público como un ejemplo y advertencia a todos los antisemitas de la tierra”, que ahora, en circunstancias muy diferentes, tenía el mismo propósito de enaltecerle (Arendt, 1999, p. 85).

Los clisés alcanzan el adoctrinamiento, toda vez que lo que entorpecen con su aparición es la posibilidad de comprensión, sustituyéndola por la violencia. De esta manera, “Las palabras usadas para combatir pierden su cualidad de discurso; se convierten en *clichés*” (Arendt, 1995, p. 30). Buscan la eliminación tanto del discurso como *lexis*, como del otro mediante el silencio impuesto y forzado de la violencia.

Salvo en los documentos de los *Einsatzgruppen*, el lenguaje utilizado convencionalmente buscaba –a diferencia de la *lexis* arendtiana- ocultar los hechos acaecidos en las personas judías recluidas en los campos de concentración y con esto, su lenguaje resultaba también encubridor de la realidad mortífera a la que se referían, estableciendo nuevas “normas de lenguaje”. Términos como “solución final” *Endlösung*, “tratamiento especial” *Sonderbehandlung* y “evacuación” *Aussiedlung*, eran utilizados a manera de “lenguaje en clave” para encubrir las ordenes de muerte que, a toda costa, omitían la manifestación explícita de esta orden final y hacía referencia a eventos y situaciones inexistentes, es decir, a mentiras. “Incluso las mismísimas palabras “lenguaje en clave” (*Sprachregelung*) constituían una denominación en clave, puesto que representaban lo que en lenguaje ordinario se denomina mentira” (Arendt, 1999, p. 131). La estructura de las frases y lo llamativo del lenguaje, hicieron que Eichmann fuera el hombre más indicado para hacer uso de tal invención lingüística.

Los lemas de las SS creados hábilmente por el oficial de alto rango Heinrich Himmler – como “Mi honor es mi lealtad”- fueron bautizados por Eichmann “palabras aladas”. Estos eran repetidos constantemente por él, y tenían por objetivo enaltecer las conductas de asesinos y genocidas, para hacerlos sentir héroes dedicados a realizar la más noble tarea en términos históricos. Dirigiéndose a los altos mandos de las SS decía: “Haber dado el paso al frente y haber permanecido íntegros, salvo excepcionales casos explicables por la humana debilidad, es lo que nos ha hecho fuertes. Esta es una gloriosa página de nuestra historia que jamás ha sido escrita y que no volverá a escribirse” (Arendt, 1999, p. 160).

A partir de la experiencia de Arendt, “Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona” (Arendt, 1999, p. 80), se

constata que esta incapacidad, aunada a la falta de comprensión del otro y al uso particular del discurso, da cuenta de la precariedad reflexiva de Eichmann y con ella, de la pérdida de cualquier manifestación de responsabilidad y sensibilidad ante los vejámenes comandados por él a millones de judíos.

De esta manera, un nuevo lenguaje blindaba a sus usuarios no solo de ser entendido por aquellos que lo percibían, sino que además los alejaba de la realidad común, establecida por la *lexis* que patentizaba hombres políticos y anunciaba con esto quiénes eran. El discurso burocrático, administrativo, acalló sus voces y sus vidas, pero, además, impuso la ruidosa voz de la violencia que al servicio del poder de unos cuantos, logró la alienación del pensar, el actuar y juzgar de otros pocos para ponerse a disposición de la más extrema violencia ejercida en millones de seres humanos.

Eichmann ilustra las consecuencias nefastas de la irreflexión, de la falta de juicio y con ella, de la ausencia de pensar, faltas que lo ubicaron en el lugar del desconocimiento, del no saber qué hacía, de una falta de responsabilidad y con su omisión, se convirtió en el mayor asesino de su tiempo. La creación de un nuevo discurso, el lenguaje burocrático o administrativo, da cuenta de lo indisoluble del pensar y el discurso, de la irreflexión como posibilitadora de la más grande maldad. Ante la falta de juicio, de un discurso que ponga en común en las diferencias de los hombres, no queda más que tratar de remediar lo irremediable mediante la promesa y el perdón. Así pues, el perdón es posterior a la justicia: “La justicia, que no la misericordia, es la finalidad de todo juicio” (Arendt, 1999, p. 447).

El análisis llevado a cabo por la autora respecto a la actitud de Eichmann en su juicio, evidenció que este era un hombre común, con las mismas afugias y alegrías que cualquier otro. No hubo nada en él que la llevara a afirmar que se trataba de un hombre enfermo; por el

contrario, fue un hombre que tuvo la oportunidad de elegir qué hacer, cómo actuar frente a las demandas hechas por sus superiores, y lo que eligió fue obedecer conociendo las consecuencias de sus acciones. Lo anterior puso de manifiesto que Eichmann, amparado en la obediencia y la sujeción a sus superiores, solo obedeció órdenes y de esto se siguió que en él nunca hubo lugar para la objeción de conciencia, para asumir la responsabilidad de sus actos, así como tampoco para pensar, reflexionar y ponerse en el lugar de otro, eliminando cualquier posibilidad de relación ética; aniquilación que se manifestó a partir de la creación de un nuevo lenguaje y las consecuencias que como ya se expusieron, se derivaron de allí.

Se trataba, en síntesis, de una elección para evitar juzgar, para ponerse en el lugar de millones de judíos, para comprender al otro y la presentificación de las consecuencias nefastas de estas omisiones se constataron en la configuración de un nuevo lenguaje, que en contravía de las formulaciones de la *lexis* arendtiana, al no hacer parte de este al otro y no conferirle un estatuto de ser humano, no podría ser nunca considerado como un sujeto político, pues desde la artificialidad de su invención lingüística, se daba cuenta de la supresión del otro a partir de lo atroz de sus acciones y del discurso errático que a lo largo de su juicio, patentizó las mismas.

4.2 Capítulo dos. De las facultades de los hombres en tanto sujetos de la política

Tal como se sostuvo con anterioridad, tanto para Ricoeur como para Arendt, la pregunta por el sujeto de la acción, el sujeto de la política, se da en ambos pensadores en términos de la pregunta por el quién. Para el primero se manifiesta mediante la pregunta por quién habla y quién actúa, mientras que, con Arendt, el interrogante, articulado íntimamente con el problema de la identidad, se traduce en términos de *¿Quién eres tú?* (Arendt, 1993).

Esta pregunta establece que tanto para Arendt como para el hermeneuta, si bien hay un sujeto de la acción, este no sujeto no refiere a un yo psicológico; puede aseverarse más

puntualmente que el sujeto de la política, tal como es propuesto en la investigación, es un sujeto que al ser poseedor de las facultades de la *lexis* y *praxis* y gracias al concepto de natalidad –que será ampliado más adelante- puede responder a *quién* es en términos de un sujeto que habla y actúa con otros, dando lugar a un segundo nacimiento a partir del ejercicio de ambas acciones y a la posibilidad de ser sujeto político y de develar mediante estas su identidad.

Así, discurso y acción son en Arendt facultades reveladoras de la identidad de los hombres, estas los hacen distintos y únicos a la vez entre otros, justo al momento de emerger en la esfera pública. Si la acción corresponde al hecho de nacer, al concepto de natalidad, esta es inseparable del discurso en tanto este tiene el poder de revelar al sujeto de la acción, así como de dar cuenta de su *quién*, que para efectos de la investigación es un sujeto que permanece tácito, que se revela solo en su decir y actuar. Al respecto sostiene la autora:

El descubrimiento de “quién” en contradistinción al “qué” es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. Solo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno dispusiese de este “quién” de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades. (Arendt, 1993, p. 203).

Ahora bien, pese a que se ha asegurado que el discurso que acompaña a la acción revela e identifica al sujeto de la acción, develándolo como su actor, es preciso ahondar en las características de ese *quién*. La investigación, que versa sobre las facultades de ese sujeto que ya se dijo es político, posa su interés especialmente en este aspecto; no obstante, se hace necesario ofrecer al lector una descripción sucinta sobre ese actor. A los indicios ya ofrecidos, se suma que

para Arendt no existe en su literatura, un interés real por demarcar las características de ese agente, pues como ella misma lo sostiene, se trata de un alguien implícito.

La pregunta por el *quién* es quizá la pregunta que más puede orientar para responder al interrogante por el agente de la acción, equivalente al sujeto de la acción y que es una parte de la propuesta investigativa aquí explicitada. Arendt asevera que hay una identidad del actor, que se manifiesta en términos discursivos al dar cuenta de su acción: dice lo que hizo, hace lo que dice y puede anticiparse a afirmar lo que hará en el futuro, y por lo anterior, tiene un carácter performativo. En tanto no es un yo psicológico, se trata de un sujeto libre que ha optado por hacerse político hablando y actuando entre otros, y es genuino entre iguales gracias a la distinción que le imprime su discurso.

Si se trata de un *quién*, ese agente trasciende cualquier forma de sustancialidad, pues al proponer un tratamiento fenomenológico de lo humano, la intención de Arendt estriba en hacer una diferenciación del quién al interior de la pluralidad. El hombre es uno entre otros, y para adquirir su identidad, para devenir sujeto político, aquello que lo especifica, distingue y singulariza es su discurso. Solo es posible dar cuenta del sujeto de la acción diciendo quién la ejecuta; su quién se concreta, se muestra ante los demás en su acción, la misma que tiene la potestad de develar simultáneamente su quién, su autor, incluso a expensas de que él mismo lo sepa, tal como lo advierte Arendt. Y aunque puede pensarse que prevalece una pregunta por la identidad, esa idea del quién se hace desde la mutabilidad y la multiplicidad del quién es y puede llegar a ser cuando el sujeto hace ingreso a la esfera de lo público, el lugar donde allega a lo otro, el otro, a la diferencia y a la pluralidad. Es como si el yo de la *lexis* y la *praxis*, habitara una suerte de nomadismo entre lo privado y lo público que le permite configurar sus formas de vida estéticas y en términos del sujeto de la acción, éticas.

Aunque sus obras demuestran que dentro de los intereses de la pensadora nunca estuvo el formular una teoría sobre el sujeto o el agente de la acción, es preciso decir que hay en su teorización algunas referencias que pueden aclarar la pregunta que nos conduce. Si se ha aseverado que el agente de la acción puede estar allende a la misma, y con ello de su comprensión, es porque para Arendt se trata más precisamente del protagonista de la misma. El actor puede desconocer ser el autor de su acción, pero le es reservado ser su protagonista; de ahí que revele a través suyo quién es.

Pero tratándose de la esfera pública, el actor actuando y hablando en esta con otros, se hace actor político, o sujeto de la acción o sujeto de la política, tal como es la apuesta investigativa. La relación intrínseca entre el agente y la acción estriba en que ambas son comienzo, son natalidad, y por tanto, con cada acción y su respectivo discurso se da cuenta de un sujeto particular que se devela y construye su identidad con base en las acciones que dirán de este. El sujeto de la política es el sujeto narrativo que va más allá de lo comenzado en su primer nacimiento, cuando su aparición en la esfera de lo público despliega su amor al mundo. En esta segunda natalidad comienza a ser y a reconocer en su condición histórica las circunstancias de su segunda natalidad y comienza a trazar sus propios comienzos.

Se arriba así a la propuesta arendtiana *par excellence*: el estatuto político de la acción y el discurso de los hombres está determinado y dado por el otro. Solo hay acción y palabra que se dirigen a los demás, y en este sentido es al otro a quien le es propia la comprensión de ese sujeto. En otras palabras, su quién es una revelación que, vía el discurso, proviene del otro con quien hace parte de la pluralidad. La comprensión de ese sujeto político requiere necesariamente otra forma de pensamiento -el pensamiento representativo- así como tampoco cualquier forma de acción y de

discurso tendrá la característica de ser políticos según su concepción, siendo este parte del interés de la investigación aquí planteada.

Hecha esta breve propedéutica en torno al sujeto de la acción, entramos en profundidad en lo que caracteriza a ese sujeto que proponemos como sujeto de la política, las facultades que lo distinguen como tal y que se concretan en los actos performativos, los cuales son simultáneamente discurso y acción, y en los cuales coinciden de nuevo la pensadora y el hermeneuta. Con base en lo anterior, se exponen a continuación las convergencias traídas a colación.

4.2.1 El lugar del perdón y la promesa

Se ha aseverado que la comprensión posibilita ponerse en el lugar del otro, aun cuando este resulte poco grato, y que este despliegue es una forma de ampliación del juicio. Empero, esto no quiere decir que la comprensión sea si quiera equivalente al perdón; es una forma única de los hombres para reconciliarse con el mundo y con lo trágico del mismo.

El perdón no es ni condición ni consecuencia de la comprensión; cuando Arendt dijo que lo único que quería era comprender, no quiso decir que hubiera perdonado el régimen totalitarista de Eichmann; sería más preciso afirmar que intentó reconciliarse con el mundo en el que algunos hombres pueden hacer cosas como esas.

El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido), es una acción única que culmina en un acto único (Arendt, 1995, p. 30).

En su texto *Hombres en tiempos de oscuridad (1968)*, en el ensayo dedicado al dramaturgo alemán Bertolt Brecht, sostiene que: “Cada juicio está abierto al perdón, cada acto de juicio puede convertirse en un acto de perdonar; juzgar y perdonar son dos caras de la misma moneda. Pero cada una de las caras sigue reglas diferentes” (Arendt, 2001, p. 259). Si bien es cierto que hay pocas referencias en su obra en torno al concepto de perdón, la pensadora no contó con el tiempo suficiente antes de su muerte, para desarrollar a cabalidad la relación entre el juicio y el perdón como facultad política de los hombres, tal cual era su anhelo. Esta cita nos pone en el horizonte la relación entre la facultad del juicio y la facultad del perdón, presente a manera de potencia en todos los hombres.

Para su elaboración teórica respecto al perdón, Arendt toma como referente la figura de Jesús de Nazaret, pero contrario a lo que se podría pensar, lo hace en términos arqueológicos, más allá de una exclusiva lectura religiosa. Su figura le permite proponer a Jesús como modelo del perdón en términos históricos y relacionados con los asuntos humanos, con los asuntos que se dan entre los hombres y sus intereses, allende a una concepción judeo-cristiana del mismo. Solo se da el perdón entre los hombres, con lo que se convierte en una facultad existente en lo humano y que resulta vinculante entre sí.

