

DESTRUCCIÓN DE LA PLURALIDAD COMO PREOCUPACIÓN PRINCIPAL PARA
TRANSFORMAR EL MUNDO POLÍTICO

Trabajo para optar al título de Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Estefany Yulieth Quintero Bejarano
Cod.: 2015232031

Director
Iván Javier Mojica Rozo

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2022

Resumen: La obra de Hannah Arendt sirve como insumo para pensar varias nociones que se usan para determinar el lugar de la política en la sociedad. Una de esas nociones es la de la pluralidad, como condición humana de todos. El presente trabajo se ocupa de esa noción desde lo que se denomina como la destrucción de la pluralidad; a través de una lectura arendtiana del concepto se sostiene la tesis de que la destrucción de la pluralidad tiene efectos preocupantes en lo político y en el presente inmediato.

Así, pues, se hará un análisis de algunas obras de Arendt para examinar las incidencias conceptuales y prácticas de la destrucción de la pluralidad. Tal análisis surge de la necesidad de repensar un nuevo mundo, comprendiendo que el mundo es el espacio en donde los seres humanos se relacionan y reconocen como iguales y, a su vez, completamente distintos. El mundo se construye en la medida que la pluralidad asegura su espacio. Sin embargo, en muchos casos se devela el objetivo constante de destruir la pluralidad. Esto resulta problemático porque puede ser la provocación de situaciones que ponen en riesgo la vida misma y el mundo tal como lo conocemos.

Para tal fin se expondrán los diferentes asuntos que atañen al tema de la pluralidad: su destrucción, su importancia y la relevancia en las sociedades hasta hoy. De allí que surjan conceptos tales como lo político, la acción y el discurso, la responsabilidad, el mundo político y la idea de transformación. De modo que, se pone en análisis el lugar de la pluralidad y lo que comporta su destrucción, en relación al contexto actual y su anclaje al pasado.

Finalmente, al tener una base conceptual se reflexiona acerca de la vigencia que tiene la obra de Arendt y la importancia de no perder de vista el diálogo y la pluralidad que es condición humana de cada uno. Además, se insta a la protección y la promoción de la pluralidad, concibiendo que esta puede ser el eje central para la transformación de lo político. Se señala la urgencia de traer a colación la discusión por lo político, la pluralidad y todo que llega a rodearle, tanto en la academia como en la vida cotidiana.

Palabras clave: Hannah Arendt, pluralidad, lo político, acción y discurso, transformación.

Abstract: Hanna Arendt's work serves as an input to think about several notions to determine the place of politics in society. One of these important notions is that of plurality, as the human condition of everyone. The present work deals with that notion from what is called "destruction of plurality". Through an Arendtian reading of this concept, it is developed the idea according to which destruction of plurality carries on worrying affections in the political thought and in the present.

Thus, an analysis of some of Arendt's works will be carried out to examine the conceptual and practical incidences of the destruction of plurality. Such an analysis arises from the need to rethink a new world, understanding that the world is the space where human beings relate to and recognize each other as equals, and, at the same time, completely different. The world is built to the extent that plurality secures its space, but in many cases the constant objective of destroying plurality is revealed. This is problematic because it can be the provocation of situations putting alterity and life itself at risk, as much as the world as we know it.

For this purpose, the different issues that concern the subject of plurality will be exposed: its destruction, its importance and relevance in societies until today. Hence, concepts such as the political, action and discourse, responsibility, the political world and the idea of transformation arise. Thus, the place of plurality and what its destruction entails, in relation to the current context and its anchorage to the past, is analyzed.

Finally, having a conceptual basis, it reflects on the validity of Arendt's work and the importance of not losing sight of the dialogue and plurality that is the human condition of each one. In addition, motivate the protection and promotion of plurality, conceiving that this can be the central axis for the transformation of the political. The urgency of bringing up the discussion about politics, plurality, and everything that comes to surround it, both in the academy and in everyday life, is pointed out.

Key words: Hannah Arendt, plurality, the political, action and discourse, transformation.

A quienes se quedaron.

*

A las mujeres que admiro, por labrar el camino y seguir (de)construyéndolo a pasos
cada vez más firmes.

A mis hermanas, su compasión es la muestra de afecto más grande que he recibido.

A Laura, por apoyarme, por creer y por fortalecer mi confianza epistémica.

A mis grandes amores, mis gatos: Rumina, Tomás y Silvana. Especialmente a
Tomás, por su partida.

Al profesor Iván, por ser el cambio preciso y confiar en mis conocimientos hasta el
final.

A los, les y las otras.
Y a las mías. Infinito.

Contenido

Introducción	6
1. La pluralidad	9
1.1. La pluralidad como condición humana.....	11
1.2. La pluralidad como multiplicidad.....	19
1.3. La pluralidad en lo político	25
2. Lo político.....	30
2.1. <i>Vita activa</i>	31
2.2. La acción y el discurso.....	35
2.2.1. Acción política y coacción violenta	40
2.2.2. El poder como atributo de la acción.....	44
2.3. Responsabilidad y juicio	46
3. Destrucción de la pluralidad como preocupación principal para transformar el mundo político.....	51
3.1. Mecanismos para la destrucción	51
3.2. La pluralidad como eje central para la transformación.....	55
3.3. Posibilidades de transformación del mundo político.....	59
Conclusiones	62
Bibliografía	65

Introducción

[...] lo malo de la realidad es que, sin hallarse en un mundo trascendente, hay momentos en que
no la tenemos delante de nuestras narices.

Hannah Arendt.

El presente trabajo tiene como propósito señalar la importancia de la pluralidad como condición humana que potencia la política y teje las relaciones de los seres humanos en un mundo que tienen en común, así como la necesidad de protegerla de los mecanismos que intentan destruirla. A partir de allí, se pretende considerar la pluralidad como eje central del mundo político y para su transformación.

Con base en la lectura arendtiana, se pretende hacer un recorrido por las principales acepciones de “pluralidad” y su relación con lo político, así como por los diversos modos como Arendt plantea la preocupación por la destrucción de la pluralidad. Así, el objetivo central de este trabajo surge de preguntas que atañen a lo político y la necesidad de seguir rescatando conceptos como la pluralidad para cuestionarnos nuestras categorías de mundo, así como nuestras prácticas políticas.

El punto de partida es la preocupación por instar a los seres humanos a fortalecer y procurar la pluralidad, reconociendo en el pasado aquellas dinámicas que tenían como objetivo destruir la pluralidad y, por ende, afectar la esfera pública de la vida humana, pues es a partir del pasado que podemos indicar los riesgos de destruir la pluralidad, además de reconocer a la pluralidad como una condición para vivir bien y responsablemente, a sabiendas de que todos tenemos la particularidad de cohabitar un mundo y definirlo desde nuestra individualidad. En segundo lugar, la tarea de repensar este asunto surge de un contexto actual que debería verse abocado a la necesidad de comprender y discutir, cada vez más, las viejas y nuevas categorías de nuestra comprensión del mundo en la esfera pública.

Para llevar a cabo este propósito, en un primer momento se caracterizará la pluralidad desde las consideraciones arendtianas. Gracias a dicha caracterización se determinarán los

distintos matices del concepto y cómo estos se reflejan en los sujetos que comparten un espacio político, entendiendo que la pluralidad es la condición política por excelencia y tiene algunas particularidades conceptuales que la hacen relevante en el análisis de las sociedades contemporáneas. A partir del primer capítulo se logran identificar los componentes del concepto y cómo es que la pluralidad nos es dada, pero debemos procurarla desde la otredad, desde el recuerdo del pasado y sus hechos.

Siguiendo por esta línea de caracterización de la pluralidad y con el fin de ahondar en ella —no solo como concepto, sino como ejercicio político—, el segundo capítulo escruta la pluralidad como condición humana, ya no solo desde su concepción ontológica, sino más en relación con su carácter empírico. Así pues, se indaga cómo la pluralidad en la esfera pública se desarrolla desde la colectividad de quienes comparten un mismo espacio, es decir, se explora el aspecto más general del concepto.

Con el fin de explorar las características principales de la pluralidad se hará hincapié en la acción como algo característico de esta. Se define la acción a partir de la relación comunicativa que se sostiene con los otros que intercambian ideas, toda vez que la acción está relacionada con el discurso. En este mismo apartado se hará referencia a acción política y violenta. A partir de las consideraciones que de allí se desprenden se habla acerca del poder en relación con la acción, así como del interés por reconceptualizarlo y desentrañarlo.

Para finalizar este segundo apartado, se encaran los conceptos de responsabilidad y juicio, pues están completamente ligados a la acción y al discurso, así como a la pluralidad, pues “en términos de pluralidad humana, existen básicamente dos maneras de estar juntos: con otros hombres iguales a uno, de donde surge la acción; o bien con uno mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar” (Arendt, 1997, p. 152). Se resalta, entonces, que todo aquel que actúa tiene una responsabilidad consigo mismo y con los demás; y todo aquel que hace uso de la palabra crea un juicio desde su perspectiva que constituye, de alguna manera, a partir de los otros y en diálogo consigo mismo.

En el tercer capítulo se tematiza la preocupación por proteger la pluralidad, promoverla y sobre todo repensarla. Para ello, se sopesan las dos caras de la moneda en la destrucción de la pluralidad, la que cuenta cómo se destruye y los mecanismos que tradicionalmente dan cuenta del peligro inminente y, por otro lado, la que advierte la

necesidad de proteger la pluralidad y reflexiona acerca de transformar constantemente el mundo político a partir de allí.

Finalmente, se piensa esta monografía como una apertura para posibilitar el diálogo y reconocer en la pluralidad los matices suficientes para fortalecer lo político. Y desde luego, analizar lo político desde la pluralidad como una herramienta para repensar la violencia, la homogenización la guerra, el totalitarismo y otras dinámicas que incurren en el hecho de quebrantar el lazo existente entre los humanos que piensan y actúan, que tienen por condición humana vivir entre otros. En síntesis, se hace necesario poner en perspectiva la cuestión de la destrucción de la pluralidad, así como cuáles deberían ser las condiciones para que ello no suceda, motivando así la comprensión y asociación de nuevas categorías de mundo.

1. La pluralidad

Gran parte de los estudios de Hannah Arendt se centraron en un profundo análisis de la serie de acontecimientos que ocurrieron en el siglo XX, acontecimientos que se podrían denominar fuerzas destructivas de aquel tiempo. A partir de sus trabajos como teórica política y sus estudios de regímenes como el totalitarismo, Arendt se cuestiona acerca de la condición humana que posibilita el ser y el estar con otros. Cuestionarse acerca de ello la sume en un estudio concienzudo de cómo las fuerzas destructivas que surgieron durante el siglo XX estaban encaminadas a destruir la unicidad y la diferenciación, dos aspectos que se concentran en un mismo concepto: la pluralidad.

Así pues, la destrucción de la unicidad (vista como la capacidad de estar y actuar entre otros en un mismo espacio) y la diferenciación (la posibilidad de diferenciarnos unos de otros) apunta al hecho de destruir la pluralidad, con el fin de homogenizar y desdibujar ese espacio en común. De modo que el espacio de lo político también se pone en entredicho, pues destruir la pluralidad es, a su vez, una manera de anular ese espacio. De acuerdo con ello, es menester preguntarse: ¿cómo la destrucción de la pluralidad tiene afectaciones en el quehacer y ser político? A partir del examen planteado por Arendt, ¿cómo la destrucción de la pluralidad afecta el espacio político favorable para estar entre otros?, en tanto que “la política se basa en el hecho de la pluralidad” (Arendt, 1997, p.45).

Habría entonces que empezar por determinar qué es pluralidad y las distintas acepciones a las que está sujeto el concepto, las cuales se trabajarán en el presente capítulo. Pero, aunque el concepto tenga varias acepciones, es importante partir de que la pluralidad, como término arendtiano, se interpreta generalmente como la condición inevitable que los sujetos tienen de vivir y organizarse entre sí. En ese sentido, la pluralidad tiene una acepción esencialmente política que se pone en función gracias a lo que nos condiciona como seres humanos.

Para ello es fundamental entender que el asunto de la pluralidad adquiere importancia en términos políticos y éticos a lo largo de la historia. A pesar de que en Arendt surge de una preocupación por una época en concreto, que fue la del totalitarismo durante el siglo XX, es ineludible que en las sociedades contemporáneas es un concepto que tiene cada vez más importancia, dado que el ideal de sociedad propende por la pluralidad.

La filosofía desempeña un rol fundamental en la comprensión de aquello que se entiende por pluralidad. La pluralidad como concepción surge de una preocupación política y representa una responsabilidad en el quehacer filosófico y político. La pretensión de destruir la pluralidad representa un problema primordial, pues es la pluralidad el vínculo de quienes habitan y cohabitan en sociedad; destruirla supone fragmentar y no reconocer la diferencia y el otro que son los demás e incluso uno mismo.

Por otro lado, no está de más decir que el término “pluralidad” hoy día presenta muchas más aristas, como la de multiculturalismo o la diversidad, acepciones que serán delimitadas posteriormente. Pero es importante indicar que el concepto de pluralidad, en gran parte de lo trabajado, se va a estudiar principalmente desde lo que se entiende por condición humana (desde las obras de Arendt).

Las preocupaciones de este trabajo surgen de un mapeo de las teorías y análisis de Hannah Arendt principalmente, dado que en cada una de sus obras se puede rastrear un ejercicio juicioso de definición de la noción de la pluralidad, así como de análisis sobre su destrucción. Pero sobre todo nace de la necesidad de repensarse el contexto actual, donde cada vez es más notoria la capacidad que tienen las fuerzas destructivas, tales como el adiestramiento, la homogenización, la mendacidad política, la incapacidad para discernir y pensar; entre otras, para suprimir y destruir la pluralidad, aun en sistemas políticos que dicen ser democráticas. No hay que olvidar que, si bien los estudios de Arendt surgen de un contexto en particular, la represión, así como la intención de dominar, ya habían tenido lugar en otros sistemas políticos o habían surgido poco a poco de estos. Así pues, es menester hacer uso de la filosofía para dar cuenta de conceptos como el de la pluralidad en el campo de lo político, que nos sitúan en una enorme responsabilidad no sólo como académicos, sino como seres humanos y agentes políticos. Las siguientes líneas pretenden ahondar en la importancia que tiene la pluralidad en el campo de lo político, así como caracterizar el concepto y sus varias dimensiones.