De esta manera, la autora desacraliza el concepto de perdón de toda tradición religiosa y lo ubica en el plano de la *praxis*, de la acción política que se da en la esfera de los asuntos humanos y con esto, el perdón y la promesa, en tanto se dan en el tiempo y unen a los hombres, suponen una relación de carácter fenomenológico que pone de manifiesto su capacidad única para actuar.

Desde su perspectiva, el perdón, en tanto precisa del otro, es una facultad que al efectuarse únicamente entre los hombres –ya sea de manera pública o privada- tiene un sustento

político que quizá la tradición del pensamiento filosófico occidental ha separado con el ánimo de que no conservara ningún tinte teológico o religioso. No obstante, en tanto su apreciación es política, inserta en los asuntos humanos, supone que la facultad o la capacidad de perdonar intrínseca a los hombres, está dada en potencia; esto es, es una facultad que, de no actualizarse, de no llevarse a cabo o concretarse entre estos, no llegaría a existir en la esfera de los asuntos humanos y con ello, nunca tendría cabida o posibilidad como vínculo entre los hombres y sus intereses.

Perdón y *praxis* son dos facultades humanas tan íntimamente ligadas, que no solo coinciden en el hecho de que se dan a la base de la pluralidad, sino que además el perdón intenta dirimir los efectos y consecuencias inesperados de la acción. Al respecto dice Arendt que:

Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar (Arendt, 1993, p. 256).

Se ha sostenido que la acción conlleva resultados o consecuencias que pueden ser incalculables o inesperadas, de ahí que el perdón sea necesario entre los hombres, y en esta medida, el perdón solo es posible y esperable al interior de la esfera de los asuntos humanos; el perdón es la reacción que busca diluir los efectos incalculados de la acción humana.

A diferencia de la venganza, el perdón, al igual que la acción son inesperados; no están condicionados por factores externos a estos y en tanto comparten la misma naturaleza, permiten

que cada vez que se actúa, así como cada vez que se perdona, los hombres alcancen con ambas facultades la libertad de sus actos y lo que estos conllevan.

Dicho con otras palabras, perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado (Arendt, 1993, p. 260).

En relación con la venganza y su opuesto, el perdón, Arendt sostendrá que ambos coinciden en que buscan por medios distintos dar fin a una serie de reacciones en cadena, que de no ser por estos se proyectaría infinitamente y nunca tendría fin. Razón por la cual afirma que hay asuntos que los hombres no pueden perdonar, así como hay momentos en que no pueden dar castigo a lo que les resulta imperdonable. Este es el punto de encuentro con la facultad de juzgar y lo que retomando desde Kant llamó “mal radical”, término que introducido en su texto *Los orígenes del totalitarismo (1998)*, hace referencia al deseo de eliminación de la humanidad tal como se conoce, y frente a este deseo de aniquilación, es imposible callar y comprender.

La estructura totalitaria no puede ser comprendida sin poner en entre dicho nuestra moral. Esta tensión se traduce en el hecho de que hay una imposibilidad en la facultad de juzgar y con ella, los hombres se tornan superfluos. Allí, la omisión e incapacidad del juicio hace que ya no haya cabida para el perdón.

El perdón, a diferencia de la promesa, mira al pasado intentando comprender lo acaecido, pero no se queda allí; necesita de la memoria para establecer criterios éticos que permitan la no reproducción de hechos que por más que la humanidad quisiera omitir y olvidar, no debe hacerlo,

en tanto la actualización de ese recuerdo permite que los hombres dominen su historia al recordarla y resignificarla.

De esta manera, el perdón tampoco es equivalente al intento por corregir el mal; el perdón en su concepción apunta a las consecuencias de la acción y a su naturaleza, o en otros términos a aquello que es el resultado de no actuar, de la “no-acción” (*Untaten*), tal como queda ilustrado en el caso Eichmann. El no actuar, que es en su concepción imperdonable en tanto no hay castigo o pena posible para resarcir tal crimen, trasciende la esfera de los asuntos humanos y hace que los hombres piensen que cosas como esas nunca debieron suceder. Solo los hombres actúan, y en este sentido, eso que resulta imperdonable no puede dirigirse a la persona, de ahí su carácter de imperdonable.

El perdón y la promesa comparten dos aspectos en común: ambas se remiten al otro; no se perdona ni se hace promesas a algo, a un hecho. El perdón y la promesa se dan entre y con los hombres; así, esta relación pone de manifiesto la pluralidad propia de los asuntos políticos, inherente a la esfera de los intereses humanos. Y se diferencian en términos temporales: en tanto el perdón se otorga en relación con lo ya pasado, la promesa por su parte, mira al futuro y asegura de esta manera, la permanencia en el tiempo de las frágiles y fugaces relaciones entre los hombres. Asevera Arendt que:

El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos “pecados” cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración

de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres (Arendt, 1993, p. 256).

Arendt liga la facultad de perdonar y la de prometer con la pluralidad de los hombres, y con esto con el problema de su identidad. En términos éticos, el perdón y la promesa tienen un asidero fenomenológico que tiene todo que ver con la relación que se establece entre los hombres; por esto el perdón y la promesa se dirigen al otro, siendo imposible –como la *praxis*– que se lleven a cabo de manera aislada.

El perdón y la promesa se presentifican, se materializan como reverso de la *praxis*, mediante la *lexis*, de ahí que también sean formas de esta. La promesa revela la identidad de los hombres en tanto esta adquiere su potencia, su valor, en la relación que establece –sostenida en el tiempo y proyectada al futuro– entre el yo y el otro. Lo anterior supone el dominio de sí mismo frente al otro, a la manera del antiguo ideal griego; si la promesa se da de manera libre y espontánea, su cumplimiento prolonga en el tiempo la permanencia del aquí y el ahora, y de paso da cuenta de la plena concordancia de la identidad subjetiva de ese quien que se gobierna a sí mismo, de manera inalterable y consecuente con el devenir temporal. Esta es la identidad que devela la facultad política de hacer y por encima de todo, cumplir promesas. Consecuentemente,

(...) sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la “persona” acerca de la cual se puede contar una historia [*story*]. Esta identidad subjetiva lograda por la sujeción a las promesas debe ser distinguida de la “objetiva”, esto es, ligada a los objetos, aquella identidad que surge del confrontarse a la mismidad del mundo, a la que aludí al tratar el trabajo (Arendt, 1995, p. 106).

La promesa surge como el intento por controlar lo impredecible de los asuntos humanos, que se relaciona con la incertidumbre propia de aseverar con plena certeza quienes serán los hombres mañana, así como con la imposibilidad de conocer las consecuencias de sus acciones y lo que estas acarrearán especialmente para otros. En tanto establece una cadena de consecuencias, casi fabricadas *ad infinitum*, la promesa alberga al igual que la acción el mismo poder que comprende la reunión de múltiples intereses humanos, esto en tanto es una manera contractual de sostener la reciprocidad de objetivos, ya sean privados o públicos, en la esfera de los asuntos humanos. No obstante, el poder intrínseco a la promesa es aún superior en tanto el poder se ejecuta *hic et nunc*, mientras que la promesa, por sostener una alianza con el futuro, lo perpetua.

La promesa conlleva la posibilidad de un nuevo comienzo; en términos de relación con la moral, se dirá que esta, además de posibilitar la emergencia de la identidad de quien promete, de garantizar su concordancia consigo mismo, establecería simultáneamente un carácter moral si con cada promesa se garantiza su concreción. No habiendo lugar para la inclinación o la elección, el carácter moral implícito a la promesa se da en su ejecución, la cual es posterior a la libre decisión de prometer o no.

Ahora bien, la facultad política de prometer, tal como la concibe Arendt, está lejos de la concepción vulgar que se tenga en torno a dicha acción. Su concepción en tanto vinculante de los hombres, tiene un carácter reivindicador de la identidad de su agente, así como un poder que, en términos de implicación moral, cohibe su uso inapropiado. En la antigüedad, la palabra tenía más valía que los actos mismos; hoy día los hombres desconocen el poder intrínseco a sus palabras.

Esta facultad política busca instalar de nuevo y reivindicar al discurso, a la palabra y tras ellas a la promesa, como un acto ético y político tan noble como la acción misma; de ahí que su peligro estriba en que los hombres lancen palabras y promesas al viento que consideran no tienen

valor alguno, como si tales acciones no implicaran al otro. Su poder es precisamente ese, tiene que vérselas con el otro y en esa medida, es una ruta a seguir juntos en búsqueda de un punto de encuentro en el mañana. En términos morales, la decisión de proferir una promesa tiene que ver con la libertad política inherente a los hombres. No existe en la esfera de los asuntos humanos un factor externo que obligue a los hombres a hacer una promesa al otro; esta decisión se basa únicamente en la voluntad, en la libre elección de los hombres de entablar una relación con aquel que le resulta distinto y en esa medida, lo dota de un estatuto político. A partir de la lectura de *La genealogía de la moral*, sostiene Arendt que:

Nietzsche, con su extraordinaria sensibilidad para los fenómenos morales, y a pesar del prejuicio moderno de considerar el origen de todo poder en la voluntad de poder del individuo aislado, vio en la facultad de las promesas (la “memoria de la voluntad”, como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana del animal (Arendt, 1993, p. 264).

Como se ve, en lo que respecta a cada uno de los pensadores y conservando las distancias teóricas, la facultad de la promesa atañe y se da solo en la esfera de los intereses humanos, y su carácter humano por un lado, y político por el otro, tiene relación con que el sustento de la moral son los pactos, contratos y acuerdos que se dan entre los hombres, y en tanto la promesa tiene un asidero libre y de elección voluntaria, su carácter es eminentemente político; con esto se sella lo frágil pero a la vez inconmensurable de su alcance.

En este sentido, la facultad de hacer promesas, al igual que la facultad de perdonar, establecen para Arendt acciones propias de los hombres para iniciar nuevos comienzos, para proyectar sus intereses comunes de manera que trasciendan incluso su duración sobre la faz de la tierra.

Por su parte, Ricoeur propone en torno a la promesa, una tríada compuesta por el plano lingüístico, ético y finalmente el ontológico. La perspectiva lingüística nos pone de nuevo, no solo en relación con la teoría de los *speech acts*, sino además en relación con la definición arendtiana de promesa.

Se había aseverado que tal perspectiva está comandada por la teoría de los actos locucionarios, y con estos con la perspectiva pragmática del lenguaje, de la lingüística del discurso, retomada de Austin y Searle, así como de su nivel de acto perlocucionario. Los actos de lenguaje, los mismos que Ricoeur prefiere llamar actos de discurso, constituyen la teoría que nos dará cuenta de la configuración del sujeto de la acción por el que aquí indagamos. Distinguimos también entre los enunciados constatativos y performativos, siendo estos últimos los que permiten la comprensión del nivel pragmático de su discurso -entendido como acción- en tanto este nivel trasciende la semántica del discurso y logra arribar hasta su intencionalidad.

Para explicar en qué consisten los enunciados performativos, Ricoeur toma el ejemplo de la promesa, acción que como anunciamos desde el comienzo, también tiene una implicación ética. “Decir: “prometo”, es prometer efectivamente, esto es, comprometerse a hacer más tarde y –digámoslo enseguida- a hacer por otro lo que digo ahora que haré” (Ricoeur, 1996, p. 20). De esta manera, los enunciados performativos tienen la virtud de hacer simultáneamente eso que dicen, encarnándose en la primera persona del indicativo y estableciendo una cópula con un verbo. Esta perspectiva teórica es la que posibilita que Ricoeur proponga que el lenguaje, o el discurso, se encuentra en el mismo nivel de la acción y por ello, la promesa es su paradigma.

Ese yo, encarnado gracias a la teoría de los enunciados performativos, y que difiere del sentido constatativo o descriptivo de decir: “él promete”, pone en el horizonte la pregunta por la identidad de ese sujeto, en tanto es un *yo prometo*, y además da paso a la segunda perspectiva. Si

en los enunciados performativos se trata especialmente de la primera persona singular del indicativo, es porque es ese *yo* quien promete a un *tú*. El interlocutor, presente siempre y constatado en un *tú*, es quien hace responsable al *yo* de cumplir con su acción. Esta relación dual y dialógica, supone además el movimiento dialéctico en el que *yo* es también *tú*, con lo que este enunciado se convierte a la vez en una interlocución y en una autodesignación. Ese *yo* que enunciando hace su promesa, es el mismo que se presentifica en el discurso que sostiene: “*yo puedo*”; en esta medida, hay una elevación del plano fenomenológico al ético, el sujeto que dice *yo puedo*, garantiza en su “*yo prometo*” el cumplimiento de su acción, y de esta manera devela e instituye su identidad. Tiene la potestad de valorarse a sí mismo y con ello, al otro.

En la perspectiva ontológica, Ricoeur toma el reduccionismo de Derek Parfit y su texto *Reasons and Persons* (1986), para defender su tesis respecto al tipo de identidad que se amarra y permanece en el tiempo, a la manera de la ya dada definición de carácter. Su propuesta en torno a la ipseidad es la salida del hermeneuta para dirimir una suerte de ontología que difiere de la propuesta sustancialista. Mientras esta ubica la sustancia en el lugar de una antropología, la propuesta de la ontología hermenéutica se centra en la diada aristotélica acto-potencia, que permite una comprensión del poder de la promesa y con ella, del dominio propio a los hombres conjugado en su “poder de prometer” y de cumplir sus promesas.

El carácter ontológico de la ipseidad se da en el entrecruzamiento aristotélico de acto-potencia, y en la alteridad que es implícita a la misma ipseidad. De esta manera, ética y ontología son el sustento de la promesa en Ricoeur, en tanto su teorización respecto a la ipseidad, que apunta a una ampliación pragmática de la mismidad y con ella de la identidad del sujeto, hace que la promesa alcance una dimensión fáctica, posible de realizarse y constatarse entre los

hombres, permitiendo el tránsito de una ontología a una hermenéutica de las acciones de los hombres.

4.2.2 De la pluralidad como asidero para la natalidad

Sostiene Arendt que: “Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos” (Arendt, 1995, p. 103), refiriendo tanto al *animal laborans* presente en la labor, así como al *homo faber* del trabajo, pero especialmente a los hombres capaces de *praxis*, en tanto animales políticos. Pese a que se distinguen de los dos primeros en tanto apolíticos, todos comparten el hecho de presentarse, en distinta medida en lo público y con ello, están insertos en la pluralidad.