1.1. La pluralidad como condición humana

La expresión *condición humana* suele pensarse como aquello que abarca gran parte de lo que nos condiciona como humanos, las experiencias y la vida; en su significado más esencial, suele asumirse como una expresión ligada a lo biológico o a aquello que tiene que ver con lo que se entiende por ‘naturaleza humana’¹. Desde el pensamiento contemporáneo y a partir de la teoría política, esta expresión empieza a mutar, de tal modo que puede trazarse una distinción entre naturaleza humana y condición humana. Condición humana ya no se referirá específicamente a la totalidad de condiciones naturales/biológicas que nos predisponen como humanos, sino a la capacidad que tenemos los humanos para constituir, por medio de actividades, normas y relaciones las características esenciales en un espacio político.

A este respecto, Arendt se refiere al libro primero de *La política* de Aristóteles, dado que allí aparece una de las primeras impresiones del hombre como *zoon politikon* o animal político, en la medida que comparte un mundo con otros, superando la parte biológica y las necesidades de vivir bien, y excluyendo, desde esta asociación del sujeto como *zoon politikon*, las relaciones jerárquicas de una esfera social. La *polis* reconoce solo a los iguales de los iguales en un espacio compartido. La *polis* implica un espacio político y una realidad en donde se convive y comunica más allá de la supervivencia. En pocas palabras, la *polis* remite a las condiciones que construimos para sí y para los otros con el fin de vivir óptimamente, las condiciones con las que vivimos y nos organizamos entre sí en función de lo político. La condición humana posibilita ese espacio entre individuos mediados por un universo que comparten juntos.

De modo que la condición humana está estrechamente ligada a la concepción de pluralidad, como condición fundamental para toda vida política, en tanto comprende actividades que nos ayudan a cohabitar en un mismo mundo que, aunque posee su propia naturaleza, es

¹ Occidentalmente se piensa “naturaleza humana” como expresión que engloba lo que se considera como los atributos únicos de los seres humanos en su entorno, caracterizados por determinaciones biológicas, así como su capacidad de socializar y pensar. Esta definición es más común en la filosofía occidental, pero sin duda se ha entendido de las formas más diversas. Sin embargo, Arendt hace la distinción y la salvedad de que “La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana” (Arendt, 1993, p. 24).

intervenido por las leyes de los hombres que lo habitan. Esto último es lo que condiciona la capacidad de crear normas y espacios para el consenso y el disenso, a partir de una construcción de varios seres humanos que se reconocen como otros. Al respecto puede trazarse una distinción entre *naturaleza humana* y *condición humana*, pues, no son lo mismo; la primera sugiere la importancia de las determinaciones biológicas, así como la capacidad de socializar; mientras que la segunda, si bien tiene en cuenta esos aspectos, remite esa capacidad de socializar a la construcción de mundo, de *polis*. El mundo interviene sobre la naturaleza, dado que el mundo, entendido como una construcción humana, se conforma de manera artificial y se rige ahora no solo por las leyes de la naturaleza sino también por un conjunto de normas e instituciones co-creadas.

Inter homines esse es aquello que posibilita el entorno artificial, pues es estar entre los seres humanos lo que posibilita tal entorno ² (Arendt, 1993, p. 22). El mundo es entonces un espacio que posibilita resolver las necesidades de los hombres y procurarles condiciones para una vida estable; los seres humanos son artífices de su propio mundo y aquello se corresponde con su condición humana, la cual determina aquellos asuntos humanos que surgen de la relación de los unos con los otros y la convivencia entre los hombres quienes crean constructos sociales para poder vivir y convivir. Por ello, son los hombres y no el Hombre, porque hay multitud de pensamientos e ideas pululando entre quienes constituyen una sociedad. Una sociedad se instituye a partir de muchas voces, no de una sola.

Por otra parte, decir que lo político (entendido como organización entre humanos, a partir de la otredad) y la pluralidad siempre han estado vinculados y, por lo tanto, constituyen la condición humana, plantea que la pluralidad debe tener lugar en una esfera pública y debe desarrollarse ahí. Por lo tanto, la pluralidad no es posible en un espacio político que es ocupado solo por un grupo específico de humanos. La pluralidad y la política no son estables una sin la otra. En este sentido, la pluralidad como condición humana adquiere su carácter ontológico a partir de las propiedades del espacio político. La pluralidad, así como la política, “trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997, p 45) y en esa medida reconoce a los otros y reivindica la diferencia que compone al otro, su singularidad. De momento, puede parecer que política y pluralidad son sinónimos, pero no lo son. Se

² Aquí Arendt pone en consideración la distinción entre hombres y Hombre, dado que se aleja decisoriamamente de la tradición filosófica que le ha dado lugar al Hombre, como individuo y unidad del mundo.

significan en su relación: sin pluralidad no hay asentamiento para lo político, son condición uno del otro.

Así pues, hay que traer a colación dos nociones importantes respecto a la pluralidad, singularidad y distinción. Por un lado, la singularidad aparece como representación de eso otro y esos otros que nos conforman, como también esa otra voz³ que se vale por sí sola, en vista de su singularidad. Es decir, la singularidad de cada ser humano está condicionada por la presencia de los otros, pues es la percepción de ese otro la que posibilita actuar idóneamente en un mismo escenario, aun cuando se tenga un pensamiento único y particular respecto a las cosas. De allí que Arendt considere la distinción y la singularidad como aquello que potencializa la pluralidad. Por consiguiente, se considera a los demás en su distinción en tanto son otros, pero prevalece su singularidad dado que permanecen y actúan juntos en un mismo espacio, aunque cada quien lo haga desde sus pensamientos particulares. Respecto a esto, la autora señala que “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 y la acción para entenderse” (Arendt, 1993, p. 200), de modo que no hay una persona completamente idéntica a otra. De ese principio parte la distinción, pero no solo eso, sino que las relaciones, de no ser por nuestras actividades y el lenguaje, no podrían darse. Pues si no hubiera distinción y singularidad, cualquier sonido o signo serviría para transmitirle al otro una necesidad completamente idéntica, tal como suelen hacerlo los animales mediados por su naturaleza. Pero la condición humana irrumpe cuando, más allá de esas necesidades, tenemos también intenciones, intereses y pensamientos particulares. Vemos pues que hay diferencia evidente entre *naturaleza humana* y *condición humana*, aunque los seres humanos son determinados por ambas cosas.

De ahí que el discurso y la acción, pertenecientes a la esfera de lo humano comprendan, por un lado, a la acción como aquella vía que posibilita el actuar, pero más allá de las necesidades básicas de una vida, es decir, en una esfera política. De modo que actuar es estar con ese otro y construir el mundo que habitamos, por medio del discurso, de lo que nos conforma como humanos, sintientes, conscientes del mundo en el que estamos, más allá

³ Cuando se habla del pensamiento como “otra voz”, se hace referencia a lo que se conoce como conciencia, es decir, la capacidad que tenemos para discernir de las acciones de los otros y de sí mismos, a partir de un diálogo interno.

del condicionamiento que nos provee la naturaleza humana. Esa es una de las características más relevantes de la pluralidad.

El discurso es el pensamiento que se dice. La acción surge del ejercicio de la pluralidad, pero es y existe paralelamente al momento en que nacemos. Cuando nacemos estamos predispuestos a actuar. Y cuando actuamos estamos en un ejercicio constante de interlocución. De acuerdo con ello, se comprende la pluralidad como condición humana en tanto que los hombres, siendo iguales por esa cuestión de natalidad, se distinguen cuando hablan y actúan en un mismo plano, para edificar sus propios preceptos, perspectivas, decisiones, etc., que finalmente se dan siempre en un espacio que comparten entre sí: un espacio político. Más adelante se examinará con más detalle el discurso y la acción, pero con el fin de empezar a caracterizar la pluralidad se menciona su relación aquí.

Al mismo tiempo, la pluralidad, bajo el principio de singularidad, concierne al lugar de lo político debido a que “la política se trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1993, p. 22). En suma, el espacio de lo político no podría ser si la pluralidad no fuese condición humana, posibilitadora de la acción y la palabra, dos asuntos que competen a lo político en términos generales. La pluralidad, como condición humana de toda vida política, y la singularidad, como posibilidad existencial de cada ser humano, comprenden un mundo con distinciones y distancias —o proximidades— entre los hombres, pero a pesar de ello el mundo siempre será algo que todos tenemos en común y donde habitamos los unos con los otros.

Después, el espacio político como espacio para la distinción es fundamental, es un espacio para la pluralidad, y si ese espacio intenta erradicarse dejaríamos de estar entre hombres. Tal cuestión es problemática a nivel político y ético. Un espacio que no le dé lugar a la pluralidad y que busque por todos los flancos destruirla es un espacio que se dedica a homogenizar, exterminar y acabar con la voz interna que habita en cada hombre, y aún más, con ese lazo que los une y distingue de los otros. Es un espacio en donde hay lugar para una sola voz, en un ejercicio plenamente dominante y guiado. Un sistema que destruya la pluralidad es un sistema que pone en riesgo la condición humana, es decir, los constructos y la posibilidad de discernir que cada sociedad o comunidad crea con el propósito de organizarse y convivir para habitar de una forma libre este mundo.

Por lo anterior, es importante entender la pluralidad como condición humana y política. Poner en riesgo el carácter plural de los hombres es una preocupación que siempre debe tenerse presente en la política; en Arendt surgió una preocupación por la pluralidad a partir de sus experiencias y su comprensión de lo que acontecía. Lo político nos compete, de una u otra forma, a partir de nuestras experiencias. No hay que pasar por alto que, aun cuando no haya un régimen instaurado, como el totalitarismo en ese entonces, no estamos exentos, como entes sociales, de la destrucción de la pluralidad. Hoy día no se nos presenta como una novedad que los gobiernos actuales intenten controlar lo que se dice y lo que se hace, sobre todo cuando eso que se hace y se dice es distinto de lo que se quiere imponer o dar por verdad absoluta desde uno u otro sistema. Esto es un intento por destruir la pluralidad, por aspirar a un carácter de tipo homogenizante en donde quienes no son distintos han de ser superfluos y, con ello, completamente reemplazables. Pero “la pluralidad es específicamente la condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política” (Arendt, 1993, p. 22). A partir de la lectura hecha desde la obra de Arendt, es ineludible subrayar el compromiso que tiene la vida política con la pluralidad y la dignidad humana, en tanto el hombre se organiza entre sí, para vivir bien y óptimamente, desde sus particularidades.

La realización de la pluralidad humana es imprescindible puesto que “implica el reconocimiento de mis semejantes (...) como constructores de mundos o como codificadores de un mundo en común” (Arendt, 1951, p. 367). Así pues, ese mundo que tenemos en común solo es posible en un marco de decodificación, es decir, en una esfera pública en donde se traten asuntos humanos y haya un intercambio de perspectivas. De este modo, nuestra realidad, así como el espacio político, siempre resulta de la presencia de los otros, que se inmiscuyen en la acción y el discurso, es decir, en tanto nos vemos y oímos para identificar ese objeto desde el cual aparecen distintas perspectivas para asegurarnos el espacio político.

El reconocimiento, a través de la decodificación, es el hecho de poder entablar una comunicación para que todos sepamos de que estamos hablando. Por ejemplo, cuando uno hace referencia a términos como derechos humanos, logra entender, desde sus conocimientos, a qué hace referencia y cuál es su lugar en el mundo que constituimos y por qué es importante. A partir de esta identificación, que surge de la pluralidad, construimos una realidad con base en la distinción y el consenso. Empero, cada quien, desde su singularidad

y desde sus facultades para constituir el mundo, compone ese espacio político, aun cuando este actúe y se dirija desde ese lugar único que ocupa como ser humano. Cuando se reconoce al otro en su singularidad y distinción se le está dando un lugar a la condición humana de la pluralidad, se está dispuesto a estar de acuerdo a construir normas, pero también a cuestionarlas de ser necesario; y, sobre todo, se tiene la disposición de reconocer a ese otro en un ámbito político.

Hablar de la pluralidad como condición humana y de lo peligroso que puede ser destruirla, en cualquier contexto, surge de una preocupación de la política como lugar contingente. Por ello, si bien Arendt se sitúa en un contexto específico —que es el de la Segunda guerra mundial y el totalitarismo—, no hay que pasar por alto que nada garantiza que situaciones para destruir la pluralidad se creen a partir de dinámicas suscitadas en aquellos contextos. No una situación igual, es obvio que no existe hoy día un régimen de tales proporciones, pero en un escenario actual, donde la democracia y otros sistemas políticos poseen múltiples rupturas, es común pensar en los mecanismos que surgen de regímenes del pasado, pues hay un proceder y una serie de mecanismos que podemos identificar y poner en comparación.

Reconocemos los mismos modos de presentarse, pero sobre todo la clara intención de atacar la pluralidad. Cuando habitamos espacios en donde hay lugar para la distinción, comprendemos que siempre hay un hito silencioso que busca mancillar esa diferencia que existe entre los otros. En la actualidad, por ejemplo, no nos es ajena esta idea de destruir la pluralidad, pues a quienes solemos llamar “minorías” realmente no lo son, solo son comunidades históricamente oprimidas, silenciadas y exterminadas en su lazo político. De allí la importancia de entender la pluralidad como una preocupación política vigente.

Aunque la condición humana de la pluralidad sea algo que nos compete a cada uno y se nos dé como condición humana, el carácter homogenizante del espacio político limita la acción y el discurso, provocando así que quienes se presenten desde su clara distinción y singularidad sean, en contextos homogenizantes, más señalados. De allí que sea importante dialogar y entrar en desacuerdo con esos otros, porque el otro, tal como señala Arendt, nos invita a “pensar en lo que hacemos” (Arendt, 1993, p. 18) y en lo que somos en un escenario político, sin que ello suponga una definición de lo que es el hombre, porque, en este caso,

definir como uno a la pluralidad es destruirla. Delimitar lo que es el hombre es limitar el espacio existente pertenecientes a *los hombres*. Delimitar es homogenizar.