La pluralidad es base y condición de la *praxis* humana, toda vez que, en tanto distintos, esta condición de lo humano posibilita la vida política; así pues, lo que patentiza la esfera pública es la llegada de hombres que actúan y hablan entre ellos. La pluralidad tiene una connotación paradójica en sí misma: reúne distinción e igualdad en su interior; la distinción no es equivalente a la alteridad (*alteritas*), aunque esta cualidad le pertenece a todo lo orgánico e incluso lo inorgánico.

La alteridad es una variante de la pluralidad, de ahí que cuando se da una definición, lo hacemos a partir de la distinción de lo uno entre lo otro; la definición implica una distinción que conlleva a lo singular de eso que definimos. Los hombres, que con su nacimiento y su llegada al mundo inauguran su Ser, comparten con las demás especies la cualidad de la alteridad, la cual conlleva a que solo los hombres puedan por sí mismos, distinguirse entre otros mediante la palabra. Solo los hombres cuentan con la capacidad de distinguirse a sí mismos y ante los otros, de quienes, en tanto parte de una especie, hacen y son unicidad.

En palabras de Arendt: “En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 1993, p. 200). En tanto comparten condiciones y semejanzas fundamentales con los de la misma especie, solo en los hombres es posible hacerse a un lado de esa unicidad, de eso que lo haría uno más entre otros, para develarse único entre muchos. Los hombres, si así lo desean, pueden optar por ser libres, por ser políticos, a través de su acción y la palabra que de esta da cuenta, pues ambas facultades, al aparecer en la esfera pública, revelan la distinción de cada quien. De ahí que Arendt sostenga que:

El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres (Arendt, 1993, p. 200).

La pluralidad implica que, de un lado, la acción política se da en lo público, y de otro, que en tanto desconoce de la intermediación de objetos o materia, se da únicamente entre los hombres, sin más intermediación que de la acción y su palabra.

Esta condición es la que establece que la esfera pública sea ese lugar donde aparecen los hombres con su cuerpo y su apariencia, o sea el espacio donde se establecen el hablar y actuar juntos, actividades propias de la esfera política. En tanto los hombres son seres sensibles, esta sensibilidad es compartida por estos con las demás especies que habitan la tierra; su realidad se integra a partir de los fenómenos mismos que perciben, y esta es la razón por la cual aparecen allí, en el mundo que pueden construir juntos.

La naturaleza del mundo que habitan los hombres es de carácter fenoménica, y con ello, Ser y apariencia en el pensamiento arendtiano coinciden. El Ser depende directamente de su apariencia y de cómo aparece en el mundo; en tanto lo habita, es sujeto y objeto que percibe y puede ser percibido. “Estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada uno se corresponde con su capacidad para aparecer. Los seres vivos hacen su aparición como actores en un escenario preparado para ellos” (Arendt, 2002, p. 45).

Más allá de lo biológico, de la apariencia propia del cuerpo y de la finitud de la vida humana, los hombres develan en esta esfera *quiénes son* mediante la acción, pues a diferencia de las demás actividades de la *vita activa*, solo *praxis* y *lexis* les confieren el sentido de estar vivos y con él, la posibilidad única de establecer un nuevo comienzo y de alcanzar con este la inmortalidad de sus vidas, puestas en relatos que dan cuenta de sus acciones, de quiénes fueron y de la memoria que dejan en la historia. En tanto no somos más que apariencia, la única posibilidad que tenemos los hombres de alcanzar la inmortalidad, de no desaparecer, de regocijarnos con el mundo es vía la acción y lo que de ella se relata.

Este comienzo tiene relación con la iniciativa, con la voluntad de los hombres para comenzar nuevos proyectos, nuevas empresas que tienen que ver con el amor que establecen con el mundo, con la capacidad única de los hombres de hacer milagros. “Para que hubiera comienzo fue creado el hombre”, dijo Agustín. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra” (Arendt, 1995, p. 107).

Tal como se anunció en la introducción de la investigación, Arendt toma el concepto de *initium*, así como el de *amor mundi*, con el que se relaciona íntimamente, de San Agustín. El teólogo cristiano expone en su tratado político *De Civitate Dei*, los conceptos mencionados, los

cuales Arendt, en su tesis doctoral dirigida por Karl Jaspers, titulada *El concepto de amor en San Agustín (1929)*, retomará para proponer tanto el inicio, el comienzo, y el amor por el mundo, como presupuestos necesarios en el escenario de los hombres: el mundo donde llevan a cabo la acción y donde gracias a esta se hacen libres. El amor por el mundo, en mayor medida que el inicio, establece una relación directa con la categoría de natalidad, toda vez que presentifica -en términos éticos- el cuidado, responsabilidad y respeto por los otros con los que se comparte el mundo y a partir de estos se establecen las tramas humanas. De acuerdo con lo anterior, asevera Arendt siguiendo a Agustín que:

Con el nacimiento de cada hombre se confirma este principio inicial, porque en cada caso llega algo nuevo a un mundo ya existente, que seguirá existiendo después de la muerte de cada individuo. El hombre puede empezar porque él es un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la facultad de empezar: la libertad (Arendt, 1996, p. 180).

Este inicio da cuenta del comienzo de *alguien*, de un *quién*, antes de un *qué*, de un mundo en tanto este nos preexiste al momento de ser arrojados a este. Este comienzo se da en la esfera pública, en el entre-los-hombres que comparten intereses comunes, los cuales se visibilizan allí mediante su acción y su discurso. Estas acciones que hasta ahora habíamos provisto de significado político, conllevan además la posibilidad de la natalidad, entendida como la intención de cambiar algo en lo que ya está previamente dado. En este sentido, *praxis* y *lexis* son necesarias en tanto garantizan la pluralidad y natalidad de los hombres. Arguye Arendt que:

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces 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 (Arendt, 1993, p. 202).

El poder de la acción arrasa con los límites de lo preestablecido para dar paso al inicio de nuevos procesos en el mundo, abre la cabida de lo inesperado e insospechado soportado en intereses comunes, de ahí que la natalidad sea entendida por la pensadora como un milagro: “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 enraiza ontológicamente la facultad de la acción” (Arendt, 1993, p. 266).

En tanto milagro, la natalidad supone el rompimiento de lo dado en el mundo al momento de los hombres arribar a este; por trascender el nacimiento biológico implica la oportunidad que solo tienen los hombres de instalar algo novedoso en el mundo, de introducirse nuevamente en este mediante el milagro de la acción y el discurso y con sus acciones, volver a nacer frente a los demás, aquellos con quienes comparte, es partícipe y construye la esfera política.

La natalidad es entonces un concepto central a la propuesta política arendtiana, articulado con la libertad inherente a la acción, la natalidad busca de alguna manera revertir la mortalidad como determinante humano, busca, por el contrario, establecer una distinción casi a manera de contrarios, entre la mortalidad y su concepto de natalidad. Lo anterior “ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico” (Arendt, 1993, p. 23). La acción política implica entonces, en igualdad con el nacimiento biológico, el hecho de dar vida a nuevos comienzos y con ellos, nuevas oportunidades de salvar y re-comenzar en el mundo.

La facultad de empezar supone que, con cada nuevo comienzo, se está rompiendo con lo preestablecido, lo ya dado con lo que se topan los hombres al llegar al mundo y que por tanto responde a una suerte de automatismo; el comienzo es un milagro que supone esperar lo inesperado, lo que está por fuera de lo calculado. Aquello que apela a lo infinitamente improbable, es la misma facultad de los hombres de hacer milagros, donde por supuesto, el amor, siendo apolítico, se constituye como el mayor entre estos y como el motor que impulsa cada comienzo. “El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no solo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas” (Arendt, 1993, p. 261).

El amor sitúa a los hombres en una relación fenoménica con el otro, en la cual esta fuerza con su enorme poder revela, permitiendo que el otro perciba de *quién* se trata; en este sentido, el amor permite establecer mediante el respeto, una suerte de amistad, *philia politike* en términos del de Estagira, que implica una consideración hacia el otro, un tener en cuenta la diferencia inherente a la pluralidad humana, a los hombres en la esfera de los asuntos humanos que ahora, por definición son políticos.

Brevemente se sostendrá que las formas de amor que influyen la concepción arendtiana en torno a su tratamiento, devienen de tres tipos o géneros de amor expuestos en su tesis doctoral y que son desarrollados por Agustín. Del *appetitus* sostiene que es el tipo de amor que anhela con fervor lo que le hace falta; de *cupiditas* asevera que es una forma equívoca de amor terrenal en el amor humano, y por último, el concepto de *caritas* conlleva la justicia en un amor que apunta a la eternidad, conjugando el amor cristiano y Dios. El tipo o la forma de amor que propone Arendt como fuerza del mundo humano, que atraviesa los intereses humanos y que nos pone en

consideración con los otros, es el último, el que surge de *caritas*, entendido como amor al prójimo y que subsume las otras dos formas de amor.

En tanto este amor es una manifestación del cuidado, del respeto y la preocupación por el otro, el *amor mundi* conlleva una confianza en el otro, la misma que abona el terreno para la comprensión y la reconciliación con el mundo dado en el espacio en el que se desenvuelven los asuntos humanos para dar cabida al milagro de la natalidad.

El anterior contexto prepara para abordar dos formas de la natalidad propuestas por la autora, que tienen que ver con el hecho de que los hombres puedan narrar sus historias y así resignificar su vida y develar su identidad, así como con el hecho de que la educación sea otra forma de natalidad, una manifestación del *amor mundi* y de respeto por el otro.

Para acercarse a la primera forma en que Arendt concibe la narración de la vida de los hombres como forma de configuración de su identidad, se tomará brevemente el texto biográfico *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, escrito por la autora en el año 1958. La relevancia de la obra estriba no solo en lo anterior, sino que además, en tanto narra la vida de esta importante autora del romanticismo alemán, algunos críticos señalan que hay aspectos autobiográficos relevantes de grandes similitudes con su vida, razón por la cual se habría despertado el interés de la pensadora por ser la biógrafa de Varnhagen.

Ambas mujeres compartían la condición de ser judías, así como el hecho de que por su raza hubieran sufrido cada una forma de vida marginales, en las que estuvieron de alguna manera condenadas al exilio. Arendt se vio obligada a exiliarse en Estados Unidos en el año 1941, tras la invasión alemana a Francia en el ascenso del régimen totalitarista nazi, pero anteriormente había abandonado hacia el año 1933 su patria natal, Alemania.

Esta condición la obligó a sentirse apátrida, y a sostener que finalmente lo que le había quedado de su *patria* era la lengua materna. Respecto a Rahel Levin –como era su nombre de soltera- se casa en un matrimonio por conveniencia para convertirse al cristianismo, y así librarse del peso de una de las principales características de su identidad: el ser una mujer judía. Su matrimonio la dotó en parte, de una nueva identidad, pero Arendt se cuestiona en el texto hasta qué punto este hecho la salvó de ser una paria.

Tras la distinción hecha entre paria consciente e inconsciente, la pensadora sostendrá que finalmente, todas las situaciones vividas por Varnhagen la llevaron a ser una paria consciente; había tomado decisiones que la llevarían a una nueva vida, siendo consciente de sus elecciones y sus sacrificios. En este punto se establece entre ellas otra coincidencia. Ambas mujeres, siendo eminentemente intelectuales, encuentran en figuras masculinas un importante apoyo; Varnhagen en la figura de su esposo encuentra seguridad política, y Arendt en la de su maestro Heidegger se topa con un sustento teórico e intelectual, que como sabemos, no fue recíproco.

Estos dos aspectos, relevantes y constitutivos en la vida de ambas mujeres, le permitieron a Arendt no solo poder formular su teoría ya expuesta al comienzo de este capítulo, donde sostenemos la importancia de narrar la historia de una vida como forma de configuración de la identidad narrativa, sino que además, estas coincidencias le permitieron a Arendt, identificarse con la historia de Varnhagen a la manera de su *alter ego*, y con ello, patentizar aspectos de su vida y su identidad que confirman su teoría y que dieron cuenta de su *praxis* como nuevo comienzo, como posibilidad de natalidad.

Ahora bien, la segunda arista de la natalidad tiene que ver con lo que es el fundamento mismo de la natalidad: la educación. Sostiene Arendt refiriéndose a la crisis de la educación, que

desatada en Estados Unidos bien podría tomar el matiz de crisis política, en tanto una crisis obliga a emitir juicios que den respuestas a las preguntas que la razón no ha podido resolver.

El lugar que ocupa la educación en relación con la natalidad, tiene que ver con el hecho de que a quienes se educa es a los niños, en tanto son estos a quienes, por su condición de infantes, su nacimiento les exige un nuevo comienzo. “La esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan *nacido* seres humanos” (Arendt, 1996, p. 186). De ahí que la pensadora sostenga que no se educa en la política, pues en este ámbito se trata con adultos que ya están formados, y pensar en educarlos implica poner sus intereses a favor de otros, apartándolos de la auténtica esfera política y con ella, de la libertad propia de lo público.

La perspectiva en la que la pensadora propone la educación como condición esencial de la natalidad, se relaciona con el *initium*, con el comienzo biológico que conlleva el haber llegado al mundo y con que este, a su vez, exige un cuidado y responsabilidad por parte del educador y la escuela para con el sujeto de la educación. En esta vía, Arendt sitúa la escuela como un híbrido entre lo privado y lo público –por lo tanto, en inmediaciones de lo social como producto de la modernidad- como un lugar de acogida y hospitalidad en cuyo horizonte se dibuja la mayor responsabilidad del educador con su educando.

Esta responsabilidad, que en su perspectiva implica una ética, explicita la relación del maestro con su educando y está mediada por su autoridad. La escuela, por ser un campo intermedio entre lo privado del hogar y lo que está afuera, supone otra forma de autoridad comandada por el educador, a la manera de un sustituto de los padres que han depositado en estos la responsabilidad de la educación de sus hijos y de presentarles el mundo al que han llegado.

Si bien Arendt no aboga por una suerte de supremacía de los adultos frente a los niños, si insiste en que los primeros tienen frente a los últimos una responsabilidad que es de tipo político. La llegada del recién nacido al mundo supone de un lado, aprovechar con su arribo lo que de novedoso implica, y del otro, velar porque este es responsable de la formación y estructuración de esa diferencia. Esta actitud la nombra conservadurismo, y en este sentido, atañe únicamente al campo de la educación:

Me parece que el conservadurismo, en el sentido de la conservación, es la esencia de la actividad educativa, cuya tarea siempre es la de mimar y proteger algo: al niño, ante el mundo; al mundo, ante el niño: a lo nuevo, ante lo viejo; a lo viejo, ante lo nuevo. Incluso la amplia responsabilidad del mundo que así se asume implica, por supuesto, una actitud conservadora (Arendt, 1996, p. 204).

Su concepción pedagógica de conservadurismo implica que el educador debe preservar y garantizar a toda costa lo revolucionario que supone la llegada de cada nueva vida, para luego ser introducida en un mundo ya dado, anclado al tiempo y a las tradiciones, con el ánimo de establecer un nuevo comienzo a partir de su relación con los educandos. En este sentido, el apelar por la conservación de lo novedoso, de lo revolucionario, así como el velar por darle cabida a lo diferente en medio de lo homogéneo -aunque pudiera parecer una paradoja- son los verdaderos objetivos a los cuales debe apuntar la esencia de la actividad educativa.

No se puede extrapolar la noción de conservadurismo a la esfera política, pues en tanto implicaría la aceptación del mundo y con él de los asuntos humanos tal cual están dados, tal cual los encontramos a nuestra llegada al mundo, conllevaría su destrucción y con ella toda posibilidad de *initium* quedaría eliminada, si se sigue en su definición como paradigma por excelencia de las acciones humanas.

Regresando al ámbito educativo, la propuesta arendtiana apunta a consolidar lo que de novedoso conlleva la llegada de cada recién nacido al mundo, y con esta, la educación ofrece a los hombres la posibilidad de comenzar nuevos proyectos, una nueva empresa que, al igual que sucede con la acción, tiene un fin indeterminado.

Para Arendt la educación, que tiene por fin la introducción de lo nuevo en la totalidad del mundo –y no en un segmento de este, como suele suceder- supone además la enseñanza; la educación allende al aprendizaje no supera en su perspectiva, una “retórica moral-emotiva”, lo cual quiere decir que se accede por esta vía a una educación vacua que presentifica una serie de conocimientos enciclopédicos que son adquiridos automáticamente, con lo que pone en entre dicho que eso que ha sido “aprendido”, haga de ese educando una persona educada.

La actividad educativa implica desde la perspectiva arendtiana, la posibilidad que tienen los educadores con su quehacer, de establecer un vínculo especial, único y diferente entre adultos y niños para asumir la responsabilidad de su formación, el cuidado de su persona y brindarles con su oficio las herramientas para que en el porvenir sienten las bases de nuevos comienzos, todo lo anterior gracias al *amor mundi* que implica el legítimo ejercicio educativo.

Así pues, el interés arendtiano no se reduce solo al plano pedagógico; su concepción de la educación supone un más allá que presentifica las relaciones posibles de encontrar entre eso que llamamos niñez y lo que creemos lo separa de la adultez, relaciones que mediadas por la autoridad instauran en el escenario de la pluralidad, el rostro y la voz del otro que con su alteridad reubica los vínculos humanos e instala la relación yo-tu, aceptando las diferencias que posibilitan la esfera de los asuntos humanos.

Cito *in extenso*, y a manera de cierre, para dar cuenta sobre cuál es la concepción de educación y cómo se da su relación con la natalidad, de acuerdo con la propuesta arendtiana:

Lo que aquí nos interesa, y por consiguiente no debemos remitir a la ciencia especial de la pedagogía, es la relación entre las personas adultas y los niños en general o, para decirlo en términos más generales y exactos, nuestra actitud hacia la natalidad, hacia el hecho de que todos hemos venido al mundo al nacer y de que este mundo se renueva sin cesar a través de los nacimientos. La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con el tiempo para la tarea de renovar un mundo común (Arendt, 1996, p. 208).

4.2.3 La pluralidad: posibilidad de *thaumazein* y reconocimiento

La propuesta arendtiana reivindica lo fenoménico, refiriéndose al mundo de las apariencias platónico y con ello, al equiparar Ser a apariencia, le otorga a la esfera de los asuntos humanos, a la esfera política, un carácter eminentemente fenomenológico. Su propuesta no apunta entonces a una ontología; trasciende hasta arribar a una antropología de las acciones concretas de hombres de carne y hueso, que quedan transcritas en la historia de la cual tenemos memoria. En su concepción, el término Ser, estandarte conceptual de la metafísica occidental, es el más amplio y vacío de la tradición filosófica, razón por la cual es uno de los términos más generales y con menos significado, esto desde el pensamiento de Parménides.

Su preponderancia de la apariencia frente al *Ser*, implica el escenario de la pluralidad, el cual describimos como la ley de la tierra que habitan los hombres y por lo tanto, estos encarnan un cuerpo y un rostro que presentificándolos, acerca al concepto de alteridad. El mundo de las apariencias es un escenario de hombres sensibles, y dicho mundo da por sentado que quienes lo habitan son hombres poseedores de un cuerpo; estos tienen una forma de conocimiento del mundo a través de los datos que son suministrados por sus sentidos y que interpretan mediante su percepción.

Dice la escuela jónica que la filosofía es hija de la astronomía, en tanto surge a la par con la admiración de los sucesos celestes; tal admiración tiene un claro parentesco con la percepción sensible, propia del mundo de las apariencias, del mundo de los hombres. Platón, en su diálogo *Teeteto*, cuyo tema central versa en torno a la epistemología, lía la admiración como condición natural de los filósofos y como primera forma de conocimiento mediante los sentidos, cualidad a la que podríamos sumar además la curiosidad.

Sócrates dice a Teeteto: “Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía. El que dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía” (155d).

Eso llamado admiración (*thaumazein*) es el *arjé* origen de la filosofía; cuando Hesíodo sostuvo que Iris era hija de Taumante (asombro), hacía referencia a la admiración o asombro de los hombres al contemplar la bóveda celeste, y al vincular lo terrenal con el cielo, como saber proveniente de su sensibilidad.

En el diálogo expone tres formas de saber propias a los hombres, aunque no por ello las únicas: nos referimos por supuesto a la percepción, la opinión verdadera y la explicación guiada por la opinión verdadera. Sin entrar en detalles, tenemos que para Platón una primera forma de conocimiento o saber se encuentra en la percepción: “En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción” (151d), y en relación con el mundo fenoménico y el valor que Arendt le imprime a la apariencia, diremos siguiendo al filósofo que:

El universo es movimiento y nada más, pero hay dos clases de movimiento, las dos ilimitadas en número, una de las cuales tiene el poder de actuar y la otra de recibir la acción. De la unión de ambos y de la fricción de uno con otro se engendra un producto igualmente ilimitado en número, que aparecen parejas gemelas. De ellas, un elemento es lo perceptible, y otro, la percepción, la cual surge siempre y se produce al mismo tiempo que lo perceptible (156a).

Este excursus nos permite llegar a la relación entre el *thaumazein* asombro, admiración y la percepción como primera acepción del saber. Sin ser exclusiva de los filósofos, el asombro se constituye en la cualidad propia de estos, y en un sentido aristotélico se liga también con el deseo de conocer intrínseco a los hombres. Ahora bien, su manifestación surge con los sentidos, en y por estos, en relación con la aparición del otro, de su cuerpo y su rostro, en los cuales se manifiesta y encarna su alteridad.

Se había dicho siguiendo a Arendt, que ella invierte la supremacía metafísica del Ser para darle relevancia a la apariencia, la cual deviene de un exhaustivo estudio que, partiendo de la biología y la botánica, le permite inferir que, en los organismos vivos, la función de la imagen, de lo que aparece, hace parte de procesos vitales y fundamentales. Con base en los hallazgos de Portmann, sostiene que:

Es erróneo nuestro estándar de juicio habitual, tan profundamente enraizado en los postulados y prejuicios metafísicos –según los cuales lo esencial se esconde tras la superficie, y la superficie es “superficial”–, que, en relación con lo que realmente se “es”, es una ilusión el común convencimiento de que tiene más importancia lo que se halla en el propio interior; la “vida interior”, que lo que aparece en el exterior (Arendt, 2002, p. 54).

Los hombres *aparecen* en la esfera pública, la esfera política y de los asuntos humanos con sus cuerpos para actuar con otros, y con sus voces para hablar con estos; los actores que aparecen allí se asombran, admiran a los demás que develan su Ser junto con ellos al dirimir la dicotomía filosófica de los dos mundos y privilegiar la apariencia, los fenómenos. Es Platón quien primero hace referencia al término en cuestión, pero en Aristóteles también hay una referencia en la *Ética a Nicómaco*, conocida como *athanatizein*, la cual el estagirita propone como una actividad inmortalizadora. En Homero tiene relación con una de las raíces del verbo “ver”, pero en el sentido contemplativo del *theastai*, que tiene relación con los hombres a los cuales se les aparecen los dioses, así como también a la manera de un adjetivo para referirse a un hombre admirable; casualmente y en esta misma línea, es la raíz de *theatai*, que hace referencia a los espectadores de Pitágoras.

En la acepción arendtiana, este asombro tiene que ver con aquello que, aunque invisible, se da entre los asuntos humanos y se representa en algo que los mueve a asombrarse, a admirarse. En este sentido, el asombro que mueve a pensar es de índole admirativo, no se trata en términos de una suerte de confusión o perplejidad, pues cuando surge la admiración, esta se manifiesta a través de la palabra que surgió de la acción ya pretérita. La admiración se da a partir de la presentificación de un todo, no de algo concreto, de la armonía que compone el todo con sus partes.

En resumen, la admiración llevó a pensar en palabras; la experiencia de asombro ante lo invisible que se manifiesta en las apariencias pasó al lenguaje, que además de apropiarse de ella es lo bastante fuerte para disipar los errores e ilusiones a los que están sometidos nuestros órganos de lo visible, los ojos y el oído, a menos que el pensamiento acuda en su ayuda” (Arendt, 2002, p. 166).

En la primera parte del trabajo se había sostenido que la autora cataloga a los hombres como taumaturgos, por su capacidad, gracias a la acción, de dar paso a nuevos comienzos, a lo inesperado, es decir, por su capacidad de hacer milagros. Como vemos, este apelativo tiene en griego la misma raíz de *thaumazein*, y significa que es aquel que puede hacer milagros, pero, además, es aquel que también resulta objeto de admiración.

Esta apreciación etimológica permite comprender no solo las esperanzas de transformación que la autora ha puesto en la acción de los hombres, sino además cómo el maravillarse, el asombro como producto de sus resultados, deviene una experiencia concreta revelada a través de los sentidos, una vivencia fenoménica que se desenvuelve en términos concretos en el plano de la esfera pública.

Dice Arendt que la cuestión del asombro platónico fue revivida por su maestro Heidegger en el año 1929, cuando en la conferencia titulada *Qué es metafísica*, se hacía la pregunta fundamental de la metafísica: ¿por qué hay ente y no más bien nada? En clave arendtiana diríamos que la pregunta se traduce como sigue: ¿por qué hay alguien y no más bien nada?, cuestionamiento con un eco sartreano y que nos pone en la pista del reconocimiento de ese quien, de ese alguien que aparece ante nosotros en una esfera común y construida por la coincidencia de nuestros intereses.

Ahora bien, es claro que si el mundo de los asuntos humanos es el mundo de las apariencias -entendido como el mundo fenoménico- el mundo construido por los hombres trasciende coordenadas espaciales para establecerse en el plano de las relaciones entre-los-hombres, siguiendo el concepto arendtiano; esto es, tal espacio es el lugar donde los hombres se distinguen de lo homogéneo a partir de su concepción de pluralidad y se hacen únicos no solo con su acción y su discurso, sino también con su cuerpo y con lo que de este los demás perciben. Este panorama propicia pues las condiciones para establecer una relación en términos éticos con el otro, la cual surge como resultante del reconocimiento de su alteridad tras el encuentro fáctico en un espacio común.

Sin regresar de nuevo a la definición ya ofrecida de pluralidad y alteridad, para poder establecer esta relación, es a partir de allí que ese otro que parece en la esfera pública tiene un cuerpo y un rostro que interpelan. Se prospecta la relación entre un yo y otro, con lo cual nos anticipamos a una ética fenomenológica, antes que a un tratamiento ontológico de esta dualidad.

Para pensar este problema, abordaremos el texto *Totalidad e infinito (1961)*, de Emmanuel Levinas, ya que el mismo es abordado por Ricoeur en una de sus perspectivas en torno al problema del reconocimiento mutuo, como lo llamará. En este sentido, obtenemos el doble rendimiento ético y de reconocimiento ya planteados, en la perspectiva fenomenológica y con las cuales, concluimos las facultades que describen al hombre de la acción.

La propuesta fenomenológica de Levinas parte del intento por establecer una ética donde el rostro tiene protagonismo, y una vez este aparece frente al otro, se establece una relación ética que los implica a ambos, aunque no por ello la diada yo-otro constituya en su teorización una intención de aspirar a una totalidad. Al hablar del rostro, se hace referencia a un cuerpo y con este a sus componentes, para establecerlo como posesión y morada del yo. Sostiene Levinas que: “La

posesión toma el ser en el objeto, lo toma, es decir, lo cuestiona en seguida. Al situarlo en mi casa como tener, le confiere un ser de pura apariencia, un ser fenomenal” (Levinas, 2002, p. 179). En este sentido, el filósofo reitera que no existe la dualidad que se supuso en otras filosofías (como en la metafísica) y que en su concepción debía ser eliminada: no existe la dualidad entre un cuerpo propio y un cuerpo físico, ambos son equivalentes.

En su planteamiento teórico tiene lugar el Otro, que, a diferencia del otro, tiene un sentido metafísico e infinito, con el cual inaugura su propuesta ética; la metafísica solo es posible en las relaciones éticas, relación a partir de la cual lo trascendente del rostro del Otro hace su epifanía. Es gracias a esta ética que se trasciende del otro al rostro del Otro, haciendo posible no solo su trascendencia, sino que de paso instaura la relación social, aterrizada de nuevo en el mundo fenoménico, en el reino de los hombres.

El Otro es absoluto encarnado, el mismo que se presentifica ante el yo en el rostro del extranjero, del huérfano y la viuda; estos rostros encarnan al prójimo y posibilitan la relación entre el yo y el otro de manera trascendente. Su trascendencia se refleja en el extrañamiento que produce al yo su libertad, a partir de lo que su desnudez patentiza a este pues no se trata de una relación con un objeto; por esto, en tanto distinto e inaprehensible, el rostro del Otro encarna libertad.