En referencia a la pluralidad como tema que tratar desde la contingencia, se reconoce que nace de una preocupación ético-política aun cuando, en términos arendtianos, muchos conceptos hayan surgido a partir del totalitarismo. Sin embargo, es menester mencionar que las dinámicas de homogenización estuvieron presentes en la democracia que antecedió al totalitarismo; no hay que dejar pasar este detalle puesto que hoy día las democracias están instauradas en muchas sociedades. De hecho, Arendt aclara que “la pluralidad no es, pues, simple alteridad, pero tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas” (Arendt, 1997, p.21). Varias dinámicas de estos sistemas políticos tienen como propósito la destrucción de la pluralidad. El individualismo y el no reconocimiento del otro son un ejemplo de ello.

Cuando no se reconoce al otro en su distinción, se está desdibujando el mundo propio también, y al mismo tiempo poniéndose al servicio del objetivo homogenizante. Para Arendt, este era el fenómeno de la uniformización, del cual fueron responsables ciudadanos e intelectuales que creyeron que uniformarse era la regla y no lo cuestionaron más allá porque era lo normal. En términos generales, es mucho más fácil controlar y limitar a una sociedad homogénea que a una sociedad que abogue por la pluralidad, dado que quienes han sido homogenizados han sido sometidos a la destrucción del otro, anulan y son anulados en lo político. Es más fácil controlar a muchos homogéneos. Cuando se destruye la pluralidad se obnubila toda particularidad y convicción personal a nivel político; quien es despojado y despoja a los otros de su pluralidad se enfrenta a la pérdida de su condición humana, de modo que se convierte en un ente, alguien que carece de acción y discurso.

Respecto a esto último, resaltan dos ejemplos dentro de la bibliografía de Arendt: claramente, el de los campos de concentración y el encierro colectivo como método masivo de tortura y pérdida de la dignidad; y el del juicio de Eichmann, un hombre que no objetaba, cuya pluralidad había sido destruida, una persona carente de singularidad para poder actuar, quien fue condenado por sus crímenes de guerra y negó por sobre todas las cosas tener culpa directa de los actos de los que fue acusado. Tales ejemplos dan cuenta de los elementos de la destrucción de la pluralidad como condición humana: en el caso de los campos de concentración, podemos ver la destrucción como objetivo masivo, es decir, podemos darnos

cuenta de la finalidad de destruir el lazo existente entre los hombres, de eliminar cualquier espacio para el discurso y la acción, son uniformados, subyugados y forzosamente homogenizados.

A grandes rasgos, la pluralidad como condición humana se puede examinar bajo dos ejes: el primero es la constante intención de destruirla por medio de mecanismos de terror, de agotamiento, en donde no hay lugar para el desacuerdo y ni se piense como opción si quiera el disenso. El segundo es la capacidad de sumisión a la que están sujetos quienes consideran que el espacio político se da por hecho, pero no toman voz ni acción en una determinada situación, sino que se limitan a obedecer y hacer bajo lo establecido. En síntesis, esto representa la ausencia de decodificación. Es por ello que es fundamental encontrar(nos) en esas otras voces, y garantizar un escenario de posibilidad para lo político, donde cada uno tome responsabilidad y abogue por encontrar sus intereses y ponerlos a discutir con los de los demás.

Se suele pensar a las sociedades como un lugar en donde hay dos fuerzas que están en constante confrontación, tal como pasaba en la Alemania de judíos contra nazis. Pero lo político (más que caer en el radicalismo de esas dos fuerzas) debe interpelar a quienes creen no encontrarse del lado de ninguna de ellas, porque son quienes ayudan a instaurar la dominación y el acallamiento a esas otras voces, pues se cree que lo constituido y la norma son la verdad absoluta. Aun cuando se supone que no se identifican con ninguna de esas fuerzas, terminan siendo usados para el reforzamiento de una de ellas, por lo general, la que propende por destruir la pluralidad. No hay espacio para lo político y mucho menos para la pluralidad si no hay condiciones que posibiliten el disenso y la disgregación normativa; es decir, la pluralidad como condición humana intercede para desnormativizar, para confrontar el *statuo quo*. No tomar postura apoyados en la idea de que ya hay algo establecido legitima destruir la pluralidad y no la reconoce como condición humana.

Si el refuerzo del *statuo quo* es más poderoso que la pluralidad, entonces ya no hay un espacio garantizado para una política loable, mucho menos un espacio entre hombres, porque, al no desnormativizar, se homogeniza. No quiere decir que el conjunto de leyes y normas, tanto políticas como morales que construimos y a las que estamos sujetos mediante acuerdo y contrato, configuren un *status quo* en sí; lo que se pretende señalar es que, si estas reglas y normas no se construyen a partir de la pluralidad, ni se pueden interpelar, dado su

funcionamiento, entonces hay un fracaso de lo político. El Estado, si bien lo conforman unas directrices, no nos puede liberar de actuar, de discernir, pero sobre todo de contrarrestar y acordar constantemente en un ejercicio político entre todos los entes que conforman una sociedad. El lugar de la política se desdibuja cuando se destruye la pluralidad que habita en cada ser humano; de allí la importancia de reconocer la singularidad y la diferenciación, en aras de no estancarse en un solo proceder y superar la peligrosa confortabilidad de la unidad como verdad única. El propósito de establecer una política con fines óptimos para todos es propender por la pluralidad y entenderla como condición humana de toda vida política y fortalecer todas sus características.

1.2. La pluralidad como multiplicidad

La expresión que da nombre a este apartado se refiere a que la pluralidad como concepto presenta múltiples definiciones, y el propósito es ahora señalarlas sin perder de vista la acepción arendtiana. El propósito de este apartado es aclarar y comparar a nivel conceptual lo que se entiende como pluralidad. Es menester definir la pluralidad desde sus interpretaciones vigentes, como por ejemplo aquellas que hablan de la pluralidad alrededor de la idea de inclusión, poniéndolas en comparación con las de Arendt, considerando que algunas se usan hoy día en la política con el fin de tergiversar la idea de pluralidad.

De este modo, aquí se presentará una distinción respecto a lo que se había considerado en el apartado anterior de *la pluralidad como condición humana*, pues se intenta explorar distintas ideas de lo que se entiende por pluralidad, ideas comúnmente asociadas a términos como diversidad, multiculturalismo, inclusión y demás conceptos que surgen de un ideal de igualdad, sosteniendo que todos los seres están en condiciones de igualdad⁴. Algunas de estas determinaciones son problemáticas y reflejan ideologías de carácter partidario. Unas surgen de movimientos neoliberales y tienen consecuencias en los sistemas políticos, en la asociación que hacemos del concepto de pluralidad al día de hoy en la esfera social.

⁴ Respecto a esto hay que mencionar que, si bien hay varias aproximaciones y precisiones respecto a los significados de estos conceptos, estos términos han sido comúnmente usados en políticas públicas y la creación de nuevas leyes o normativas que comprenden la igualdad como algo aplicable a todos agentes que comparten una sociedad.

Por consiguiente, es necesario indicar que *pluralidad como multiplicidad* se entenderá como aquello que recoge esas múltiples interpretaciones. Se hará un breve recorrido por cada una de ellas con el fin de comprender hasta qué punto son categorías que recaen en un uso manipulable, por parte de quienes dirigen o gobiernan los principales espacios políticos, o, bien, qué lugar tienen en lo político. Se hilará con la concepción de pluralidad como condición humana y se contrarrestará desde la interpretación que se realiza desde la filosofía de Arendt.

Para una mayor comprensión de la pluralidad como multiplicidad, es necesario mencionar que los conceptos de diversidad, multiculturalismo, etc., se van a trabajar principalmente a partir del uso que se les da desde un punto de vista que los considera como parte de la destrucción de la pluralidad⁵. Cabe aclararlo, pues el objetivo de este trabajo está encaminado a entender cómo se destruye la pluralidad en espacios políticos, de modo que hay que hablar de cómo el manejo de sus distintas acepciones posibilita lecturas a favor de su destrucción. Dado este panorama, hay que proceder a definir mejor el contexto en el que aparecen estas distintas definiciones de la pluralidad como multiplicidad.

Por otra parte, como se ha dicho en líneas anteriores, la pluralidad según Arendt es en sí lo que se espera de la política. La pluralidad, desde el planteamiento arendtiano, se comprende como una disposición ontológica que posibilita el espacio para la política. Otra comprensión del concepto, distinta a la de Arendt, pero complementaria, puede ser la de pluralidad como un fenómeno empírico comprobable, es decir, aquello que puede observarse en la praxis. Es en esa comprensión que se hace visible la diversidad cultural, política, étnica, etc. A través de ese empirismo aparecen conceptos paralelos al de la pluralidad, como el de multiculturalismo o diversidad, conceptos que se aproximan más a un fenómeno empírico que a una disposición ontológica⁶.

⁵ Esto no desconoce las otras formas en las que suceden estos conceptos. Se sabe que su lugar parte de una concepción de mundo que contradice el ideal de homogenización. Sin embargo, también se sabe que son conceptos que hoy día son usados y tergiversados por partidos políticos, agendas de gobierno y sistemas burocráticos.

⁶ Cuando se hace referencia a conceptos como multiculturalismo o diversidad, es notorio que estos términos se aproximan más a un fenómeno empírico que a una disposición ontológica, dado que suelen estar más vinculados a la observación de las experiencias y hechos que los hacen ser posibles en términos prácticos, pero no siempre a una reflexión sobre los modos esenciales de su existencia como conceptos y modos de ser.

Es común ver el concepto pluralidad asociado a otros, pero su uso se desgasta cuando no hace referencia a principios ontológicos, sino solo a un estado de cosas cuya narración no tiene principio ni fin. De allí la importancia de reconocer en la pluralidad varias acepciones y dimensiones; no es que Arendt las olvide, pero sus análisis iniciales están más centrados en mostrar esa faceta ontológica y moral del concepto, aun cuando se ve que hay una dimensión empírica. Para llegar a la faceta empírica, es menester hacer lectura de textos como *Responsabilidad y juicio* (2003) y algunas partes de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), donde se identifica esa faceta empírica gracias al estudio ontológico que atraviesa los trabajos de Arendt.

No es suficiente mencionar que la pluralidad (en su concepción más temprana) debe tener lugar en el espacio político para que se dé, es decir, para que un Estado sea multicultural es necesario el reconocimiento, o sea una realidad empírica, una puesta en práctica. Puesto que podemos tener conocimiento de la pluralidad que nos conforma a nosotros mismos y a los otros, pero esto no implica directamente el reconocimiento de esos otros, como tampoco asegura la validez de los mismos en un espacio político. A menudo suele interpretarse la idea de la pluralidad en las sociedades contemporáneas como una suerte de pluralismo liberal. Pero el pluralismo liberal al día de hoy ha demostrado ser un ideal que se queda en el papel y no ahonda en la práctica, no busca darle lugar a la pluralidad tanto como lo hace con la igualdad. La bandera de la igualdad, así como la ambigüedad del concepto, da pie a muchos usos.

Hoy día podemos ver cómo comunidades quedan marginadas, aun cuando el Estado garantice constitucionalmente la “pluralidad”. La participación política, o más bien: la aparición en la esfera pública tiene mucho que ver con el hecho de la pluralidad, pero en democracias débiles es casi un hecho que quienes actúan fuera del canon social siempre quedan relegados a lugares políticos de poca o nula intervención. Por ello, si bien las sociedades deben garantizar la pluralidad, no hay que fiarse de esa simple intención de garantía. La pluralidad como posibilidad de lo político debe ir más allá de la norma impuesta, o un mero adorno constitucional, no debe quedar restringida a un estado de cosas. Garantizar no es emitir una ley o cualquier forma de regulación. La pluralidad debe ser tan ontológica como empírica.

Por ejemplo, la diversidad y el multiculturalismo no son garantes por sí mismos de la pluralidad e incluso la participación política⁷, pero sí conforman un motivo de des-normativizar y repensar estos conceptos para exigir ese espacio político que debe ser inherente a todos los seres humanos. De acuerdo con Arendt, la participación tiene que ver más con el hecho de que cada persona que haya nacido es en sí única; aquella diferencia de la que habla la filósofa es característica de la pluralidad que es, a su vez, el evento para la igualdad basada en el hecho de la natalidad, pues todos somos únicos, pero a todos nos iguala el hecho de nacer y habitar un mismo mundo.

Pero las diferencias o diferenciación no obedecen exactamente a la particularidad de una comunidad, por ejemplo, ser afro, indígena, o judío. Esa diferencia no se expresa necesaria y explícitamente a través de la pertenencia a un grupo que represente diferencias. Una persona bien puede ser afro y encarnar su diferencia, pero esto no significa que no se busque suprimir su diferencia en un contexto político. La diferencia en sí misma no es garante de su promoción, ni del reconocimiento de ello en un espacio político. Por ejemplo, para personas que poseen distinciones de carácter étnico no hay garantías de una esfera pública que les asegure su distinción y singularidad, pues la supremacía blanca se ha impuesto históricamente en el espacio político. Por eso la tarea es no perder de vista la pluralidad más allá de lo normativo.

La ambigüedad de las situaciones mencionadas anteriormente da lugar a interpretaciones de índole neoliberal. Porque se cree que la aprobación del otro y la mención de su participación, en un marco constitucional y social, ahonda en sus otras dimensiones de acción y singularidad en el mundo (que ahora sí tienen que ver con particularidades y diferencias como grupo social) en una sociedad determinada. Es necesario hacer la salvedad de que no es tan simple como aceptar la otredad. La idea de tolerancia está estrechamente ligada a esto: tolero al otro que es diferente a mí porque así me lo exige la norma, pero no lo valido o apruebo del todo, porque justamente es diferente. Por eso algunos principios morales

⁷ Puesto que el reconocimiento público del otro como un 'quien' requiere una esfera pública que dé la posibilidad de deliberar acerca de aquello que nos conforma como potencialmente iguales y la vez distintos. Una sociedad que garantice la diversidad y el multiculturalismo, por ejemplo, debe ser una sociedad que entienda estas concepciones como una construcción del discurso propio y colectivo, el cual surge de un ejercicio dialógico y cambiante.

como el respeto o la tolerancia por lo diverso no ahondan, necesariamente, en el trasfondo ni en la pluralidad como condición humana.

Desde luego esto tiene afectaciones profundas en un sentido político, pues si bien la pluralidad es una disposición de todo ser humano, no se da necesariamente en términos de reconocimiento, sino de tolerancia o aceptación. La tolerancia, como principio por encima del reconocimiento, es un síntoma de triunfo de la destrucción de la pluralidad; cuando no se reconoce al otro en su pluralidad tampoco hay lugar para reconocerse a sí mismo, porque no se dimensiona acerca de aquello que lo conforma o configura como ‘otro’. No llega a considerarse como alguien semejante, aunque es una existencia única y diferenciada. Por ello en sistemas políticos cercanos como el de la democracia, gobernada comúnmente por gabinetes neoliberales o de derecha⁸, se acuda a la idea de igualdad con profunda simpleza. Cuando se enuncia que “todos somos iguales”⁹ se está homogenizando a las personas y no reconociendo en el otro eso que es diferente. Claro, se puede pensar que naturalmente propendemos a la igualdad; la pluralidad como condición humana responderá que así es, pero la igualdad tiene muchos matices y puede interpretarse de diferentes formas si nos atraviesa una estructura social, un pasado. Es muy arbitrario hacer uso de un eslogan de tipo “todos somos iguales” para legitimar que no hay desigualdades importantes que atañen a sectores específicos.

Esa igualdad es falsa y está orientada por la creencia de que todos poseemos recursos equivalentes, posiciones históricas similares e incluso un capital cultural parecido; por ende, todos tendríamos las mismas oportunidades. Esto es una creencia errónea y sin fundamento, pues en la praxis sabemos que esto no es cierto, hay desigualdad absoluta en términos estructurales: económicos, políticos, culturales y sociales. Por eso la igualdad aquí no puede ponerse en equivalencia con la idea arendtiana. Hay situaciones de hoy día, como la homogenización y la manipulación, que son un claro ejemplo de eso: es reprochable que se

⁸ Por ejemplo, históricamente en Colombia los gobiernos han sido de derecha y quienes hacen parte de ellos también, la mayoría de estas personas poseen intereses neoliberales. En Colombia, quienes representan una amenaza para estos gobiernos —aun cuando se dicen demócratas— son asesinados y subyugados. La derecha enraíza sus objetivos en destruir a todo aquello que es potencialmente contrario a sus intereses, y el neoliberalismo promueve la despreocupación por los asuntos sociales, el conformismo político y el individualismo.

⁹ Pongo la expresión entre comillas dado que no se expresa bajo el principio de igualdad de compartir un mundo que tenemos en común, sino mediante la presunción o idea de que no hay distinciones de carácter histórico, o que los seres humanos no disponen de la otredad.

promuevan ideales de igualdad en un contexto en donde la desigualdad es notable en muchos ámbitos de la vida, pero sobre todo en un contexto de enormes dificultades para la pluralidad. Solo por mencionarlos, en contextos como el latinoamericano se perpetúan mecanismos de destrucción de la pluralidad bajo la manipulación misma del concepto.

La pluralidad como multiplicidad da lugar a discusión puesto que no es en sí una muestra de *la pluralidad como condición humana*, ignora en concreto las diferencias históricas que atraviesan los seres humanos, desconoce y no tiene en cuenta esas diferencias, las oculta a partir de políticas en aras de la igualdad. La pluralidad como multiplicidad, a la vez que ignora la distinción que configura a los seres humanos, ayuda a perpetuar y mantener el *statu quo*. En cambio, la pluralidad como condición humana resalta que las diferencias deben ser discutidas en la esfera pública y que, definitivamente, hay deudas históricas por saldar. La esfera pública, así como los seres humanos, deben mediar en esas deudas históricas dándole lugar de enunciación a quienes otrora fueron silenciados.

Esto se puede notar en una entrevista que sostiene Hannah Arendt con Günter Gaus en 1964 denominada *¿Qué queda? Queda la lengua materna* (Arendt, 2019.), Arendt reconoce que lo político en los judíos regía mediante restricciones, las fuerzas dominantes aparecen como medio restrictivo cuando de las comunidades sujetas a marginalización se trata. Debido a esto, es necesario acotar la interpretación que puede darse de igualdad. Como ya se ha dicho, la igualdad arendtiana se basa en el hecho de la natalidad; al nacer estamos sujetos a un espacio político precedido por la pluralidad, que es aquella que media en el espacio común entre hombres. Pero la historia y la tradición deben ser discutidas y analizadas como un punto de referencia para participar y hacer parte del espacio político.

La pluralidad como multiplicidad es una expresión que se usa para examinar la idea de igualdad promovida usualmente para destruirla. Por su parte, la natalidad es el comienzo de cada ser humano que a su vez forma parte de una misma especie. Sin embargo, no hay que pensar, según esta idea, que la natalidad es aquella condición que, al hacer a los sujetos iguales, en términos de unidad, los convierte en una especie de masa uniforme. Más bien, son iguales porque nacen y existen en un mundo cuya historia es una narración sin principio ni fin con muchas variantes; por ello no se puede ser iguales en las categorías de acción y pensamiento, se es políticamente iguales en circunstancias de la *pluralidad como condición humana*.

Con el término de igualdad aparece la uniformidad, caracterizada por la intención de politizar todas las acciones. Un ejemplo de esto es cuando en la protesta social se señalan las maneras de protestar y no las razones de ello. Esto da cuenta de la advertencia de reforzar el *statu quo*, porque se da una definición vinculada a unos intereses políticos del momento y se piensa en términos, nuevamente, de igualdad/uniformidad. Ese reforzamiento del *statu quo* es un lugar muy común en la política. Es la necesidad de permanecer en un estado de cosas que limita toda capacidad de acción y disenso, convirtiéndose muchas veces en prejuicio, como es el caso de las comunidades históricamente oprimidas.

Esto supone la supresión de la pluralidad mediante la politización de las acciones de determinados grupos sociales: se invierte el carácter o la razón de ser de una acción para darle un juicio moral y un espacio negativo, por así decirlo en la política, esto con el fin de reforzar la idea de un estado de quietud y sin movimiento o novedad alguna, donde todos deben actuar bajo unos mismos preceptos, lo cual sería un indicio de uniformidad. La uniformidad en términos más actuales puede colindar con la idea de neutralidad, pues cuando no se toma partido, o no se hace uso del espacio político, se está siendo uniformado, desconociendo las condiciones humanas, la consecuencia de sus posiciones, generando que los demás tomen partido de ellas.

La ambigüedad de la pluralidad como concepto múltiple y tergiversado advierte la necesidad de definirlo y darle forma en la medida que pensamos en lo político. Esa tergiversación y manipulación de la noción de pluralidad repercute de manera real en el espacio político, porque refuerza las desigualdades, no tiene en cuenta los sucesos históricos que conforman el mundo tal como se conoce hoy, resta agencia y la capacidad de pensar y reconocer al otro. La oscuridad del concepto mismo debe ser una preocupación constante en el mundo, porque gracias a ello no se repara en la pérdida del espacio público y de la pluralidad.

1.3. La pluralidad en lo político

Luego de hablar de *la pluralidad como condición humana y pluralidad como multiplicidad*, es menester determinar el lugar que ocupa la pluralidad en lo político, si bien se ha mencionado a lo largo del capítulo que es necesario sintetizar, partiendo de la diferencia

contextual que puede presentar cada apartado. Por lo que respecta a *la pluralidad como condición humana*, se entiende que la concepción aquí trabajada surge en el marco de los estudios políticos de Arendt; desde allí se comprende la pluralidad como una condición y una disposición para cohabitar un espacio entre todos. Pero más allá de la denominación arendtiana, la pluralidad es algo que encarnamos como seres humanos que habitamos un espacio político y nos apropiamos de él por medio de prácticas y observaciones. El apartado de *la pluralidad como multiplicidad* ha explorado la concepción de pluralidad como término polisémico, también en ocasiones inveterado, dado que su uso se da en un contexto que se arraiga en lugares comunes, respecto al escenario político. Además, en ese segundo apartado se habla de la idea de la pluralidad como fenómeno empírico, con consecuencias tangibles en lo que respecta a lo político, así como la vigencia de ello y la problemática que se puede generar al representar a la pluralidad como una condición confusa y con significados irreconciliables con la idea principal de pluralidad desarrollada acá.

Al respecto hay que poner en consideración que el pensamiento arendtiano suele profundizar en los problemas de las sociedades contemporáneas. El abordaje que hace con tanta experticia acerca de estos problemas le merece un lugar también en el pensamiento político. Muchos de los conceptos que trabajó, como por ejemplo el de la pluralidad, se encuentran en el análisis de los sucesos de las sociedades hoy día. Los planteamientos de la autora, para un futuro inmediato, tienen que ver con repensar la condición humana en el terreno de lo político en función del poder que otorga la pluralidad humana, lo cual exige integrar el reconocimiento y la deferencia de la radical otredad que nos conforma y nos diferencia como seres humanos, unos a otros, asegurando para sí y esos otros un espacio político en donde puedan expresarse las libertades subjetivas, en un marco de igualdad desde el suelo de la pluralidad como condición humana. En sí, un espacio político donde el verdadero poder¹⁰ sea consecuencia de una acción compartida dentro de un espacio y tiempo

⁶ El aporte que hace Arendt al pensamiento político siempre estará vigente en las discusiones de esta índole, pues ha perfilado muy bien nociones como la de humanidad, gracias a sus denuncias de lo sucedido durante el siglo XX, sus experiencias de ello y su reflexión acerca del espacio público desde ese contexto, aunque, paradójicamente, sea el espacio público el que determina esa humanidad. En textos como *La condición humana* y *Sobre la violencia* Arendt recrea la concepción de poder en torno a algo que surge de la acción y no de la destrucción, del querer vivir juntos y actuar en común.

definidos por todos los semejantes y distintos que habitan y pueden decidir conjuntamente en un espacio.

De momento, la idea en sí misma puede parecer utópica, pero no es la intención principal de este trabajo crear un ideal de sociedad. La intención, antes, es entender que desde luego hay conflictos en las sociedades y en los distintos sistemas, y esos conflictos siempre apuntan a la destrucción de la pluralidad, de modo que es necesario no perder de vista preguntas tales como: cuál sería el lugar de la pluralidad en el espacio político, qué efectos puede tener en él, y qué tanta fuerza puede llegar a adquirir si lo pasamos por alto. Seguramente si volvemos la mirada hacia algunos años atrás, podemos ver que se ha avanzado en lo que, a la otredad, la pluralidad, la igualdad y demás concepciones refiere. No es en vano que cada vez tome más fuerza el querer indagar sobre la pluralidad.

La destrucción de la pluralidad se establece cada día más como una extensión silenciosa entre los muchos sistemas políticos. Son notables las personas que amenazan con silenciar a quienes consideran diferentes, a quienes no siguen el proceso de homogenización. No se trata de abogar por un pluralismo relativista, ni mucho menos avalar todas las posiciones, pero sí de construir un espacio político que no promueva la destrucción de la pluralidad, pues claramente los espacios políticos actuales buscan destruirla a través de mecanismos violentos.

Por ello es fundamental rescatar el lugar de la pluralidad como condición humana en lo político, en su dimensión ontológica, moral y empírica. Porque cuando la política se da como unidad —y no como pluralidad o unicidad— es cuando se define el mundo desde una jerarquía vertical, manejada por el Estado, que reduce sus fines a una fuerza monolítica y homogénea, que se levanta injustificadamente con la pretensión de suprimir, acallar, destruir la pluralidad, pluralidad que en esencia cobija la singularidad y la diferencia, dentro de una humanidad que, lejos de ser utópica, debería representar un sistema político sesudo y reflexivo, que provea a sus comunidades de insumos para el despliegue de la pluralidad. Esto en especial en nuestro contexto, en donde la pluralidad peligra, pues ha intentado ser destruida por los mismos que hace años están ligados a un estado de relaciones meramente verticales, a través del reforzamiento del *statu quo*. Es fundamental resaltar esto, pues la pluralidad en el espacio político ha de aparecer como una relación con esos otros de manera horizontal.

La pluralidad, si bien adquiere muchos matices, ha de ser una aspiración de sistemas políticos que busquen llamarse democráticos; pero no solo de los sistemas políticos, sino de cada uno de nosotros. Sin embargo, para infortunio de muchos, la realidad difiere de esas aspiraciones, pues lo que vemos es una fuerza de intenciones mayoritarias por destruir la pluralidad. Sobre todo, por destruir la singularidad de quienes históricamente han sido relegados, pues su voz, que es diferente a lo preestablecido, representa un problema para quienes gustan de sostener relaciones verticales, debido a sus intereses políticos, personales y partidarios.

Pero, así como los sistemas políticos tienen un rol en el desarrollo libre de la pluralidad, también lo tenemos cada uno de nosotros, dado que no podemos ser cómplices de esa homogeneidad y mucho menos neutrales. No hay que olvidar que la pluralidad como condición humana también refiere a la capacidad de ser conscientes para sí del espacio político que habitamos, y ello conlleva una responsabilidad. Hay que estimar que el hecho de que cada sistema político cuente con unas maneras de proceder, en un estado social de derecho como el que se supone habitamos, hay algo constituido.

La cuestión es que se debe asumir una posición frente a eso, la pluralidad, así como las sociedades, han de construirse con todas las voces posibles. Perpetuar el silencio es perpetuar violencias estructurales, de eso se trata cuando se destruye o se quiere destruir la pluralidad. Reconocer la singularidad y diferenciación de nuestros semejantes no parte del hecho de tener total afinidad con sus intereses, sino de entender que su existencia única en el mundo hace de su vida un modo particular de ver las cosas y eso configura la esfera política, tal como cada uno desde su singularidad también lo hace. Se puede discernir, evidentemente, pero sin destruir esa otra voz y entendiendo que a los seres humanos los conforman unas predisposiciones históricas y sociales.

Ese modo particular de ver el mundo que tiene quien es semejante, es un modo que cada uno posee desde su individualidad. En esa medida, como persona cada quien es una existencia única, con reflexiones y pensamientos, mediados por condiciones políticas, que forjan una manera de proceder en una sociedad. Así pues, cuando se sostiene un diálogo

interno y con quien son semejantes, se distingue lo que se considera como bueno y malo, conveniente o dañino¹¹. Allí habita la pluralidad.

Por otro lado, el totalitarismo hace parte del pasado, pero ¿qué queda luego de ello, si aún encontramos dinámicas sujetas a intenciones de ese talante? Arendt advertía sobre el peligro de que algo así pudiese ocurrir, y aunque no ha ocurrido de tal manera desde entonces, sí podemos advertir una serie de momentos en donde nos es posible pensar el contexto bajo propósitos de carácter totalitario y genocida. Este trabajo se encarga fundamentalmente de la destrucción de la pluralidad, y de cómo esto anula el sentido y el terreno de lo político. Pero es en el fondo de esa fundamentación que aparecen esas dinámicas, violencias que atacan la pluralidad, intenciones genocidas, destrucción del espacio político entre los seres humanos, la incapacidad de responsabilizarse o emitir un juicio y una serie de momentos en donde la jerarquía vertical quiere perpetuarse sobre un grupo determinado de personas.