Este extrañamiento va más allá del lenguaje y de la retórica, pues aspira a la objetividad toda vez que con su mirada nos cuestiona en el momento mismo de su epifanía. De acuerdo con ello, Levinas sostiene que: “El pasar de la percepción al concepto pertenece a la constitución de la objetividad del objeto percibido” (Levinas, 2002, p. 99), afirmación con la que deja claro que es vía la percepción que se establece toda posibilidad ética entre los hombres; de ahí que la

metafísica o el idealismo sea únicamente el intermediario entre estos, y por supuesto allí tiene presencia el lenguaje en tanto desde su apreciación es acontecimiento ético.

El Otro interpela no solo con su rostro y su mirada, sino que además cuestiona el lugar en el que el yo se posesiona del mundo. En este cuestionamiento el lenguaje es donación; constituye acontecimiento ético toda vez que en tanto apunta a una puesta en común del mundo, establece una relación económica entre singularidades.

Esta relación, cuyo escenario está dado al interior de este mundo, también puede cuestionar el mundo del otro mediante el lenguaje; no obstante, esta donación tiene el carácter de ofrecer el mundo al otro, de esta manera se hace trascendente. Así pues, el lenguaje es el medio que establece las bases para construir un punto medio original, es el vehículo que posibilita la apertura al Otro, lo invita a salir de su egoísmo estructural y llena su morada de hospitalidad, dotando de significado a este Ser.

Para Levinas el discurso, si bien no es propiamente el amor, tiene que ver con este. Amor y discurso se dirigen al Otro, y mediante la epifanía de su rostro, deviene exterioridad, trascendencia; ambos se configuran a la manera de la donación: “La relación del Mismo con el otro, mi recibimiento del Otro, es el hecho último y en el que sobrevienen las cosas, no como eso que se edifica, sino como lo que se regala” (Levinas, 2002, p. 100). Así pues, el amor y el discurso comparten sumados a la donación, la posibilidad de que el otro revele su miseria y con ella, interpele mediante su rostro por la necesaria presencia del otro.

De acuerdo con su perspectiva, con su palabra, el ser asiste a su existencia; solo porque hay palabra hay Ser: “La palabra desencanta, porque, en ella, el ser que habla garantiza su aparición y se auxilia, asiste a su propia manifestación. Su ser se efectúa en esta asistencia. La

palabra que ya apunta en el rostro que me mira, introduce la franqueza primera de la revelación” (Levinas, 2002, p. 120).

Así pues, el papel del rostro dentro de la propuesta del filósofo es fundamental, no solo porque es el soporte de su fenomenología, sino porque el rostro encarna la vida; es expresión, es presencia que domina aquello ante lo cual aparece, y en este sentido, permite que el mismo se presente como Otro a través del sentido. Presentándose como Otro, tiene el poder para establecer esta relación, gracias a que cuando habla significa. En este sentido es una relación trascendente, pues no es equivalente significar a dar, por eso allí se presentifica la exterioridad encarnada en el Otro. De ahí que el dar sentido que buscan el mismo y el Otro en su producción discursiva, implique la trascendencia; así pues, hablar pone de manifiesto el intento por relacionarse con el Ser exterior, alejándose de cualquier forma de producción solitaria. Relación estructurada por la necesaria presencia de la alteridad del Otro.

El rostro es palabra que abre la dimensión trascendente y con ello, es renuente a ser poseído; pone en entre dicho toda noción de poder sobre el otro y con esta, supone los fundamentos de una ética, cuyo rostro en su epifanía hace las veces de su fundamento. No se puede aniquilar o matar a otra cosa que no sea un rostro, el rostro del Otro. La ética del rostro, de la presencia del Otro, se impone ante el mismo a la manera de un llamado que debe ser atendido, en tanto lo hace desde su miseria y desnudez. Se presentifica ante el yo a través del lenguaje, encarnando simultáneamente la presencia del tercero, esto es, de la humanidad completa, del carácter infinito del Otro. Sostiene Levinas que:

Por esto la relación con el otro o discurso es, no solo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no solo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y

común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética (Levinas, 2002, p. 226).

En esta línea argumentativa asevera el filósofo que las relaciones sociales se dan en el intersticio entre la epifanía del rostro del Otro, o de su discurso, y su presentación ante el mismo, sin otro tipo de intermediario distinto a su propio rostro.

Consecuentemente, los fundamentos de la ética del rostro levinasiana implican una responsabilidad, recibimiento y acogida del Otro, lo que en síntesis se puede denominar siguiendo su teorización, fraternidad. La responsabilidad supone recibir el rostro del Otro, desde una relación de altura que domina al mismo, relación que instauro la igualdad vía la palabra. De esta manera, la fraternidad tiene íntima relación con la individualidad y singularidad, características del Otro que tienen por función establecer el parentesco entre los hombres. “La fraternidad humana tiene así un doble aspecto, implica individualidades cuyo orden lógico no se reduce al orden de diferencias últimas en un género; su singularidad consiste en referirse cada una a sí misma” (Levinas, 2002, p. 227).

Ahora bien, si nos quedan dudas respecto a las coincidencias con el pensamiento arendtiano y ricoeuriano, escuchemos la perfecta conjunción de ambas posturas en las palabras del filósofo:

El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posesión común (Levinas, 2002, p. 99).

Además de que el rostro habla, en el rostro del Otro se patentiza aquello que debe ser reconocido una vez se ha girado frente al mismo y develando su desnudez, devela su precariedad. La epifanía de ese rostro encarna a aquel que debe ser reconocido y del cual se es responsable por su aparición frente al mismo. Eso que nos resulta común, que nos convoca a la responsabilidad y respeto por el otro a la manera de una donación desde el amor, y que se materializa en su propuesta de la ética del rostro, no es más que el intento por reivindicar en el plano político, el discurso como recurso último para dirimir la guerra, para instaurar la bondad y la paz entre los hombres: “La diferencia entre “Aparecer en la historia” (sin derecho a la palabra) y aparecer al otro al mismo tiempo que se asiste a su propia aparición, distingue aún mi ser político de mi ser religioso” (Levinas, 2002, p. 264).

Solo cuando los hombres se revelan en su palabra, su Ser se despliega con ella y se efectúa su presencia, la misma de la cual da cuenta la verdad que puede ser revelada mediante el juicio que se produzca de ella y de su relación con la epifanía del rostro del Otro, movimiento que pone en el horizonte el amor y la fecundidad de la fraternidad, que evitan a toda costa la posibilidad egoísta de retornar al mismo, desconociendo la presencia del otro.

Si con Arendt se sostiene que la pluralidad es la ley de la tierra, esto es, que en la tierra habitan *los hombres*, unos con otros, de ahí se sigue que la alteridad es el correlato de la misma. La presencia en ese mundo -que como ya se dijo es fenoménico- está dada y determinada por la existencia de un yo; no obstante, para que este exista es necesaria la presencia de otro que lo reconozca como tal en una relación dialéctica. En este sentido, la pluralidad que es ley, establece y regula las relaciones entre los hombres, pero también al establecer las reglas que las median, garantiza simultáneamente la presencia de ese otro al cual el yo reconoce y a partir de quien se afirma como sí mismo. Si la pluralidad regula las relaciones que en la esfera pública se dan entre

los hombres, la alteridad -como su correlato- garantiza que esa ley esté mediada por una ética y reconocimiento del otro, siendo estas las facultades políticas de ese sujeto, consecuencias de la misma.

Consecuentemente, la propuesta ética del rostro o del discurso del Otro garantizan en Levinas una responsabilidad para con este, así como su consecuencia lógica: su reconocimiento. Arribamos entonces a este problema, siguiendo los argumentos ricoeurianos y la distinción que hace en torno al mismo, en consonancia con la propuesta fenomenológica levinasiana.

A partir de un estudio lexicográfico al rededor del reconocimiento, el hermeneuta emprende como el título de su texto *Caminos del reconocimiento. Tres estudios (2004)*, lo anticipa, tres vías de acceso para comprender de qué se trata el concepto filosófico del reconocimiento. En su teorización inicia el recorrido desde las perspectivas del reconocimiento como identificación, del reconocerse a sí mismo y del reconocimiento mutuo, perspectivas que, por nuestros intereses, centraremos con mayor énfasis en los dos últimos estudios.

Es indudable que, para su tratamiento, Ricoeur toma el concepto de reconocimiento *Anerkennung* utilizado por Hegel en un primer momento en el título del manuscrito *Sistema de la eticidad*, que data del año 1803 aproximadamente y que hizo parte de sus estudios en Jena, el cual está íntimamente ligado con el concepto de eticidad, y que será el mismo que en un segundo momento desplegará con toda su magnitud en la *Fenomenología del espíritu (1807)*.

La importancia del concepto hegeliano radica en que su propuesta, por tener un asidero ético y político, permitió la superación de los presupuestos hobbesianos del estado de naturaleza, y por tanto implica el establecimiento de otras formas de reconocimiento que alcanzan vínculos de índole afectivos y jurídicos. Axel Honneth, mentor de Ricoeur y quien se formó dentro de la

escuela de Frankfurt, es heredero de los presupuestos hegelianos, los mismos que en su texto *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (1992), abordará en términos de una “postmetafísica”, donde la pluralidad es sustituida en el lugar de la identidad y la totalidad que apuntan a una libertad social.

Sin más preámbulos, diremos que los tres estadios ricoeurianos están atravesados –en mayor o menor medida- por la concepción hegeliana del reconocimiento; en el primer estadio del reconocimiento, diremos brevemente que el filósofo hace un estudio a partir de los postulados cartesianos y kantianos en torno al concepto, y sostiene que dicho verbo comporta en sí mismo una voz activa y una voz pasiva (yo reconozco-soy reconocido); la expresión de la voz activa es la constante en ambos filósofos, siendo equivalente a la imposición del pensamiento por encima del sentido. Respecto al filósofo de Königsberg, Ricoeur hace un tratamiento del reconocimiento a partir de la relación entre el juicio y el tiempo; el tiempo, al igual que el espacio, son condiciones a priori de los fenómenos, y en tanto forma parte de nuestro sentido interno, hace parte de la sensibilidad.

Respecto a su relación con el tiempo, el juicio solo puede ser ejercido a partir de la conjunción entre la sensibilidad y el entendimiento, dos formas del conocimiento humano y que en Kant se relacionan ahora en términos de un conocimiento trascendental, a priori, de conocer mediante la sensibilidad y pensar el objeto mediante el entendimiento, arribando entonces al reconocimiento de este.

En la segunda vertiente, la del reconocerse a sí mismo, el hermeneuta nos ubica en el mundo de los relatos griegos, donde retomando las hazañas de Ulises descritas por Homero en la *Odisea* y la teoría aristotélica de la tragedia, expone a partir de la narración homérica del libro XVI de la *Odisea*, el reconocimiento de Argos, el perro fiel de Ulises, a este: “Reconoció

(*enoesen*) a Ulises en el hombre que llegaba y, moviendo la cola, dejó caer ambas orejas. Pero ya no tuvo fuerza para acercarse a su amo” (Ricoeur, 2006, p. 103). A esta forma de reconocimiento, se sigue el reconocimiento por parte de su padre Laertes y de su esposa Penélope, el cual, en la perspectiva ricoeuriana no corresponde en sentido estricto a un reconocimiento mutuo, ya que, si bien pasa por otro, está más enfocado en el rol de su protagonista –que en este caso es Ulises- y en la función que dentro del relato se le otorga bajo la figura de un amo. Este tipo de reconocimiento implica que los personajes se comportan como “centros de decisión” que pueden “reconocerse responsables” al interior de la estructura narrativa.

En el caso de la fenomenología del hombre capaz, Ricoeur nos advierte sobre el avance del reconocimiento griego a partir del reconocimiento de la responsabilidad, para ubicarlo más precisamente en la conciencia reflexiva de sí mismo que conlleva esta forma de reconocimiento.

Así pues, este apartado se relaciona con el concepto de *ipseidad*, equivalente en inglés a *self* y *selfhood*, y en griego a los términos *hautó/heauto*. El tratamiento del reflexivo *ipse*, expuesto con detalle en el apartado de la problematización, corresponde en la perspectiva ricoeuriana a la hermenéutica del sí, que gracias al enfoque narrativo dado por el hermeneuta, hace posible pensar el problema de la identidad narrativa, el cual establece una forma de relación entre dos tipos de identidad: lo inmutable del *idem*, del mismo, y lo contingente y cambiante del *ipse*, en relación con el tiempo.

La identidad narrativa hace referencia a un narrar y narrarse; de no contemplarse tal posibilidad, el reconocimiento y la identificación no podrían ser más que *idem*, en tanto cualidad numérica, pero la conjunción entre *idem* e *ipse* lograda a través de la teoría de la identidad narrativa, logra trascender y alcanzar una dimensión dialéctica con la identidad *ipse*, para arribar hasta la pregunta ¿quién soy? A diferencia del primer estadio, en este se ponen en juego la

identidad tanto individual como colectiva. La identidad narrativa, supone el problema y la solución al cuestionamiento mismo, al dar cuenta del hombre capaz que se narra a sí mismo y cuya identidad se instaure, por ejemplo, en la teoría de la promesa, la cual fue desarrollada como una de las facultades políticas del hombre de la acción, tanto en términos ricoeurianos como arendtianos.

Se trata pues de un hombre capaz, de un hombre que vía el reconocimiento de la atestación, se sabe dueño de un “yo puedo”, que se traduce en un poder hacer y poder decir, poder narrar y poder narrarse. Ricoeur toma el término *atestación* “para caracterizar el modo epistémico de las aserciones propias del registro de las capacidades; expresa perfectamente el modo de creencia vinculado a las aserciones del tipo: “creo que puedo”, para distinguirlo de la creencia dóxica en cuanto forma débil de saber teórico” (Ricoeur, 2006, p. 123). Tal distinción entre la *doxa* opinión y la certeza de las capacidades de los hombres, implica que el reconocimiento de sí esté imbricado al interior del campo semántico que relaciona reconocimiento e identificación, los cuales se expresan en la atestación del “yo puedo” para dar paso a lo que nombrará como “reconocimiento-atestación”, posibles solo por la introducción del verbo modal *puedo* y el vasto espectro de todas sus posibilidades.

En lo que a nuestros intereses atañe, la atestación de los hombres como correlato de su identidad narrativa, se comprende en términos de poder decir de la acción, a partir del análisis de la pragmática del discurso que sentará las bases de la hermenéutica del hombre de acción u hombre capaz en este contexto.