Lo político y la pluralidad se funden. Por ello suelen entenderse como una sola cosa, pero no lo son propiamente; más bien son la fusión de esas dos formas lo que procede y antecede a lo político. Sin embargo, aunque lo político tiene como suelo el hecho de la pluralidad, la cual le posibilita ser, no quiere decir que lo político se limite a ello, de manera que la pluralidad como condición humana de ser político requiere de insumos que fortalezcan su proceder. Lo político, en Arendt, tiene muchas aristas, todas ellas ligadas a la pluralidad, algunas de las cuales ya se han mencionado rápidamente. La idea es que la filosofía de Arendt pueda servir de base y guía para analizar el espacio político de hoy día, en aras de la pluralidad y su posible destrucción. De modo que, con el ánimo de adentrarse en las aristas propias de lo político, hay que examinar con más detalle las nociones que se desprenden de ello, teniendo como umbral la pluralidad.

⁸ Esto no quiere decir que haya juicios morales universales, eso lo define la esfera pública y la participación de todos para juzgar o crear nuevas categorías y definiciones.

2. Lo político

Para hablar de lo político, desde la perspectiva arendtiana, hay que partir del hecho de que surge como una preocupación personal y una necesidad de entender el presente. De manera que, para Arendt, parte de un marco vivencial y referencial. Aquello tiene mucho sentido si consideramos a la pluralidad a partir del hecho de habitar la Otredad y reflexionar acerca de la misma. A partir de la necesidad de comprensión es que la autora considera delimitar lo que vendría a ser lo político y las limitaciones y atributos de ello. Una de esas características principales, y condición de la pluralidad, es que se da solo en el espacio público, pues es allí donde puede ponerse de hecho la realidad política.

En este espacio público cada quien hace una asociación voluntaria, por decirlo de alguna manera, para imprimir efectos novedosos en una realidad política vigente que busca renovarse y considerar unas nuevas categorías de comprensión. Esta idea de la novedad en el espacio público surge de la necesidad de analizar las viejas categorías de comprensión a la luz de la importancia de tener unas nuevas, aún más en contextos como el de Arendt, que cambiaron el curso de la historia de la humanidad; y, en general, en contextos donde se ve afectado lo político y, por lo tanto, la pluralidad.

Es así como la pluralidad tiene lugar en lo político, y lo político se da como la revelación de sí en un espacio de aparición –el espacio público–. En ese sentido, lo político se presenta como el espacio para renovar constantemente el mundo, un espacio provisto de pluralidad e interacción entre los agentes de una colectividad, en tanto son capaces de hablar y actuar conjuntamente, en aras de hacerse libres a sí mismos. Es primordial proteger el espacio de lo político, pues allí la pluralidad se realiza de manera más específica, pero sobre todo es el espacio para entender el presente y rechazar las tradiciones que han buscado destruir la pluralidad, como por ejemplo aquellas tradiciones que se han afincado en la autoridad.

La importancia de lo político, hoy en día, radica en la posibilidad que tenemos de constituir unas nuevas categorías y abandonar todas aquellas que ya no son suficientes o válidas. Lo político se fortalece en la medida que las convicciones propias también hacen parte de un marco de convicciones propias de una comunidad, pues “allí donde los hombres conviven en un sentido histórico-civilizatorio hay y ha habido siempre política” (Arendt,

1997, p. 45). Dichas convicciones coexisten bajo la idea de la aparición de un nuevo mundo, desprovisto de las viejas herramientas y tradiciones, con la posibilidad de trazar rumbos nuevos y más justos en la historia misma. Pues lo ideal es que lo político considere a todos sus agentes desde su esfera pública.

Además, lo político como espacio de revelación del agente debe asegurar el reconocimiento de los otros, en la medida en que la novedad que cada ser humano le imprime al mundo parte del principio de la pluralidad. Pues si los hombres no son iguales, entonces no se entienden, pero si no fueran distintos entre sí no existiría un espacio político para asegurarles su distinción y revelación al otro, en tanto sujeto moral que delibera y participa y se descubre a sí mismo en ese ejercicio. Finalmente, lo político, en toda sociedad, debe caracterizarse mediante la pluralidad y darse en el tejido de relaciones sociales que se renuevan constantemente, teniendo de presente que el pasado es vigente en tanto es un punto de referencia para el presente y su transformación.

2.1. *Vita activa*

Es fácil corroborar que el tema central que funda la obra de Arendt es de carácter político, como ya se ha mencionado anteriormente. Este es un tema medular que surge y ahonda en las preocupaciones que rodean la vida humana. Sin duda, la actividad humana es el eje de esas preocupaciones, de modo que la filósofa extiende su crítica y visión a las condiciones básicas que posibilitan la *vita activa*. Para poder hablar de la vida activa (*bios politikós*) hay que mencionar la diferencia entre esta y la vida contemplativa (*bios theoretikós*), pues mientras que la *vita activa* refiere a tres aspectos (labor, trabajo y acción) en los que se conforma la vida en general y políticamente, la vida contemplativa es aquella que ha sido relegada a la mera contemplación, aquello está estrechamente ligado a concepciones religiosas en donde se le da un lugar superior a aquello que permanece en quietud, un ejemplo de lo cual es la aspiración ascética.

Por ahora se dirá que la *vita contemplativa* refiere a una serie de actividades como el pensamiento, el juicio o la voluntad; pero de estas actividades hablaremos más adelante. Empero, es menester nombrarlas para entender, en principio, la distinción de esta con la *vita activa*. La *vita activa* hace referencia a otras actividades que le son propias, a saber, la labor,

el trabajo y la acción, actividades que, a diferencia que la *vita contemplativa*, surgen del movimiento mismo, se dan en un marco diferente. La labor y el trabajo pueden entenderse como actividades mundanas, en comparación con las actividades de la *vita contemplativa*, mientras que la acción es parte de la *vita activa* dado que esta determina la capacidad de actuar bajo un marco de relaciones humanas. No hay que dejar pasar, por tanto, que toda actividad humana está condicionada por otros, es decir, por el hecho mismo de la pluralidad.

Lo que nos ocupa en el presente apartado es la *vita activa*, y con ello sus tres actividades: la labor, el trabajo y la acción. En ese orden de ideas, Arendt plantea tres condiciones para la vida humana, tal y como la conocemos: la vida, la mundanidad y la pluralidad, que se corresponden en el respectivo orden en el que se mencionan al principio con las tres actividades de la vida activa. Para entender cada actividad humana señalaremos muy sucintamente los puntos más importantes de las mismas que pueden recogerse en la obra de Arendt, ligándola a la concepción de la pluralidad.

En principio, la labor se va a vincular a aquello a lo que el hombre está siempre sujeto, en este caso a su biología y las necesidades de su vida que lo llevan a tener que mantenerse. La labor, como una actividad que corresponde a procesos biológicos del cuerpo, no lleva a algo ciertamente determinado, es una actividad repetitiva en la vida de cada ser humano en la que “produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano” (Arendt, 2019, p. 170). En ese sentido, el hombre, sujeto a sus necesidades, permanece con vida mientras las suple. La actividad laboral puede entenderse como un ciclo de la vida que es infinitamente repetitivo; incluso se podría hablar de una especie de metabolismo que conforma lo que somos, pero también compartimos con los demás organismos vivos. La labor, en este sentido, parece ser un modo cíclico de proceder, pues su repetición se da en el constante movimiento del agotamiento y la recuperación, el hombre estará siempre sujeto a las necesidades que los apremian.

Por su parte, el trabajo tiene que ver con lo no natural de la existencia. A diferencia de la labor, aquí sí es posible prever un comienzo y un fin determinado. El trabajo está permeado por medios y fines, pues es aquel que “crea todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano” (Arendt, 2019, p. 170), de manera que es el trabajo el que le da paso al mundo de las cosas y los objetos, dado que se encarga de fabricar cosas para el artificio humano y su uso. Mientras que la labor es un modo en el que se presentan los procesos

biológicos en el que se tienen y suplen necesidades, vinculadas al cuerpo, el trabajo es un proceso en sí mismo, vinculado directamente con las manos, encargadas de crear y multiplicar lo creado. En el trabajo el hombre es amo, y se erige ante la naturaleza, es dueño de sí mismo y de sus actos. En la labor lo que nos fuerza es la necesidad; en el trabajo, los deseos o preferencias respecto a unos fines que se obtendrán por unos medios específicos.

Para Arendt, un ejemplo único del trabajo son las obras de arte, que aun cuando aparezcan primeramente en el pensamiento, son resultado de la creación de unas manos que han seguido un proceso para hacer objetos. Pensar en sí no fabrica, el trabajo, sí. El pensamiento es una vía, en el caso de la obra, para el trabajo que concluye en objetos tales como pinturas, libros, etc. Por ello el trabajo debe comprenderse como un proceso, porque hay fabricación, y ni siquiera el uso garantiza esa creación, porque el uso en sí mismo no produce un objeto. Cuando el hombre, como sujeto pensante, pinta o escribe, se da por hecho que hay un pensamiento que precede a esa creación, pero ese pensamiento se vuelve un hecho en sí mismo cuando la idea del grafiti, por ejemplo, con un mensaje claro, es plasmada en una superficie. De manera que el pensamiento antecede, pero lo que vuelve una realidad al mensaje es el instrumento, las manos que pintan son las que construyen el mensaje, que es entendido por otros, en su duración, porque todos comparten esa misma cualidad de mundo artificial. Todos pueden codificar el mensaje, el uso, y el fin que se pretende en el trabajo.

Hay reificación cuando se pinta, cuando se escribe, se toma una foto, se compone una canción. La obra es testimonio del pensamiento, pero lo que en realidad hace al pensamiento realidad es la creación. El trabajo entonces llega a su fin cuando el objeto es terminado. Pero en el caso de las obras de arte estas son inagotables por la representación que suele hacerse de eventos y hechos históricos. Allí la labor y la acción se relacionan para dar cuenta de algo por medio de un objeto, el cual puede tener varias impresiones¹².

Por su parte, la acción, según Arendt, es la actividad humana por excelencia. Esta se determina en tanto el ser humano actúa, es decir, en cuanto el pensamiento se pone en marcha mediante alguna actividad en el mundo. Su raíz y su razón de ser son los seres humanos; a diferencia de la labor y el trabajo, la acción no puede valerse por sí sola, es decir, necesita sí o sí de los otros para poder ser. Se da en el hecho mismo de la natalidad y la muerte, pero,

¹² Podemos pensar en las múltiples obras literarias de todo género que se han escrito durante y luego del régimen, así como las estatuas de los soldados abatidos, o los museos que fueron construidos en los lugares donde una vez ocurrieron hechos que marcaron la historia.

aunque tiene un inicio completamente definido, su fin no lo es tanto, pues la acción es fluctuante, se encuentra en movimiento mientras haya otros. Es esto último lo que la configura como acción. Para que la acción se cumpla necesita de unos semejantes. Pero, así como su fin es impredecible, su proceder también, además de ser irreversible: en la acción lo hecho no puede deshacerse.

La acción tiene por condición la pluralidad humana que, como se esbozó en el capítulo anterior, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. De modo que la igualdad en la acción hace que los hombres entiendan, les da un lugar común de enunciación en el que cada quien le da significado y nombre a sus necesidades, voluntades e intereses, tanto generales como particulares. Por ese mismo doble carácter de igualdad y distinción el ser humano deviene en unicidad. La acción, como respuesta al hecho de la natalidad, siempre está mediada por la existencia de otros, no puede darse sin la mediación de los demás. Es cualidad misma de la pluralidad. Luego, en la pluralidad y en la esfera pública se construye desde la individualidad y la distinción.

La capacidad que se tiene de distinguir lo uno de lo otro es la existencia de seres humanos que dependan de la acción y el discurso, pues sin estos no podrían entenderse. De allí que se hable de una suerte de paradoja de la pluralidad. La pluralidad humana es paradójica en tanto existan distinción y semejanza entre seres que son únicos. La distinción aquí señalada se devela mediante la acción y el discurso, pues estos dos son medios que posibilitan a los seres humanos diferenciarse, respecto al hecho de que todo ser humano hace manifiestas su posición y su libertad ante los otros, es decir, expresa su condición humana. Entonces, “la vida activa no solo es aquello a lo que la mayoría de hombres están obligados, sino también, eso de lo que ningún hombre puede escapar” (Arendt, 2019, p. 170). Así pues, la *vita activa*, en sus tres actividades posibilita la supervivencia, la existencia y la convivencia (en ese respectivo orden) para poder habitar un espacio del que los seres humanos no podemos rehuir.

2.2. La acción y el discurso

Arendt define la acción como la facultad que todo hombre posee, desde su natalidad, para insertarse en el mundo humano y el discurso como el medio que tiene para hacer posible la acción. Por su parte, la acción se concreta entre el nacimiento y la muerte y el discurso lo determina el espacio público. De momento parece evidente el vínculo que existe entre la acción y el discurso, están estrechamente enlazados, pero hay distinciones que enmarcan la importancia de cada una en lo político. Arendt considera que con el nacimiento accedemos al ser, haciendo énfasis en la relación acción-natalidad mediante la cual se nos posibilita el habitar entre seres humanos diferenciados en una colectividad donde “compartimos con las demás entidades en cualidad de la Otredad” (Arendt, 2019, p.188).

De ahí que tengamos que definirnos y comunicarnos, desde la Otredad, para codificar nuestro mundo. Es decir, para que el discurso y la acción tengan lugar es menester la definición de un ‘quién’, de un alguien que delimite qué es algo; cuando se parte de un reconocimiento de ese otro se hace en un ejercicio de comunidad y colectividad, dado que solo el ser humano logra manifestar su otredad y, asimismo, su individualidad en tanto defina un quién y haya un quién que lo defina. De lo anterior se deduce como característica principal de la acción y el discurso el hecho de definir un quién y un alguien. Así pues, se comprende la acción y el discurso como dos asuntos que suceden en un marco colectivo donde surgen toda serie de discursos, mediados por la palabra, que posibilitan la construcción del mundo. De ahí que la acción y el discurso se puedan considerar la dimensión más práctica y empírica de la pluralidad.