El tercer y último estudio, relacionado con el reconocimiento mutuo, parte del tránsito que establece la hermenéutica del hombre capaz en tanto puede autodesignarse, ya que como se ha afirmado a lo largo de la investigación, si la instancia del discurso es autorreferencial, también se

remite y designa a otro, haciendo explícita la alteridad de aquel a quien se dirige la palabra. Este estudio establece un análisis en torno a la propuesta hegeliana del concepto, a partir del cual, previendo su estatuto ético, intenta proponer una ética de la discusión que apunte a una identidad moral y política.

En este sentido, y tomando la figura del perdón en la cual se alcanza el reconocimiento mutuo, Ricoeur avanza hasta el *ágape* como un estado de paz. El *ágape* es un donar que no sabe de cálculos y por tanto, es despreocupado; aspira y supera a la justicia, en tanto esta última argumenta, el *ágape* declara y proclama por sí mismo.

En el *ágape* hay abundancia de corazón, de ahí que no tenga en cuenta la reciprocidad; está más cercano a una suerte de *philia* amistad, la misma que a partir del análisis aristotélico propuesto en la *Ética a Nicómaco*, constituye la relación cuyas características estarían más próximas al reconocimiento mutuo, ya que esta se acerca a la justicia. El *ágape* habla, lo hace por sí mismo y se expresa mediante la alabanza, comprensible a todos aquellos que la escuchan, así como a través de la metáfora. El tipo de deseo que despierta el *ágape* tiene la marca de la sobreabundancia, y tiene lugar en el mundo de los hombres.

En este sentido, el don que es una de las tres figuras elementales de la reciprocidad expuestas por Ricoeur -además de la venganza y el mercado- es la única figura que encierra en sí misma la mutualidad propia al acontecer del reconocimiento, en la cual lo que se dona no es más que un vehículo que posibilita la apertura al reconocimiento. En este intercambio, en este donar, los actores establecen una relación de mutualidad que inicia en lo simbólico y trasciende hasta el intercambio de lo que no tiene precio, de lo intangible, estableciendo el carácter ceremonial y por definición simbólico del reconocimiento, allende a cualquier apreciación mercantilizada del mismo. El valor simbólico del don establece entre los actores la confianza que se revela en un

gesto, en una mirada o en una palabra, como resultado de la presencia y del reconocimiento que ha dispuesto lo donado, siendo el mismo que se ha suscitado en el encuentro entre estos.

Con el tratamiento ricoeuriano respecto al problema del reconocimiento, concluimos las facultades que de acuerdo con el lugar privilegiado y distintivo que le brinda la *lexis* a los hombres como sujetos políticos, hemos podido deducir a partir de su íntima relación con la facultad del juicio y con su existencia fenoménica, esto es, sensible.

Dicha condición establece las posibilidades a partir de las cuales se instaura y revela en la espera pública para toparse con la alteridad, reconociendo a partir de las múltiples manifestaciones y funciones de su palabra eso otro que albergado en un rostro, en una mirada y en un cuerpo, garantiza el establecimiento de una ética que más allá de la propuesta levinasiana de la llamada ética del rostro, proponemos como la ética del donar desinteresado, del Ser encarnado y poseído en su cuerpo y su palabra, realidades con las cuales es susceptible la creación y transformación de nuevos mundos, de conjunción pacífica de alteridades y de acciones para acoger a aquel que es radicalmente otro.

4.3 Discusión

¿Acaso nos enjuicia Dios por las apariencias? Sospecho que sí.

W.H. Auden.

El mundo al que arriban los hombres con el nacimiento biológico, el mismo que los precede a su segunda natalidad, es un mundo ya dado y constituido mucho antes de su presencia en él. Todo lo que hace parte de este, orgánico e inorgánico, efímero y eterno, es patentizado ante los ojos de los hombres porque puede ser, de alguna manera, percibido por estos, porque apareciendo ante estos adquiere un sentido y un significado para su receptor.

Dicho mundo, que es una forma distinta a la *physis* naturaleza existente en la tierra, es el mundo de los intereses de los hombres, el mismo que ha sido creado por ellos a partir de la intervención de su acción y su palabra en lo que está dado, lo que implica un nuevo comienzo y una transformación que se da cara a cara entre los hombres. Este mundo, re-creado a partir de su libre elección, no tiene otro sustento que lo fenoménico; es el mundo de las apariencias platónico, el mismo que contrapuesto al mundo inteligible, acoge en su seno a los hombres de acción, hombres políticos que, gracias a esta, modifican aquello con lo que se encuentran a su paso por él y aspiran con ella a una forma de mortalidad trascendente a su condición finita misma.

En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*. La materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, de su carácter de apariencia, de la presencia de criaturas vivas” (Arendt, 2002, p. 43).

Si bien este mundo es un mundo natural, los hombres que lo habitan, y que de acuerdo con lo propuesto hasta ahora son artífices de sí mismos y de su historia en tanto actores, toman distancia de su hábitat en tanto no son seres meramente naturales. Los hombres, con su acción y la palabra de ella, son artífices de milagros, son taumaturgos que tienen en sus manos la posibilidad de crear artificios que irrumpen el automatismo y la causalidad propia de lo natural, de ahí su especificidad y cualidad de hacedores de milagros.

Praxis y lexis insertan a los hombres en un mundo creado por ellos, el cual difiere radicalmente de aquel que hallan a su llegada; la acción y el discurso les dota de un vestido que pone de manifiesto que su vida, si es vivida al margen de la acción y su palabra, es una vida vacía, una vida en la cual su Ser está desnudo frente a la alteridad del otro. En este sentido, ambas

facultades –pero especialmente el discurso- tienen el poder de revelar la imagen de los hombres, la cual a partir de ahora se ha revestido de un significado para el otro que aparece ante este.

La realidad de este mundo es equivalente a lo que del mismo se percibe, pues la percepción da cuenta tanto del reconocimiento de la alteridad como de su identidad, siendo fenómenos que se pueden percibir a partir de nuestra existencia fenoménica y de la experiencia que esta condición nos arroja, en la cual la actividad del pensamiento asiste –de hacerlo- de manera secundaria, reiterando desde el planteamiento arendtiano, el primado fenoménico ante lo abstracto e inmaterial del pensar.

Ahora bien, si asaltara la pregunta respecto a la legitimidad de lo percibido, para salvarse de ser mera ilusión, mera apariencia, no solo se podría valer de la inversión arendtiana de la metafísica del Ser frente a la apariencia que equivale a este, y que propone como aquello detrás de lo que no hay nada, arremetiendo contra cualquier forma de esencialismo, sino que además sostendremos que los datos sensibles, percibidos por los hombres, suelen estar acompañados de una sensación de realidad que es compartida con los otros mediante sus cinco sentidos, el contexto común a ellos y la coincidencia que hay en las demás especies respecto a lo que perciben aún desde su perspectiva: la identidad de ese objeto. De acuerdo con Arendt: “el sentimiento de realidad es afín a la sensación; el sentimiento de realidad (o irrealidad) acompaña, de hecho, a todas las sensaciones de los sentidos, que sin él carecería de “significado”” (Arendt, 2002, p. 75).

Este escenario, cuyo arraigo es fenomenológico, predispone no solo las coordenadas de la esfera pública donde los hombres están facultados de acción y palabra, sino que además, establece las condiciones de encuentro entre esas alteridades que se dan en términos fácticos,

reales, fenoménicos, y que se materializan e intercambian en la palabra que de la acción da cuenta.

Así pues, se arriba al punto de articulación entre el mundo de las apariencias como mundo fenoménico en el que Arendt ubica la *praxis* y *lexis* de los sujetos políticos, la teoría que privilegiada por Ricoeur da cuenta del discurso como acto perlocucionario específico del sujeto de la acción, y la imposibilidad de sostener a partir de esta amalgama la separación tajante entre lo público y lo privado, tal como la formula Arendt; divorcio que será revisado en esta discusión final.

La teoría de los *Speech-acts*, actos de habla o actos de discurso como prefiere llamarla Ricoeur, tomada de las elaboraciones de Austin y Searle, ha tenido apariciones sucintas a lo largo de nuestra investigación; no obstante, en sus someras referencias se ha insistido en que esta teoría es la que le permite al hermeneuta reivindicar el lugar de la palabra como esa palabra que a la vez que enuncia hace lo que enuncia, que le permite al sujeto de la acción autodesignarse como tal y que es en la dimensión narrativa donde estas características se relacionan con el problema de su identidad.

A partir de la lectura de Ricoeur sobre los postulados de ambos autores, sostiene que el acto de discurso está dado en tres niveles de actos subordinados a este a la vez. El primero de ellos es el acto locucionario o proposicional, el acto de decir que se relaciona con el predicado de la acción y los argumentos que lo acompañan. El segundo es el nivel de la fuerza o del acto ilocucionario, entendido como la fuerza de la constatación de lo que digo al dar una orden o proferir una promesa, la fuerza que le imprimo; por último, el nivel del acto perlocucionario se relaciona con los efectos y resultados de eso que he dicho, el efecto y la intención que generó en el otro (Ricoeur, 1996).

El acto locucionario es aquel que se manifiesta como una proposición, a partir de la cual puede identificarse como la misma; en este sentido es una enunciación que se dirige al otro y que conlleva un sentido, constatando su estructura predicativa, en la cual los argumentos que complementan su predicado son el agente de la acción y el paciente. El acto ilocucionario tiene relación con la fuerza que, en el discurso oral, se manifiesta en la mímica y los gestos del hablante, o en la prosodia que, en términos fonéticos, da cuenta de la entonación discursiva. Respecto al acto perlocucionario, privilegiado en el discurso oral, es el discurso entendido como una forma de estímulo que recae sobre el ánimo y las intenciones del interlocutor, para influenciarlo y por qué no, persuadirlo (Ricoeur, 2001).

Se ha sostenido también que al interior de los actos de discurso podemos diferenciar entre los enunciados constatativos y performativos, siendo estos últimos los que “se distinguen porque el simple hecho de enunciarlos equivale a realizar lo mismo que se enuncia” (Ricoeur, 1996, p. 20); en estos la promesa tiene un lugar ejemplar, pues los performativos solo pueden hacer diciendo únicamente cuando se expresan en verbos en la primera persona singular del presente indicativo. Estos se expresan en lo que a nuestros intereses atañe, en frases como “*yo prometo*” y “*yo puedo*”, tal cual ya quedó demostrado.

En relación con el plano locucionario, es evidente para Ricoeur que es allí donde más que los enunciados, son los hablantes los que hacen referencia, aportándole el sentido y el significado a eso a lo que refieren; esto es, es el interlocutor quien pone lo que se quiso decir. Respecto a la teoría de los actos de discurso de Searle, diremos con este que “la referencia es un acto de habla, y los actos de habla son realizados no por las palabras, sino por los hablantes al emitir palabras” (Searle, 2015, p. 36). Las referencias tienen por objeto responder a las preguntas: qué, quién y cuál, y pueden conjugar en sí mismas un carácter referencial, así como un carácter predicativo.

Ahora bien, siguiendo la definición de Searle de actos de habla, diremos que para el autor los actos proposicionales, así como los actos ilocucionarios, consisten en “emitir palabras dentro de oraciones, en ciertos contextos, bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones” (Searle, 2015, p. 33), y dentro de estos últimos encontramos como ejemplo característico, el argumentar, enunciar, pedir disculpas, agradecer y especialmente, prometer. Nos referimos por supuesto a la promesa sincera, que se diferencia de la insincera en tanto en esta el hablante no tiene todas las intenciones que ha depositado previamente en la promesa sincera, con lo cual el acto que se promete es por definición un acto insincero.

La promesa sincera implica que el hablante asuma la responsabilidad de llevar a cabo el acto del cual predica, y en esta, se manifiesta de manera simultánea el peso de la fuerza ilocucionaria con la cual reviste de fuerza la acción futura. En esta facultad de los hombres políticos -como la nombramos siguiendo a Arendt- tiene presencia no solo los enunciados performativos, sino también parte de la identidad de ese hablante que se constata así mismo en las expresiones que profiere en primera persona.

Se sostuvo que entre los términos *ipse* e *idem*, tomados por Ricoeur para definir la identidad, se establece una relación dialéctica mediada por su propuesta de la identidad narrativa, en la cual esta última revela la identidad del actor mediante lo que permanece en el tiempo y que definimos como carácter, y la palabra que una vez emite perdura en este; así, el lugar de la identidad narrativa apunta al análisis del sí mismo a partir de su interpretación. La atestación entonces establece el vínculo entre la ipseidad y la mismidad, así como entre el sí mismo y el otro que difiere del yo.

En otras palabras, se puede sostener que la atestación ricoeuriana, que como ya se dijo se aleja de toda *doxa*, es lo que en sus términos permite concebir el tránsito de lo que se patentiza en

la experiencia –aquí equivalente a lo que decimos que haremos- para trascender del plano fenomenológico a su propuesta ontológica, que en este contexto equivale a la potencia aristotélica ya definida en el apartado anterior de la promesa. Esta nueva ontología, que no puede abandonar su sustrato fenomenológico, se patentiza en la realización de la palabra en sí mismo, reivindicando su Ser y el reconocimiento simultáneo del otro. En este punto y tras la definición de la nueva ontología ricoeuriana, diremos que el papel del otro, de la alteridad, consiste en concretar la potencia en acto; de ahí que no se trata de una ontología sustancializada.

Es la experiencia lo que permite la dialéctica del sí mismo y lo otro, la misma que se manifiesta en la carne que hace padecer a ese sujeto, que presentifica el límite y la distinción entre yo y otro; lugar donde la atestación hace presencia e invoca al otro. La atestación posibilita el reconocimiento y establece el vínculo entre la fenomenología del hombre capaz, que es para nuestros efectos aquella que permite el reconocimiento del sí mismo partiendo del reconocimiento del otro y se afirma a sí mismo y con ello ante el otro cada vez afirma, que hace, que dona; se trata de un hombre capaz y sus capacidades lo llevan a reconocerse como humano en ellas y ante el otro.

Así pues, la atestación permite que los hombres se apropien de su sí mismo en las acciones que ejecutan y en los enunciados que dicen *yo puedo, yo prometo*, que se patentizan en su acción concreta y en la reflexión que previamente han llevado a cabo para cumplir con su acción y su palabra, para donar y donarse, en cuya acción reivindican la confianza en el mundo que les ha tocado vivir y en el otro a quien regalan su palabra, con quienes se hacen humanos.

Ahora bien, si se asegura que el lugar de la *ipseidad* no es otro que la experiencia, allí donde se constata la presencia y existencia del otro con quien el sí mismo puede hacer y decir cosas, evidentemente esta propuesta que como ya señalamos es ontológica en la acepción

ricoeuriana, es semejante, en términos arendtianos al plano fenomenológico que hace equivaler Ser y apariencia. Tras este excursus arribamos entonces al plano donde se instauran las relaciones entre los hombres, donde se desenvuelven los asuntos humanos que permiten, gracias a un interés común, actuar y hablar juntos.

Este lugar no puede ser otro que el construido por ellos, es el lugar donde se hace y se cuenta su historia, es el lugar donde la apariencia es la realidad; en otros términos, es el mundo que está entre los hombres. Este lugar, que es condición *sine qua non* para la realización de acción y discurso, pues recordemos que toda palabra se dirige a otro, y que de haber acción muda esta carece de significado, Arendt lo llama la esfera pública.

La esfera pública está íntimamente ligada a la libertad de los hombres entendida como el resultado de su acción política, así como a la igualdad: es allí donde tiene lugar el acto político y con este, los hombres alcanzan mediante la ley de la pluralidad, la igualdad que les otorga su acción y su palabra en un espacio común a todos los que allí aparecen.

Sosteniendo esta afirmación, y partiendo del hecho de que en su concepción la política tiene entre otras funciones romper con cualquier manifestación social de la vida de los hombres, ya que en su apreciación la *polis* griega es el ideal del espacio público, lo público es el mundo propio, es el mundo “común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (Arendt, 1993, p. 61). En este sentido, su concepción de lo público apunta a la institución de un mundo, que diferenciado de la misma tierra y la naturaleza, supone la comunidad de personas que si bien están agrupadas, no las integra a manera de una homogenización. Es, por el contrario, el espacio donde gracias a la alteridad, a su acción y la palabra que da cuenta de esta, que los hombres se diferencian unos de otros.

Ahora bien, teniendo presente esta consideración, se debe posar la mirada en la distinción que la autora hace en torno a lo público y lo privado, para adentrarse en la discusión que se pretende desarrollar. Es sabido que Arendt no está de acuerdo en que a partir de modelos parentales o de la propia familia se pueda concebir la construcción de una sociedad política, pues considera que al interior de esta última se instauran relaciones allende a la libertad de sus miembros, contrario al escenario de libertad alcanzado por los hombres en la *polis*.

En la esfera familiar la libertad solo era una facultad reservada para la cabeza de la familia, el *pater familias*, si optaba por salir de la privacidad de su hogar y llegar a la esfera pública, a la esfera política, proceso en el que había una inminente inversión del estatuto de igualdad inherente a lo público y a los hombres que aparecen allí. El espacio doméstico, aquel en el cual el *pater familias* era el único miembro con la posibilidad de acceder a la esfera pública y con ello advenir un hombre político, legitima en su interior la desigualdad entre sus miembros, excluyendo cualquier posibilidad de que sus integrantes aparecieran en lo público y fueran sujetos políticos. La desigualdad que va en contravía del precepto de lo público y que se da al interior de la dinámica familiar, se patentiza no solo en que reserva para su cabeza la aparición en lo público, sino en que además esta esfera implica el dominio de este sobre los demás; solo el padre gobernaba en su familia.

Esta lectura, que proviene de la tradición griega y alcanza la modernidad, supone en la apreciación arendtiana el abismo existente entre el ámbito político y el doméstico, como pares antitéticos público-privado respectivamente, pero llegados al pensamiento moderno, sostiene la pensadora que esta diferenciación es menos tajante y ahora tiene relación no solo con la disyunción clásica griega, sino además con la aparición de lo social.

La modernidad ha sustituido paulatinamente lo político por lo social, privilegiando esta última, esfera que en su concepción ha debilitado el espacio de lo público y con ello, la aparición de los hombres allí está bajo seria amenaza de desaparecer, y con ella, de hacer visible ante nuestros sentidos el quién del otro. Una vez el Imperio Romano sucumbió, el surgimiento de la iglesia católica permeó con un halo de sacralidad la vida cotidiana, lo cual coincide en su perspectiva con una manifestación del ascenso de lo privado a lo público en la modernidad. En otras palabras, lo que consiguió la influencia del clero en ese momento histórico fue absorber la vida doméstica al interior suyo, con lo cual se reivindica en la figura del señor y del jefe de familia a aquellos que comandaban los intereses de los demás.

Ahora bien, a partir del desarrollo de la ciencia de la economía y con ella de la estadística, arriba a las poblaciones modernas el auge de lo social, el que instauró la organización pública como equivalente o puesta al servicio de la relación empleador-trabajador, focalizando el interés en lo que Arendt llama trabajo, a partir de la distinción de las tres actividades presentes en la *vita activa*, y de las cuales la *praxis* como única actividad política, el encuentro de la pluralidad de los hombres en lo público, en lo político, queda reemplazada y casi omitida por darle paso a los intereses inmediatos y materiales, cercanos tanto a su definición de trabajo como a cualquier otra presente en la actualidad. Si de lo que se trata es de unir el empeño e intereses de los hombres en aquello que busca garantizar su permanencia en la tierra, asistimos en nuestro tiempo a un claro retroceso y desvanecimiento de tales objetivos, donde cada vez son menos las posibilidades de comenzar acciones en lo público con los demás, pues nos encontramos allí solo para procurar el mantenimiento de la vida que mediante el trabajo, se afínca en lo social tornándose indistinto a lo público, perpetuando la vida de los hombres a la manera de *zoé*, de una mera vida biológica

compartida con los demás vivientes, y no de una *bios*, de una existencia elegida y hecha por nosotros mismos.

Afirma Arendt refiriéndose al peligro que enfrentan los hombres al vivir una mera vida biológica, instrumental e inmediata sin mayores posibilidades de transformar su mundo con su acción, cuando sostiene que:

La esfera social, donde el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público, ha desatado un crecimiento no natural, por decirlo de alguna manera; y contra este constante crecimiento de la esfera social, no contra la sociedad, lo privado y lo íntimo, por un lado, y lo político (en el más reducido sentido de la palabra), por el otro, se han mostrado incapaces de defenderse (Arendt, 1993, p. 57).

No se puede desconocer que Arendt advertía desde su tiempo sobre fenómenos que, acaeciendo en la actualidad, encierran en sí mismos una suerte de vaticinio de los tiempos actuales, así como tampoco podemos desconocer que para los seres humanos -y en su lectura histórica así lo demuestra- se hace necesaria siempre la presencia de un amo, un señor a quien poner bajo su disposición su cuerpo, su vida e incluso su deseo.

Esta denuncia advierte en coincidencia con la postura arendtiana, sobre el amo de nuestros días. Quizá la mayor amenaza de la contemporaneidad radique en el hecho de que la vida está puesta al servicio del trabajo; se vive para trabajar y con este panorama se cede ante la posibilidad de hacerse hombres políticos porque se ha decidido afianzar en la tranquilidad que la productividad asociada al trabajo brinda a la manera de una falsa ilusión. La actividad del trabajo, para sostener la conceptualización arendtiana, ha ganado cada vez más espacio y acogida entre los hombres, la misma que a la base del rezago del capitalismo oferta, en competencia desleal y

en franca oposición con el ideal político, la felicidad. Como es claro, en esta carrera hay un retroceso ante la posibilidad de los hombres por devenir sujetos políticos, por privilegiar mediante su elección la condición apolítica del trabajo como actividad inherente a todos y cada uno, poniendo en riesgo la posibilidad de vivir una vida elegida por sí mismo y no impuesta desde afuera.

Si por un lado la felicidad que oferta el capitalismo se emparenta con el poder adquisitivo, con la obsolescencia de los gadgets, e incluso de los seres humanos y las relaciones entre ellos, la felicidad a la que apunta la vida política, la buena vida o el buen vivir, que tiene relación con el poder hablar y actuar con otros, ha sido considerablemente opacado por la promesa irreal de felicidad puesta en artefactos, la misma que sustituye e intenta eliminar a gran velocidad la relación con el otro y que ha venido instaurando relaciones caducas y efímeras entre los seres humanos.

Por lo anterior, tras este devastador y superfluo panorama y del cual hemos venido siendo partícipes, esta discusión pretende reivindicar la presencia del otro, del sentir al otro; en los afanes propios del cumplir con los intereses productivos, el rostro del otro se desdibuja, así como su cuerpo y su palabra y con estos, cualquier posibilidad de tener en frente a un ser humano que debe ser reconocido en su clamor. No tenemos más que relaciones con artículos o mercancía humana, y por eso, esta discusión busca abrir los ojos frente a este aterrador futuro del cual la autora nos puso sobre aviso.

Más allá de las brechas expuestas entre lo público y lo privado, de que el único punto de encuentro actual de los hombres sea lo social o lo que implica el intercambio material realizado a partir de su actividad del trabajo, lo que se quiere proponer más allá de la separación arendtiana de la esfera pública y privada, es que en tanto los espacios de intercambio a partir de los intereses

mundanos se han reducido a la productividad del trabajo, centrando sus intereses comunes en los objetos y desplazando la relación con el rostro del otro, la esfera doméstica, familiar y del lugar de trabajo que por estos días es llamada la segunda familia, se establezcan e inauguren como la esfera política contemporánea, donde pueda acaecer la acción y la palabra como facultades políticas, invirtiendo el valor dado a dicha institución y que como se vio, se contraponía a esta en la época clásica griega.

Dicha inversión y habilitación como esferas políticas, pretende salvar del peligro de la inexistencia a las facultades *praxis* y *lexis* entre los asuntos humanos, desplazando la prioridad puesta en la reificación de objetos y la falsa felicidad depositada en los gadgets, para disponer intereses comunes a los hombres en la alteridad propia a sus semejantes, en la posibilidad de establecer auténticas relaciones entre seres humanos que, a diferencia de la jerarquía propia del ámbito familiar, les permita a partir de su elección, de su deseo, comenzar relaciones basadas en el interés de la donación, del acoger a través del amor y la confianza la diferencia implícita en el otro.

Esta propuesta es la única vía que se tiene para retornar a la esfera que le corresponde a la vida humana que busca establecer nuevos comienzos, para tomar distancia del automatismo en el que la producción y la actividad del trabajo nos ha sumergido, así como para retornar a la auténtica vida humana, allende a cualquier forma de cosificación en la que se convierte de no actuar y hablar y con otros. Solo la vida política, construida, hecha y hablada con otros, nos rescatará de ser un objeto más en la serie en la cual nos hemos venido insertado cómodamente, anestesiados de nosotros mismos y de los demás, perdiendo en ello y de forma deliberada, ante nuestros ojos y los de los demás, la libertad de nuestra propia vida.

Dicha subversión busca pues restituir el valor de la palabra de la acción, y con esta del valor inconmensurable de la promesa, el cual se ha olvidado y despreciado. Sostiene Ricoeur que solo se pueden prometer acciones, no sentimientos; no obstante, la palabra, la promesa, instauran un vínculo afectivo con el otro que nos hace patentizar su presencia, su alteridad, y a la vez, nos expulsa del riesgo de vivir una *nuda vida*, al proveer el ropaje simbólico con que nos hacemos iguales entre nosotros y diferentes de los demás vivientes, en ese mundo donde la presencia del otro y su rostro, siempre nos interpela, siempre demanda nuestra presencia, nuestro reconocimiento y el poder creador de nuestra palabra.

Si la propuesta política arendtiana tiene un alcance fáctico y performativo, toda vez que en su concepción de lo que se trata es de la facultad inherente a los hombres de actuar y hablar juntos en la esfera pública, la misma que como vimos, no se restringe a un lugar concreto sino a las relaciones entre los seres humanos, consideramos que el narrar sus experiencias y con ello dar cuenta de quienes son, es viable aún en los límites de tal modificación, pues lo relevante es que ese relato da cuenta de un quién que aparece y se revela ante otro, trasladando esa relación a otro espacio que, desplegándose siempre ante al otro, de cuenta de su relación ética y temporal para con este. La transformación de lo familiar como privado, y del trabajo como actividad apolítica, para que ambas esferas adquieran un estatus político, no es difícil de concebir si detentamos en el horizonte que pueden ser estos los últimos escenarios que quizá tengamos como recurso para recuperar eso que, entre los hombres, es imposible de llevarse a cabo si no contamos con la presencia fáctica del otro.

De ahí la convicción de que tal propuesta tiene un lugar y asidero posible; la construcción de una identidad y subjetividad política solo es posible, más allá de develarse en un lugar concreto, entre los hombres y sus intereses puestos en común de por medio.

Partiendo del hecho de que la política, tal como la concibe Arendt concierne con la pluralidad de los hombres, con el estar juntos los unos y los otros, se hace menester ubicar en términos de nuestra proximidad y cotidianidad la configuración de nuevos sujetos de la política, que, siendo consecuentes, se propone más allá de la esfera pública. Si el mundo común se construye actuando y hablando juntos, ambas acciones que son de carácter performativo, tienen asidero en otros ámbitos donde los hombres nos encontramos a partir de nuestros intereses comunes. Tales escenarios, que en la lectura aquí propuesta están permeados por el amor, trascienden el discurso como vehículo de persuasión para trascender a la construcción de subjetividades que encuentran en este último, la posibilidad de mediar allí donde se constata la igualdad de los hombres mediante la diferencia que les imprime su discurso.

Esta construcción pone de manifiesto una elección que corresponde a la apuesta política arendtiana: el ejercicio de la política hace de los hombres sujetos libres, aún si entre sus intereses no se cuente con este. La vida social y los espacios allende a la esfera pública, tal como aquí se proponen, tienen el poder de gestar nuevas formas de aparición de los hombres, de develar su identidad y de configurar su subjetividad como sujetos de la política, así como de disponer de otras formas de natalidad, que permiten el establecimiento de nuevos comienzos, de iniciar cosas que se creían en un principio imposibles, perdidas o insalvables. Esta natalidad, cuyo resorte proponemos como el amor y cuyas manifestaciones concretas tenemos en el interés y cuidado por el otro, en un acto ético, en el cumplimiento de una promesa, en la formación y educación para con el otro, constituyen acciones performativas entre otras vías de exaltación del discurso, en el que la opinión se torna objetiva, revelando la identidad de sus agentes o sujetos de la política, para hallar de manera simultánea condiciones de igualdad inmersos en un contexto de diferencia.