Aunque es fundamental recalcar que, a diferencia del trabajo y la labor, la acción – como parte de la *vita activa*– no se determina por la producción de un algo o se limita al uso y a un fin específico en relación con una cosa-objeto. Es necesario hacer la aclaración de entrada, dado que la acción, desde su realización, posee como característica la novedad, tal como el trabajo, pero esta no se agota en la necesidad o en los recursos básicos que todo ser humano requiere para subsistir biológicamente. En contraste, la acción es una actividad meramente política que coincide con su propia realización, de allí su radical diferencia con la labor y el trabajo.

Entender la acción desde la natalidad supone entenderla desde su carácter de novedad puesto que el nacimiento de un ser humano representa el comienzo de algo nuevo, a lo que se responde ya en el mundo político, por iniciativa propia. Es decir, por medio de la unicidad conformada en la otredad y la distinción, que se dan por medio del discurso. De modo que acción y palabra se relacionan de manera definitiva con el hecho de que vivir es habitar un mundo, que se construye continuamente, entre aquellos que desde la otredad consideramos como pares.

Por lo tanto, hay que tener dos ideas claras: actuar esencialmente es tomar iniciativa, a partir de su novedad característica, poner algo en movimiento y comenzar algo. Y el discurso, tal como la palabra, tienen su vínculo en el hecho de que vivir es siempre estar entre seres humanos que, aun con sus diferencias, son mis iguales. De este modo, la acción y el discurso no existen en tanto no se responda a la pregunta de quién es quién, pues no existe la acción muda. Definido ese alguien y puesta en marcha la acción, hay que procurar un espacio para la misma.

Debido a la relación con los otros y en la iniciativa de ello, hay que precisar un espacio para la acción, pero este es posible si y solo si cada ser humano se presenta desde su individualidad. De modo que la acción no se da desde la inconsciencia o la homogenización, puesto que desde la individualidad se reconoce la diferencia de cada uno en ese espacio para la acción. La pluralidad determina nuestra existencia; por ello hay que asegurarle un espacio. Es menester indicar que debe manifestarse desde la otredad, la cual permite establecer qué es cada uno, y reconocer las diferencias y semejanzas que tengo con los otros desde lo que cada uno es, desde su individualidad.

Teniendo en cuenta esta individualidad se desarrolla la unicidad, debido al reconocimiento del otro y de sí mismo. En relación con ello se da un tejido social, debido a que el reconocimiento de la individualidad denota la relación social entre sujetos libres que establecen sus propios discursos e ideas. De ahí que la pluralidad sea concebida en una esfera pública, pues sin la constitución de la individualidad propia y en relación con los demás el pensamiento político es casi nulo. No reconocer a los otros es no reconocerse a sí mismo, y si no hay ese reconocimiento, no hay un tejido social.

Sin embargo, hay que mencionar que en el curso de la acción y el discurso referente a la pluralidad hay agentes activos y pasivos¹³. Pero que el discurso siempre tendrá efectos, aun cuando se sea un agente pasivo, pues cada agente se ve afectado por los demás. Las acciones pasadas y presentes tuvieron o tienen lugar, y con ello consecuencias y afectaciones en todos los agentes, activos, pasivos y pacientes¹⁴. Así pues, hay que tomar posición en el espacio que se procura para la acción, desde la individualidad, de no potenciar ese espacio desde la unicidad y desde la presentación de cada uno como agente no habrá lugar para la transformación. Por el contrario, el discurso y la acción quedan restringidos por unos pocos agentes que, al ser pocos, destruyen el lazo existente entre ellos.

Con todo este panorama, Arendt insta constantemente a la participación en la esfera pública en tanto revelamos nuestra pluralidad. De ahí que la acción tenga lugar como ejercicio, pues es en esa participación que el agente limita su actuar mediante el reconocimiento de los otros, motivados por principios e intereses particulares. Empero, la acción puede tener o no un autor específico, dado que existe una comunidad. El agente interviene y dispara la acción, por decirlo de alguna manera, para intervenir el espacio y darle un carácter fáctico en él, sin saber del todo las consecuencias que estas puedan desencadenar. No se prevé el conjunto de las consecuencias de todas las acciones, de modo que la acción, en su totalidad, no se puede planear.

Conforme a que no se puede planear la acción, es de vital importancia preverla. Por ejemplo, el discurso, el incidente por excelencia de la acción, parte de una pulsión y una iniciativa propia, pero se debe dar a partir de la pluralidad y la otredad. Aquí se pueden dar dos ejemplos breves de esa pulsión mediada por la voluntad: por un lado, la voluntad común se daría desde una acción y un discurso que reconoce a los otros desde sus condiciones particulares y sus diferencias, es decir, desde la unicidad. Mientras que, por otro lado, lo que

¹³ Los agentes activos son aquellos que se mueven constantemente y participan activamente en la esfera pública, identificando su otredad y la de los demás agentes, mientras que los agentes pasivos serían aquellos que aun cuando reconocen la otredad están aprendiendo a mediar en la esfera pública y apropiarse de ella, cualquiera puede ser un agente activo o pasivo en determinado momento o situación, pero es fundamental propender por ser un agente activo.

¹⁴ Pasivos y pacientes aquí no son sinónimos. *Pasivos* son aquellos que (se) reconocen en los otros y tienen un lugar en la esfera pública, aunque hasta ahora están aprendiendo a ser conscientes y responsables de ello; mientras que *pacientes* son aquellos que, en un tejido social, no reconocen la Otredad y ni siquiera son agentes políticos, y en su posición de pacientes solo reciben lo que la esfera social engendra.

se suele denominar “voluntad general”¹⁵ respondería a la unificación, esto pondría de hecho la destrucción de la pluralidad, dado que no es ideal que la esfera pública sea intervenida por una fuerza mayor. Aquello sería un equívoco para la pluralidad, pues ella no está caracterizada mediante jerarquizaciones.

Así pues, la acción y el discurso deben operar desde la voluntad común y la pulsión es posible en tanto haya condiciones para ello. La unicidad fortalece esas condiciones debido a que reconoce a los agentes y su distinción, mientras que la unificación propende por la idea de que todos deben pasar por alto lo que los distingue unos de otros para obedecer a una única consideración, aunque esta no responda a las motivaciones de cada individuo o a su pluralidad. La pulsión que invita a actuar parte de un escenario en donde todos puedan presentarse como pares ante los otros, pero sobre todo en un espacio político donde ningún agente se imponga sobre los otros o los coaccione.

Aunque, a su vez, la acción, al desarrollarse en una serie de relaciones humanas ya existentes, con todas sus pulsiones y conflictos, rara vez logra su cometido. Esto quiere decir que el pasado condiciona el desenlace de la acción, pues la historia de la humanidad es una narración sin comienzo ni fin. Aun cuando nuestra condición pre-política¹⁶ (el tener una narración individual con comienzo y fin) ponga en movimiento a la acción, esta no logra del todo su propósito, puesto que la acción siempre tendrá consecuencias infinitas.

De acuerdo con ello, podemos dar cuenta de que un acto y una palabra tienen serios efectos en la gran narración (la historia) y en la modificación continua de la misma, la cual no tiene un inicio ni un final determinado. Habría que preguntarse, pues, por la fiabilidad de la acción, pues no podemos deshacer lo que ya está hecho. Por eso es fundamental prever las consecuencias de la acción y el discurso, porque cada pulsión tiene efecto en el mundo político. De allí el deber de verse inmiscuido en la esfera pública desde motivaciones y

¹⁵ Esta idea de voluntad general está muy asociada al postulado rousseauiano del contrato social, en donde se da por hecho que una comunidad accede a una fuerza mayor para su “bien”, suponiendo que el contrato social y el “mayor bien” es aplicable a cada hombre.

¹⁶ Acerca de esta expresión y su relación con la acción y el discurso, es conveniente citar a la autora cuando dice que “El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, se pueda contar realmente como una historia como un comienzo y un fin, es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia y de que la historia acabe siendo el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores, aunque sin un autor reconocible, es que ambas son el resultado de la acción”. (Arendt, 2019, p. 178).

principios individuales, bien delimitados. Y por supuesto, tomar responsabilidad de la acción y el discurso que se ejerce, siendo partícipes de ello.

Así pues, hay que tener presente que la acción, mediada por el discurso, tiene dos cualidades ineludibles: es impredecible e irreversible. En un punto podemos ver la acción y el discurso como dos condiciones para fortalecer la pluralidad y ser agentes en un espacio colectivo, aunque son dos condiciones que pueden parecer frágiles gracias a sus dos cualidades. De manera que hay que cuestionarse acerca de cómo el pasado debe mediar con nuestra condición pre política, y aún más, con nuestra condición humana.

Cabe preguntarse qué sucede, por ejemplo, cuando en contextos caracterizados por el conflicto ha habido acciones que han modificado la forma en cómo percibimos la pluralidad y la política misma, cómo la consecuencia de esas acciones incluso nos ha hecho agentes nulos debido a dinámicas que han hecho mella en la pluralidad y han apuntado a destruirla. Pues bien, a estas cuestiones Arendt plantea dos opciones que se tomarán como posible respuesta. Respecto a la irreversibilidad, Arendt pone en consideración la facultad de perdonar, y respecto a la impredecibilidad, la facultad de hacer y sostener las promesas.

Allí lo político desempeña un papel fundamental, pues pone sobre la mesa la oportunidad de resarcir los hechos y transformar el mundo político. Por su parte, el perdón será la capacidad que los seres humanos, bajo los límites de la acción¹⁷, tienen para revertir las consecuencias de su actuar, reivindicando la importancia que tiene la acción, perdonando al sujeto que actuó y no a la acción cometida. Hay que recordar que, sin un quién, la acción no es posible, y si no hay un rostro detrás de una acción, la facultad del perdón no tendría objeto alguno al cual dirigirse. Y las promesas, por otra parte, de acuerdo con el planteamiento arendtiano, servirían de enmienda frente a el desasosiego de la acción¹⁸ y la frustración que sus elementos puedan desencadenar, de modo que las promesas surgen como un remedio cuando se hacen y se mantienen, surgen como la reparación de las consecuencias

¹⁷ Aquí se hace referencia a que toda circunstancia o situación que se dé fuera de la acción misma puede ser susceptible de no perdón ni olvido. Un ejemplo de ello, según Arendt, es el mal que encarnó el totalitarismo, una situación de la que no nos podemos olvidar ni hacer como si no hubiese acontecido. En concreto, el hecho de que el perdón nos libere de las consecuencias del pasado no implica que nos olvidemos de él ni de sus situaciones particulares, el perdón rehabilita la acción y hace posible su curso, pero no puede ser interpretado como olvido, dado que precisa de la memoria para comprender la importancia de la acción que, a fin de cuentas, es la que hace posible el perdón.

¹⁸ Su irreversibilidad, su impredecibilidad y su incapacidad de identificar el autor de la acción.

de los hechos de la acción. En definitiva, perdonar y hacer promesas genera mecanismos que apuntan a establecer nuevos e interminables comienzos.

2.2.1. Acción política y coacción violenta

A propósito de la acción, es imprescindible hacer la distinción entre acción política y coacción violenta, desde la interpretación arendtiana. En un primer momento, se habló de acción política como aquella que tiene su lugar en la esfera pública, en particular en un espacio con las condiciones suficientes para deliberar, acordar y discernir, caracterizado siempre por la pluralidad. Ahora bien, hay que precisar qué lugar tendría la coacción violenta y de qué manera esta afecta directamente lo político y favorece la destrucción de la pluralidad. Para ello es necesario comprender por qué una acción puede tornarse política o violenta. Por una parte, la acción política está caracterizada por el reconocimiento de otro en una esfera pública compartida, reconocimiento que parte de esa oportunidad que tiene cada sujeto de revelarse ante los otros, partiendo de la definición y la delimitación de un quién.

Sin embargo, el reconocimiento de los otros no es posible si no existe memoria alguna que dé cuenta de la formación de una identidad, esto sería la historicidad. Esto pone de presente el valor que tiene la tradición en la conformación de una memoria histórica y, por lo tanto, de la pluralidad. Para Arendt, esto es crucial para comprender por qué una acción es política y por qué puede tornarse violenta. Uno de los principios básicos de la acción política es reconocer en el otro un “quién”, pues “la acción sin un nombre, sin un “quién”, unido a ella carece de significado” (Arendt, 1993, p. 204). El quién de la acción se devela desde su individualidad y como un quién en el espacio público, en el que siempre comparte un mundo en común y una historia propia con los otros.

Siendo así, el valor de la tradición y la historia misma radica en que tienen vigencia en tanto son un punto de referencia, que sirve para construir historia y memoria. Teniendo eso en cuenta, se puede entender que una acción política parte del reconocimiento desde el punto de referencia, que es la historia, sobre el cual constituye una memoria colectiva. De allí surgen varias de las nociones políticas que han tenido como finalidad destruir la pluralidad y allí la memoria es una herramienta, pues los agentes, ante la perplejidad histórica, a favor de la pluralidad, deberían rechazar naturalmente la tradición que se ha

afincado en la autoridad. Así pues, la acción política debe presentarse a sí misma como una necesidad de entender el mundo que se tiene y que es resultado de las tradiciones y la historia.

En cuanto a la coacción violenta, hay varias consideraciones que hace Arendt sobre esta expresión y también sobre la violencia como concepto. Con el fin de distinguir entre la coacción violenta y la violencia hay que hacer algunos apuntes, para empezar, de la violencia, esto con el fin de clarificar. Un primer aspecto del estudio de la autora acerca del concepto de violencia tiene que ver con su distanciamiento de enjuiciarla como buena o mala, pues para Arendt no es deseable que se detracte la violencia bajo la idea de que es completamente irracional, toda vez que está caracterizada por emociones humanas completamente naturales. Juzgar la violencia como “mala” solo terminaría por deshumanizar y no reconocerla como un medio legítimo de expresión, en la concepción arendtiana de lo político. De allí que la definición de la violencia no parte de la tradicional división entre lo que es racional y lo que es emocional. Para Arendt, la violencia es tan racional como emocional, y es comprensible en tanto es un medio para responder a un estado de mundo, parte de la capacidad que cada ser humano posee para sentirse afectado por lo que pasa en él. De modo que, darle juicios de valor al concepto de violencia parece poco provechoso para el concepto mismo y para los análisis de la autora pues “ciertamente, ella pensaba que había momentos en los que ciertos fines políticos justifican la violencia” (Bernstein, 2015. p, 101) y es a través de esos fines en los que se puede decir algo acerca de lo que se comprende como violencia, en términos más bien políticos.

Ahora bien, cuando se habla de la violencia desde el análisis conceptual que hace la autora, es ideal comprender el lugar que esta tiene, ya que se suscita principalmente desde la esfera privada, desde una afección consigo mismo. La violencia, interpretada desde la concepción arendtiana, es una respuesta que tiene cada ser humano a una preocupación del mundo que habita; de allí que una acción política pueda tener momentos donde surja la violencia, ligada a la construcción del espacio público en torno a principios como de justicia o de libertad.

En cierta medida, la violencia es parte de la acción política e interviene el espacio público de ser necesario. Aun así, la acción meramente violenta presenta algunos problemas en relación con la pluralidad. Aquí es importante aclarar que se rescata la relevancia de la violencia en lo político, pero que no equivale a la coacción violenta en sí misma, dado que la

coacción violenta es aquella que se traslada completamente de la esfera privada a la pública, interviniendo en el espacio, ya no mediante acciones políticas, sino únicamente violentas. A partir de esto surge un problema, debido a que la coacción violenta no se da como una preocupación o una manifestación del mundo, más bien como una imposición ideológica de él.

De manera que un espacio público en el que se imponga la coacción violenta es, ciertamente, un espacio deteriorado. Aquí la acción se vuelve sobre su propio agente y termina afectando a quien la padece y a quien la ejerce, pues solo queda enfrentarse a la pérdida del espacio político y, con ello, a la ruptura de la pluralidad. Cuando una acción se torna solamente violenta, no hay consistencia alguna entre el mundo y los agentes, pues cuando la coacción violenta se impone, los individuos se sienten extraños entre sí. La coacción violenta, desde una interpretación arendtiana, carece de reconocimiento, no hay un “quién” ni una memoria histórica que permita respaldar esa acción como una acción política y libre, puesto que “la acción es progresivamente sustituida por la conducta, y la igualdad política, por la normatividad o el conformismo social” (Birulés, 2007, p. 150), esto genera una amplia posibilidad para desdeñar la acción política, y encaminar a los seres humanos a desconocerse y no verse entre ellos, al mismo tiempo que obedecen y no se detienen a reflexionar.

Al respecto, es necesario designar el rol que juega el discurso en estas formas de actuar, entendiendo que el discurso siempre tendrá un vínculo entrañable con la acción. Tal como se definió con anterioridad, la palabra y el lenguaje son fundamentales para la acción en tanto son producto de la comunicación, del intercambio de ideas y de las relaciones que sostenemos con los demás desde su otredad, desde su singularidad y distinción. Pero ¿qué sucede con el discurso cuando la acción se vuelve violenta? Pues bien, el lenguaje pasa a ser otra actividad que destruye el espacio público, configurándose como un instrumento servil a la destrucción de la pluralidad y “así, en la medida en que ciertos actos de habla y de escritura constituyen una suerte de acción, cabe la posibilidad de considerarlos como fuente de autoridad o como origen de un nuevo orden político” (Birulés, 2007, p. 125), debido a que pasa de ser comunicativo a meramente informativo. Un ejemplo de ello podría ser la guerra.

La guerra, cuyo discurso se basa en la ideología, utiliza las palabras para manipular o incluso engañar al otro; su discurso no revela intenciones auténticas dado que no presenta un

“quién”, sino un qué o un para qué. Cuando esto sucede se privilegian las actividades de la labor y el trabajo, pues el ser humano se ve limitado a la supervivencia y a la actividad productiva. Los sujetos, al no trascender estos dos componentes de la *vita activa*, dejan de vivir entre comunidad y dejan de compartir un mundo en común. Eso supone uno de los aspectos por tener en cuenta en la destrucción de la pluralidad, puesto que si los hombres no son iguales —ya no comparten un mundo en común—, entonces no se entienden; y si no son distintos, entonces ya no existe la acción política. Predomina la coacción violenta y se profundiza la crisis política; la capacidad de actuar y de iniciar algo nuevo es susceptible de ser cada vez más alejada del espacio político.

Empero, no se deben poner en un mismo estamento a las guerras y a las rebeliones, o asonadas, una razón de esto es que “las guerras son mucho más antiguas que las revoluciones y rara vez han estado ligadas a la libertad” (Bernstein, 2015. p, 95). Como bien se mencionó anteriormente, hay que distinguir coacción violenta de la violencia como concepto por sí solo. Las guerras develan la coacción violenta y la pérdida del mundo en tanto degradan la esfera pública, en tanto unos pocos se sobreponen ante una mayoría y no hay un alguien definido. Mientras que las rebeliones y las asonadas tienen por cualidad la desobediencia civil; así pues, son una asociación voluntaria del mundo y un hecho basado en la pluralidad. Es el caso de la fundación de la *polis*, la cual fue precedida por la crítica hacia toda unidad organizada bajo un solo discurso desde la concepción de *phatria*¹⁹. Así pues, las rebeliones surgen de la novedad de la acción, de la necesidad de imprimir algo nuevo al mundo determinado por un quién, intercediendo por la transformación, en comparación de las guerras, en donde se busca establecer solo un orden y donde se afinsa el valor de la tradición como autoridad.

En síntesis, la reflexión acerca de la acción política y la coacción violenta es necesaria para la clarificación de conceptos empleados en la política como es el de la violencia. Asimismo, la reflexión sobre las diferentes expresiones debe surgir no tanto de una reflexión moral, sino más bien política; de allí que la acción política sea la base para sustentarlo. Mientras que la reflexión moral de la violencia se basa en condenar a quienes la ejercen, descuida el reconocimiento de la violencia en la acción política. Hablar de la violencia, desde

¹⁹ La idea de una patria (*phatria*) es susceptible de ser criticada pues, bajo esta noción, se acentúa la idea de uniformidad porque se cree que los seres humanos son parte de una sola cosa y que ello sí o sí los determina; la patria ejerce, ordena, pero no profundiza en la pluralidad de los hombres.

sus medios y fines, la vuelve susceptible de ser considerada en la reflexión política. En cambio, la coacción violenta por sí misma se vale de sus medios para llegar a como dé lugar hacia sus fines; por ello los medios no tienen mayor relevancia, lo que importa es el fin, no hay una base de la acción y la reflexión política.

2.2.2. El poder como atributo de la acción

Para comenzar a hablar acerca del poder y entender su relación con la acción, es vital reconocer, a partir del estudio de Arendt, dos propósitos entorno al concepto de poder: el primero, reconceptualizarlo y dar cuenta del término desde una manera diferente; y, el segundo, desentrañar la naturaleza detrás del concepto. Para Arendt es fundamental reconceptualizar el poder, entendiendo que este siempre se ha visto sujeto al significado que le dan desde otros conceptos como dominación, gobierno, obediencia, etc. Sin embargo, la tarea de la autora es reencaminar este concepto con el fin de entender el poder desde otra perspectiva, que la tradición ha ignorado o desechado.

Considerando que hay que desligar la concepción de poder desde la tradición que lo ve como sinónimo de gobierno, Arendt se encamina a un análisis conceptual que la lleva a distinguir el poder de las experiencias negativas a las que la tradición del pensamiento les ha dado una mayor discusión. En esa necesidad es importante considerar la interpretación histórica, y desde allí examinar cómo el poder, desde la contracara tradicional, posee dimensiones propias que lo hacen importante para la necesidad de repensarse el mundo bajo nuevas categorías. Las dimensiones que serán tenidas en cuenta son claramente la de la pluralidad y la de la potencialidad.

Inicialmente, los rasgos del poder desde el análisis arendtiano se pueden observar en la esfera pública. Allí los hombres que se agrupan dan cuenta del poder como pluralidad desde su discurso y acción. Este poder es en sí mismo potencialidad y viene a darse en la acción; así pues, el espacio político asegura su existencia gracias a ello, en tanto su carácter en esa esfera pública siga siendo potencial y susceptible a darse en la acción y el discurso. De esta manera, el poder sería lo que viene a mantener la esfera pública. El poder surge en tanto los hombres estén juntos, el poder sin los otros no es nada.

Ahora bien, no hay que confundir poder con fuerza o fortaleza. Como se mencionó anteriormente, el poder necesita de los otros y de su reunión para poder ser, mientras que la

fortaleza o la fuerza se basan en la imposición de modos de ser, de pensar, de actuar, de organizarse, etc. La coacción violenta es un ejemplo de la fuerza; allí no se tiene en cuenta ningún poder, ni mucho menos una potencialidad, pues no hay acción política como tal que la valide “ya que el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar. Por la misma razón (...) la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propensa a generar más poder” (Arendt, 1993, o. 224).

En ese sentido, el poder potencializa la acción, no la precede, sino que está en ella. Esa correspondencia de la comprensión entre esos dos conceptos hace del poder algo potencial e intangible. La acción actualiza su potencialidad y convierte al poder en una capacidad colectiva en función de la pluralidad. De manera que el poder, visto desde el análisis conceptual de Arendt, le da la posibilidad al ser humano no solo de actuar, sino de hacerlo concertadamente, de allí su carácter plural. Al respecto la autora dice: “el poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo de mantenga unido” (Arendt, 2005, p.60). Por eso no es fuerza, sino potencialidad de la reunión de los individuos que encaminan una acción.

La acción actualiza constantemente la potencialidad y pone de manifiesto el poder. Aun así, acción y poder, cada uno, dependen y se valen por sí mismos, sin romper la circularidad de su comprensión. No se debe pensar que el poder precede a la acción. Para Arendt el poder desde su potencialidad y en la esfera pública se presenta como una experiencia totalmente distinta a la violencia. Entonces, hay que reinterpretar poder y distanciarlo de como se ha concebido tradicionalmente, especialmente en equivalencia a la coacción violenta. Por ejemplo, la coacción violenta necesita de instrumentos tangibles, el poder arendtiano no, es completamente intangible.

Una diferencia entre la idea tradicional de poder y el poder arendtiano tiene que ver con el discurso. El poder desde su significado más tradicional y en relación con la coacción violenta concibe el discurso y la palabra como un mero instrumento para la ejecución de una orden, mientras que el poder arendtiano intercede por el espacio plural en donde aparece la acción y la palabra como medio para nuevos comienzos desde el reconocimiento de un quién. Es decir, se potencializa la novedad y con ello el nacimiento de acciones que engendren nuevas formas de construir el mundo a partir de la pluralidad. En resumen, hay que desligarse del poder como aquello que alguien toma para dominar; hay que considerar la

reinterpretación como un poder que da a la esfera pública la suficiente resistencia para hacer frente a los propósitos por destruirla.

2.3. Responsabilidad y juicio

Por lo que se refiere a la responsabilidad y el juicio, es bien sabido que Arendt tiene un ensayo en el cual se dedica a examinar estos dos conceptos en torno a las polémicas que han desatado sus exámenes y teorías políticas; además, se propone profundizar cómo la dimensión moral de ambas concepciones no se ha pensado lo suficiente en términos políticos. Por una parte, desde sus definiciones más simples, el juicio surge de la necesidad de expresar algo sobre una cosa, mientras que la responsabilidad responde a las consecuencias de una circunstancia o momento determinado. Sin embargo, la capacidad de juzgar surge en una suerte de exhortación bíblica socialmente apprehendida, que dicta que quienes juzguen serán juzgados y que solo un ente supremo puede realizar juicios definitivos acerca de algo o alguien. Ahora, ¿qué sucede cuando en esa misma exhortación aparece la contradicción de que nadie es libre de pecado, y por lo tanto nunca es libre de sus acciones y consecuencias? Allí esas palabras parecen vanas, pues “detrás de esa reticencia de juzgar, se oculta la sospecha de que nadie es un agente libre, y de ahí la duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que respondan por sus actos” (Arendt, 2003^b, p. 51).

Así pues, hay que orientar la capacidad de juzgar y responsabilizarse más allá de la exhortación moral y bíblica bajo la que se han pensado estos conceptos. Por un lado, cómo se juzga que es bueno y malo, pero, sobre todo cómo se desecha el principio moral de “quién soy yo para juzgar”²⁰, que se desliga de toda responsabilidad para emitir juicios propios acerca de sí mismo y los demás, y en consecuencia hace de cualquier situación algo aceptable y no susceptible de ser juzgado. Pues bien, es desde esa noción de “quién soy yo para juzgar” que hay que examinar desde dónde se establece esa premisa, pues en lo político siempre compartimos un espacio con otros, y en esa capacidad de actuar hay que tener disposición para responder a las consecuencias de la acción y juzgarlas. La pertenencia a la comunidad, así como la narración histórica e individual, deben ser un apoyo que sirva para emplear la

²⁰ Esta frase surge de otra exhortación bíblica muy famosa: “*Aquel de ustedes que esté libre de pecado, que tire la primera piedra*” (Juan 8: 7).

capacidad de juzgar en retrospectiva, señalando comparaciones y semejanzas con el espacio político vigente.

La responsabilidad, en lo político, se da cuando todos como sujetos que pertenecen a una comunidad realizan acciones cuyas consecuencias siempre son irreversibles e impredecibles. Desde luego esto hace que la pertenencia al espacio público demande una responsabilidad, así como la consciencia y la comprensión de los discursos y acciones suscitados allí. Aunque no es tan sencillo como parece, pues es evidente que la coacción violenta sigue siendo una concepción que complica a veces la comprensión de algunos hechos, en parte porque no comprende en la responsabilidad y el juicio los matices suficientes para condenarla más allá de sus consecuencias inmediatas.

Es decir, la falta de confianza en las cuestiones morales, así como la falsa modestia en el espacio público y la decisión de no juzgar, son culpables de que se discutan términos como la violencia ya cuando las consecuencias de la acción han ido mucho más allá del discurso, en especial, cuando han destruido la pluralidad. Los sujetos de moral cuestionable hacen ver que todo es posible y que pueden perfectamente pasar de la responsabilidad, y quienes en su falsa modestia no juzgan suelen ser hipócritas porque de juzgar serán juzgados, así que les es más fácil evadir aquel suceso y lavarse las manos.