En este sentido, la educación es una acción posibilitadora de la construcción de nuevas subjetividades políticas. Si bien expusimos la educación como una de las formas en las cuales, gracias a la mediación del amor por el mundo nos hacemos cargo del cuidado y la formación del otro, este quehacer implica en su efectucción la posibilidad de establecer nuevos comienzos, nuevas oportunidades de ver y comprender el mundo mediante el hecho de acoger al otro bajo nuestra responsabilidad.

Aunque esta perspectiva ha sido ampliamente privilegiada en el ámbito pedagógico, nuestra investigación ha centrado su interés en el lugar que ocupa la *lexis* como facultad o capacidad política; no obstante, la ligazón evidente entre el discurso y la educación hace no solo imposible separar ambas facultades en tanto la primera media la segunda, sino que además su necesaria mutualidad potencializa el acto educativo como una de las principales herramientas que poseen los hombres para develar y configurar –incluso sin saberlo– nuevas subjetividades políticas. De ahí la importancia concebida a tal contexto por parte de autores que han encontrado en la propuesta política arendtiana, una fuente para cimentar una nueva clave pedagógica que pretende incidir en la configuración política a partir de la pedagogía, y de la cual brindamos unas puntadas que, aunadas a la *lexis*, pueden servir como futuros referentes investigativos.

5. Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*.
Barcelona, España: Ediciones península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona,
España: Editorial Lumen.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona, España: Paidós Básica.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, España: Paidós
Ibérica S.A.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*. (Juan Pallí Bonet, Trad). Madrid, España:
Editorial Gredos, S.A.
- Aristóteles (1994). *Retórica*. (Quintín Racionero, Trad). Madrid, España: Editorial Gredos, S.A.
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona, España: Herder
Editorial.
- Beristáin, H. (1995). *Diccionario de retórica y poética*. México DF, México: Editorial Porrúa,
S.A.

- Betancur, L. (2015). *De una política de la muerte a una política de la vida. Una mirada al pensamiento político de Hannah Arendt*. (Tesis de Maestría), Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Recuperado de <https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/3117/HANNAH%20ARENDT.pdf?sequence=1>
- Fonnegra, C. (2017). *La narrativa como vía para la reflexión ética y política. Una aproximación a partir de los planteamientos teóricos de Paul Ricoeur, Hannah Arendt y Martha Nussbaum*. (Trabajo de Maestría), Universidad EAFIT, Medellín. Recuperado de https://repository.eafit.edu.co/bitstream/handle/10784/662/ClaudiaPatricia_FonnegraOsorio_2012.pdf;sequence=1
- Gadamer, H.G. (1984). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. España: Ediciones Sígueme-Salamanca.
- Galeano, M. E. (2007). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Hernández, L., López, L., Restrepo, D., y Tavera, D. (2015). *Por los Caminos de la participación: una aproximación a las experiencias de líderes y lideresas del municipio de Fredonia*. (Trabajo de Maestría). Universidad de Manizales – CINDE, Medellín. Recuperado de <http://repository.cinde.org.co/bitstream/handle/20.500.11907/1342/HernandezParraLuzMary2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Hernández, A. (2016). *La condición humana de Hannah Arendt y sus aportes a la Bioética*. (Trabajo de Maestría), Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Recuperado de

<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/19450/HernandezVelasquezAlexander2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. España: Ediciones Sígueme-Salamanca.
- Platón. (1988). *Diálogos*. Madrid, España: Editorial Gredos, S.A. Madrid.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México DF, México: Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Ricoeur, P. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica I*. México DF, México: Fondo de cultura económica de Argentina, S.A.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México DF, México: Fondo de cultura económica.
- Ruiz, S. (2015). *Distinciones en educación y derechos humanos de Hannah Arendt presentes en el Plan Nacional de Educación en Derechos Humanos (PLANEDH)*. (Tesis de Maestría). Universidad Santo Tomás, Bogotá. Recuperado de <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/687>
- Searle, J. (2015). *Actos de habla*. España: Ediciones cátedra.

Straehle, E. (2016). Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad. (Tesis doctoral), Universidad de Barcelona, Barcelona: España. Recuperado de

http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/106665/1/ESP_TESIS.pdf

Uribe, J.M. (1996). *De lo público y lo privado. Un apartado a Hannah Arendt*. Corporación Universitaria de Ibagué Coruniversitaria. Ibagué, Colombia.

6. Anexos

El siguiente anexo corresponde al capítulo de la metodología, y presenta la técnica de selección, agrupación, clasificación y análisis de las unidades de sentido encontradas, la cual fue adoptada para llevar a buen término la investigación y alcanzar mediante la misma los objetivos propuestos.

Por tratarse de una investigación documental de enfoque hermenéutico, el uso e implementación de fichas de lectura fue la técnica seleccionada para organizar la información hallada en el proceso investigativo. No obstante, cabe aclarar que a medida que la investigación avanzaba, las mismas sufrieron modificaciones y adaptaciones según las necesidades propias de la misma; en este sentido, la información consignada parte de una ficha bibliográfica que expone los datos inherentes al texto, y a esta información se suman aspectos propios de una ficha de lectura. Se toman citas textuales que sirvieron como indicios de las unidades de sentido, que fungieron en un principio a la manera de categorías, y posterior a estas se presentan cuestionamientos al texto, su lugar al interior del corpus teórico de los autores, posibles relaciones intra e intertextuales, así como también pueden verse plasmados algunos interrogantes que, suscitados en la investigadora, condujeron finalmente a la concreción de los objetivos del trabajo investigativo.

A continuación, se presenta la ficha de lectura correspondiente a la categoría lexis, la cual fue seleccionada de manera azarosa pero que, reunida por unidades de sentido, da cuenta del proceso de lectura, gestión e interpretación de la información hallada.

REFERENCIA	FUENTE	TEMA	SUBTEMA 1	SUBTEMA 2	TEXTO	OBSERVACIONES	UBICACIÓN
BIBLIOGRÁFICA (Diseñada por Carmen Emilia García)							
Arendt, H. (1993). <i>La condición humana</i> . Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	relación con la acción	la pregunta por el quién...	"Ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción. En todas las demás, el discurso desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio" (p. 203)	Para la pensadora, praxis y lexis se remiten ineludiblemente al otro, lo anterior porque no hay acción sin que de esta se narre algo, así como no hay discurso o palabra remitida al vacío, salvo que estas impongan la voluntad de un hombre ante los demás y con esto se tornen violentas. Esta definición implica el carácter inminentemente político y con él persuasivo, que la autora le imprime al discurso.	Biblioteca personal
Arendt, H. (1993). <i>La condición humana</i> . Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	identidad	relación con la acción	"Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin ninguna necesidad de actividad propia" (p.203)	Arendt sostiene que la acción y el discurso revela el quién, mediante la pregunta que se le hace al recién llegado: ¿quién eres tú? ¿Quién es ese sujeto cuya identidad se revela mediante el discurso que da cuenta de su acción? La acción, con su carácter revelador, ¿de qué da cuenta? ¿qué revela? ¿revela al quién y de quién se trata?	Biblioteca personal
Arendt, H. (1993). <i>La condición humana</i> . Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	<i>bios politikos</i>	relación con la acción	"De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideran políticas y aptas para construir lo que Aristóteles llamó bios políticos, es decir, la	Praxis y lexis son las categorías centrales tomadas por la autora para fundamentar los principios a partir de los cuales los hombres se hacen políticos, en clara oposición a los planteamientos aristotélicos. Dentro de su constructo teórico ambas actividades, pertenecientes solo a los hombres, son inseparables para poder dar cuenta de su condición política.	Biblioteca personal

					acción (praxis) y el discurso (lexis), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (ta ton anthropon pragmata), como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta" (p. 39).		
Arendt, H. (1993). <i>La condición humana</i> . Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	identidad	pregunta por el quién	"La acción y la palabra están tan estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe siempre contener, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: ¿Quién eres tú?" (p. 104).	El quién de la acción se presentifica en ella toda vez que para la pensadora si existiera una acción muda, la misma sería irrelevante, pues sin la palabra su actor, el agente, no existe. De esta manera, la acción está íntimamente ligada a un nombre, a un quién, a su identidad y su narración, razón por la cual la praxis es personal.	Biblioteca personal
Arendt, H. (1993). <i>La condición humana</i> . Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	acción	natalidad	Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces 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 (p. 202).	La posibilidad de un segundo nacimiento, de comenzar algo que si bien no es tangible es tan poderoso que puede intervenir y modificar la vida de los hombres, implica la vida misma de su agente. El agente, que también es paciente en el sentido de su etimología, padece y es receptáculo de los efectos de su acción en su cuerpo, vivida a través de sus sentidos; de ahí que la acción se revele para los otros en la relación entre otros hombres.	Biblioteca personal
Arendt, H. (1993). <i>La condición humana</i> . Barcelona, España:	Primaria	<i>lexis</i>	identidad	narración	"Se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo	El valor de la acción, y con ella la identidad, la autoría de su agente, le pertenecen a quien desde afuera la constata, la narra. El sujeto se identifica en el relato de esa	Biblioteca personal

Ediciones Ibérica, S.A.	Paidós				tiempo, de la auto exhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría el sujeto mediante el relato de las propias acciones" (p. 23).	narración, una vez al igual que con su acción, ya han sido llevadas a cabo. La acción y la palabra se encuentran íntimamente ligadas en tanto a cada acción humana le corresponde, le es inherente en su estructura responder a la pregunta por la identidad de ese agente de la acción; ese acto que inaugura la posibilidad de un nuevo nacimiento y con él un nuevo comenzar, da respuesta de manera tácita a la pregunta por el quién autor de esa acción.	
Arendt, H. (1993). <i>La condición humana</i> . Barcelona, Ediciones Ibérica, S.A.	Primaria	lexis	identidad	relación con la acción	La manifestación de "quién es alguien" se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos solo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer (p. 104).	Acción y palabra constituyen una diada inseparable, bisagra que se soporta la una en la otra respectivamente; la palabra constituye el reflejo y la manifestación de la acción humana, visible y audible por los hombres en el mundo de sus intereses. Si la pensadora ha sostenido que no hay acción posible lejos de los hombres, en aislamiento, tampoco es posible concebir la acción sin el testimonio de su palabra, sin la narración de una historia que respalda y da cuenta de esa acción.	Biblioteca personal
Ricoeur, P. (1999). <i>Historia y narrativa</i> . Barcelona, Ediciones Paidós.	Secundaria	lexis	identidad	narración	"La acción solo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad al agente, una identidad que solo puede ser, consiguientemente, narrativa. La historia contada repite la acción al configurar lo memorable" (p. 210).	A partir de la dimensión lingüística y la teoría de los actos de habla (Speech-acts) retomada por el filósofo, se arriba al encuentro de las facultades de ese agente que se dice a sí mismo hablante, que se designa como emisor de enunciados en tanto anuncia y que narra una acción que es la llevada a cabo por sí mismo. Estas particularidades proporcionan, de la mano de Ricoeur, la comprensión de las características del sujeto que al narrar una historia enuncia su vida, y que consecuentemente, hace referencia a su condición temporal.	Universidad de Antioquia. Texto físico.

Arendt, H. (1993). La condición humana. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	pluralidad	relación con la acción	"Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas" (p. 200).	En el tratamiento arendtiano la <i>lexis</i> nunca se desplaza o subordina por la aparición de la <i>praxis</i> ; todo lo contrario, la <i>lexis</i> se convierte en condición <i>sine qua non</i> de la <i>praxis</i> en cuanto política. Solo cuando la <i>praxis</i> se acompaña de la <i>lexis</i> , revela en la esfera pública el quién de ese agente, permitiendo establecer relaciones, diálogos, concertar discrepancias y llegar a acuerdos, posibles de alcanzar solo a través del discurso. En tanto los hombres anuncian con su nacimiento la llegada a un mundo ya dado, son partícipes de una pluralidad de la que solo pueden distinguirse de otros mediante su <i>lexis</i> , convirtiéndose así en sujetos políticos, los mismos que disponen de la virtud de poder establecer nuevos e inesperados comienzos con su <i>praxis</i> y con lo que de esta narran a partir de la revelación de sí que se ofrece simultáneamente en su <i>lexis</i> .	Biblioteca personal
Arendt, H. (1993). La condición humana. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	relación con la acción	natalidad	"El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades" (p. 223).	Con esta cita se reafirma el poder inconmensurable del discurso, el cual, en conjunto con la acción, comporta una estructura que, reuniendo los intereses en común de unos cuantos hombres, puede disponer los más nobles logros, así como también los más oscuros al servicio de unos pocos, e incluso, pasando por encima de la confianza y voluntad de estos, podría si así lo quisiera, centrar esta fuerza y poderío a merced de intereses individuales. Esta perspectiva, que se denominará la disolución del poder por la pérdida de los intereses humanos en común, introduce en el problema antes anunciado y sucede cuando hay una incapacidad de emitir juicios, la cual, en la perspectiva negativa del poder, puede ser utilizada para fines nefastos, incluso mortíferos.	Biblioteca personal
Arendt, H. (1993). La condición humana. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	identidad	pregunta por el quién	"El descubrimiento de "quién" en contradistinción al "qué" es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. Solo puede ocultarse en	Biblioteca personal	

					completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno dispusiese de este "quién" de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades" (p. 203).		
Ricoeur, P. (1996). <i>Tiempo y narración III. El tiempo narrado</i> . Madrid, España: Siglo XXI Editores.	Secundaria	<i>lexis</i>	identidad, quién	identidad narrativa	"Responder a la pregunta "¿quién?", como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa" (p. 997).	La acción comporta en sí un carácter narrativo e histórico; una vez comienza la acción, esta se soporta en una historia, la cual en tanto es presenciada por otros, es contada por ellos. Simultáneamente adquiere su carácter histórico: la acción apunta más que al comienzo de algo, al inicio de la historia de su agente, aquel que develando a los otros quién es, se convierte sin saberlo en el autor de una historia. Y no puede saberlo, pues lo que se dice de su historia es narrado por aquellos que lo acompañaron en su acción; en esa medida no es su propietario, su lugar no es más que el de un héroe anónimo.	Universidad de Antioquia. Texto físico.
Arendt, H. (1993). <i>La condición humana</i> . Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.	Primaria	<i>lexis</i>	identidad	agente, autor	"Dicho con otras palabras, las historias, resultado de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor" (p. 208).	Lo que se dice de su historia es narrado por aquellos que lo acompañaron en su acción; en esa medida no es su propietario, su lugar no es más que el de un héroe anónimo.	Biblioteca personal