Por ejemplo, se reprocha la violencia y la comunidad, pero pocas veces se señala con nombre propio el actor. Esto presenta varias incongruencias pues “donde todos son culpables nadie lo es” (Arendt, 2003^b, p. 32). Así que la capacidad de responsabilizarse y juzgar no puede reducirse a un señalamiento colectivo, que suele caer en culpa colectiva. Esto resta responsabilidad a los actores específicos; piénsese que “mientras uno haga remontar las raíces de lo que hizo Hitler a Platón (...) todo está bien. Pero en el momento en el que uno llama a Hitler ‘asesino de masas’ (...) existe el acuerdo general de que semejante juicio acerca de la persona es algo vulgar” (Arendt, 2003^b, p. 51). En ese sentido, ¿se está siendo responsable cuando se juzga una mayoría sin apuntar a un problema y a unos actores específicos? A este respecto, es necesario examinar el temor a expresar un juicio, en especial hacia quienes ocupan cargos altos en la sociedad. Hay que pensar, pues, en las maniobras que suelen hacer los políticos o los periodistas, bajo la idea de ‘neutralidad’ para evadir toda responsabilidad o emitir a un juicio. Allí cabría preguntarse hasta qué punto este tipo de agentes son culpables de la destrucción de la pluralidad por omisión.

Hay que poner en consideración ahora estas categorías cuando se habla del pasado, puesto que aun hoy se sienten las repercusiones de la falta de responsabilidad y la rigurosidad al juzgar ciertos actos y así permitirlos. En el caso de Arendt, ella se sitúa en las cuestiones morales que tuvo para Alemania el totalitarismo. Por ejemplo, se pone en consideración cómo ninguna de las partes afectadas ha logrado reconciliarse a lo largo de los años, hoy por hoy el radical conflicto entre las distintas partes sigue siendo una realidad. En el caso de Alemania, Arendt concluye que esa incapacidad de reconciliar las partes afectadas se ha denominado como un “pasado no superado”, pero, evidentemente, esa no superación tiene mucho que ver con que no hay responsables, con que no hay un juicio certero que haga sentir la indignación moralmente. No hay un quién que atienda a esta indignación, porque si no se hace un juicio de las cosas, no hay ningún discurso, y por lo tanto tampoco un diálogo con los otros. Más bien, una suerte de omisión que de forma más imperceptible anula la pluralidad.

En cuanto al juicio Arendt menciona que, en el contexto en el que ella se repiensa este concepto, “nos sentíamos amenazados, pero no moralmente trastornados” (Arendt, 2003^b, p. 53). Es decir, no hubo una preocupación real por juzgar y responsabilizarse desde antes, cuando las opiniones de los totalitaristas y nazis eran de conocimiento general. No hubo un planteamiento moral, antes de tener un testimonio tangible. Ya luego, era muy tarde porque todos habían renunciado al juicio personal.

La responsabilidad surge como hecho paralelo a la pluralidad y la condición de estar en comunidad, se es responsable y se emite un juicio en tanto hay otros que aseguran el espacio de aparición para hacerlo. En los regímenes políticos nadie asegura ese espacio, básicamente porque pocos o nadie actúan o juzgan algo, mucho menos hay un espacio que garantice estar entre otros. Un reconocido ejemplo respecto a este asunto lo encontramos con el juicio de Eichmann, muy bien estudiado por Arendt en calidad de corresponsal. Hay que mencionar este caso, puesto que es uno de los grandes momentos en la obra de Arendt y uno de los indicios de su comprensión de las nociones de responsabilidad y juicio.

Otto Adolf Eichmann fue un hombre cuyo juicio puso sobre la mesa muchos temas que luego Arendt relacionaría con la noción de responsabilidad, pues aquel juicio daba cuenta de las fallas que presentaban las leyes, así como la falta de antecedentes acerca de categorías jurídicas y morales suficientes para juzgarlo. De allí que su juicio sea estudiado e incluso polemizado, pues muchas veces se llegó a pensar que Arendt, en su ejercicio de comprender

las nociones de responsabilidad y juicio, justificaba a Eichmann; sin embargo, la tarea era sobre todo pensar el juicio desde un análisis filosófico y político.

Arendt relata que Eichmann, desde su cabina de cristal y frente a los tribunales, sería acusado de “crímenes contra el pueblo judío, contra la humanidad y de guerra” (Arendt, 2003^a, p.18); aquella vida se reducía a la sentencia de sus acciones, guiadas siempre por la obediencia, reflejando una ausencia de responsabilidad que era notoria. De allí que haya que reconsiderar nuestra capacidad para juzgar, puesto que, bajo la idea de obediencia o incluso de la ley, se pueden cometer crímenes contra la humanidad y destruir la pluralidad, sin reconocer en ello la ausencia de la responsabilidad.

Por otro lado, el tribunal era un “primer intento serio realizado de someter a juicio” (Arendt, 2003^a, p.12) y el público allí dispuesto suponía la representación de todas las naciones del mundo, quienes, a su vez, eran los espectadores de la “sucesión de relatos atroces” (Arendt, 2003^a, p.11). Eichmann generaba múltiples reacciones, sus declaraciones impostadas y equívocas eran motivo de interpretaciones de parte y parte, pues, pese a saberse de sus vínculos directos con las SS, él sostenía que era inocente, cuestión entendible en un sistema en el que se podría trazar un paralelo entre aquel que es “receptor de órdenes” y “portador de órdenes” (Arendt, 2003^a, p. 21). Es decir, la carga de responsabilidad se traslada y el diálogo interno, como medio para la reflexión, se anula en la medida que se actúa bajo estatutos legales, obedeciendo y haciendo lo que en aquel sistema era lo debido y consecuente.

Las declaraciones de Eichmann hacían gala de su intento por coincidir con la legislación. Seguía las leyes al pie de la letra, actuaba bajo las órdenes; es por ello que dice que es inocente. En *Eichmann en Jerusalén* Arendt lo describe como un hombre común y corriente, a veces también como alguien que no discernía entre el bien y el mal, solo actuaba bajo la legislación del *führer*. Todo esto denota que no hay responsabilidad, pues ¿hasta qué punto Eichmann era dueño de sus acciones si no se autodefinía, ni tenía la capacidad para desobedecer la ley?

En otro orden de ideas, se puede considerar lo siguiente: cuando un ejército o un gobierno toma decisiones subyugando a sus contendores, sin tener en cuenta la pluralidad que caracteriza la esfera pública, solo está respondiendo a unas voluntades particulares y a una necesidad constante de dominar por todos los medios el espacio político. No hay un ápice

de responsabilidad ni un asomo de juicio respecto a eso. Hay que sopesar, hasta este punto, que la normatividad y el *statu quo* ponen en riesgo y condicionan las relaciones. Estas condiciones no son buenas o malas en sí. Pero a veces las condiciones normativas sirven de sustento para actuar por omisión. Por ello la responsabilidad y la capacidad de juzgar, aun cuando haya una imposición, no dependen solamente de esa normatividad misma, sino de nuestras categorías de comprensión para hacer un juicio sobre algo colectiva e individualmente, mediados por la pluralidad, puesto que el adquirir responsabilidad y el poder “juzgar sólo lo podemos hacer en un ámbito potencialmente público” (Arendt, 1997, p. 36).

3. Destrucción de la pluralidad como preocupación principal para transformar el mundo político

[...] ¿hasta qué punto seguimos comprometidos con el mundo incluso cuando se nos ha expulsado o nos hemos retirado de él?

Hannah Arendt.

El presente capítulo pretende poner de manifiesto la preocupación central que atraviesa todo este trabajo desde la lectura y la exégesis que se hace de la obra de Arendt, para determinar por qué es necesario repensar los distintos conceptos que hasta el momento se han trabajado, pero, sobre todo, los efectos que tiene todo este análisis, en las distintas realidades, al día de hoy. Este análisis surge también como una iniciativa de transformar el mundo político a través de la pluralidad, pero no se podría hablar de esto sin acotar y poner de hecho las formas en que esta puede verse en peligro. Así pues, es indispensable caracterizar todas las dimensiones en las que la pluralidad puede ser susceptible de ser destruida, y cómo podemos, a partir de nuestros disensos y consensos, protegerla e ir transformando el espacio en el que somos. Finalmente, se reflexionará sobre lo imprescindible de habitar el mundo entre otros y a lo que nos enfrentamos en el presente para hacer posible un mundo político a pesar de su contingencia.

3.1. Mecanismos para la destrucción

En los anteriores apartados, ya se ha dilucidado la idea de destrucción de la pluralidad. Sin embargo, en este ítem se pretende ahondar en los mecanismos de los que se hace uso para cuando se quiere destruir, por todas las fuerzas, la pluralidad. Para ello es necesario empezar por uno de los mecanismos que muchas veces funge como el inicio de todos los demás y aparece, generalmente, como un mecanismo menos obvio respecto a los más tangibles. Este mecanismo es el de la mendacidad o mentira política. Parece menos obvio en tanto hace uso de la manipulación y se adentra poco a poco en la esfera pública, en un primer momento como una forma pasiva de acción.

Por ejemplo, los gobiernos que quieren imponer la fuerza de sus ideologías intervienen la esfera pública en primer lugar para acercarse y conocerla²¹; luego, cuando ya se adentran, la mentira política empieza a destruir la pluralidad a través de acciones violentas, las cuales van constituyendo una manera de percibir la esfera social, mediada por actores que no temen por las consecuencias ni su irreversibilidad, actores que al principio parecen ser agentes activos para después mostrar su verdadera cara, su mendacidad. Tales agentes, aunque manipulen mediante el discurso, terminan anulando cualquier ‘quién’ que disienta de sus premisas. En efecto, si no hay un quién no hay un diálogo, ni una reafirmación de la otredad, mucho menos de la individualidad. Las palabras, sus “discursos”, solo están mediados por las ideologías²², son un mero instrumento que carece de intenciones auténticamente políticas.

Por lo general, la mendacidad en la política da paso a la coacción violenta: por medio de instrumentos tales como el adoctrinamiento, la agresión, el asesinato o la persecución se amedrenta a los agentes que se revelen ante esta imposición política. Se podría pensar en los partidos políticos, en los regímenes, en las ideologías como varias cosas en donde esta idea se pone de manifiesto. No parece tan notable la mendacidad como forma de destrucción de la pluralidad, muchas veces hasta cuando hace uso de mecanismos más visibles. Por ello, es necesario proteger constantemente la esfera pública, la pluralidad y poner nuestra capacidad de juicio a andar.

Las otras formas de destrucción de la pluralidad, evidentemente, son mucho más notorias. Tal como se dijo, luego de implantada la mendacidad se da paso a la coacción violenta. Y con la coacción violenta todo tipo de mecanismos que buscan destruir todo ápice de singularidad y distinción. No se reconoce al otro, y no importa en tanto no afecte

²¹ Se puede pensar, en concreto, el caso de los partidos políticos —como el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán— que luego terminan en imposición. En esta ocasión, los partidos manipulan y mienten políticamente para conseguir su finalidad y debilitar las relaciones humanas. De modo que los agentes activos y pasivos terminan declinando su posibilidad de deliberar y discernir, convirtiéndose en agentes pacientes. Como agentes pacientes acaban desinteresándose por los asuntos políticos y pierden su lugar en la esfera pública, pues al cederle ese lugar a un agente totalitario anulan su propia voz y la de los otros. Así pues, lo que prevalece en este caso es la imposición e intromisión en la esfera pública (que luego dejará de serlo) y donde ya luego será impensable la pluralidad.

²² En cuanto a este concepto hay que mencionar que se entenderá ideología en el sentido arendtiano del término, que lo entiende como una forma contemporánea hegemónica que irrumpe el ámbito político mostrando su dominio y conduciéndolo a su destrucción. Por lo cual, la ideología será definida como un instrumento que suplanta la acción y el discurso.

sustancialmente la esfera privada. Sumado a eso no hay responsabilidad o reflexión alguna frente a esto, pues el reconocimiento de la otredad es nulo. De allí surge la obediencia, el hecho de no discernir y de no dar cuenta de la pluralidad termina en el suceso de obedecer y asentir sin más, mediante la manipulación de la mentira política.

Hay otras maneras de amedrentar a cuyos agentes advierten esta mendacidad y buscan con sus acciones reconstruir el espacio político. Sin embargo, estas dinámicas obtienen más fuerza en la medida de que los agentes que se manifiestan en contra de ellas cada vez son más pocos. Por un lado, hay algunos que se limitan a asentir o hacer de su palabra meros instrumentos inútiles que no dan cuenta del pensamiento o la responsabilidad; y, por otro, están quienes tratan de hacer resistencia frente a ello, pero suele pasar entre quienes parecen habitar una esfera pública cada vez menos sólida²³, así que no se ven respaldados por una pluralidad que potencie la acción. Cuando esto sucede aparecen las dinámicas de terror, la coacción violenta se vuelve con fuerza contra los agentes en tanto se apela al miedo.

Sin duda, hay que traer a colación el suceso del totalitarismo, el tema quizás central en la obra de Arendt para analizar cómo se destruye la pluralidad y los mecanismos para ello. A lo mejor, una de las máquinas con distintos mecanismos que tomaron mayor fuerza y que permanecieron ocultos todo el tiempo. La ideología totalitaria se presenta a sí misma como una visión total de lo que es el mundo, así como del curso de la historia. Esta es una de las tantas formas de la mendacidad, se da una definición unívoca del mundo, que, aunque es incongruente respecto a los principios de la pluralidad como condición humana, es congruente mediante la lógica de la mentira política de quienes la justifican.

Bajo esa lógica que se sostiene en la ideología totalitaria se legitiman todas sus acciones, aun cuando todas ellas carezcan de un contacto certero con la realidad y el mundo político. Así pues, el totalitarismo como ejemplo de la mendacidad opera efectivamente, es ambiguo respecto a su contenido ideológico, pero eso es pertinente pues desde esa ambigüedad se puede actuar de manera arbitraria, en efecto, “el totalitarismo no es el

²³ Un ejemplo respecto a esto son las organizaciones clandestinas judías que volcaban sus esfuerzos en revelar al mundo exterior lo que estaba pasando. Sin embargo, la información que salía era incompleta y poco concisa, pues quienes estaban del lado del régimen comunicaban sus intenciones en código o con eufemismos, manipulando el mensaje. La imprecisión de tal información se sumaba, además, a la descreencia y no aceptación de que existiera un programa de exterminio, pues tales situaciones eran poco considerables y no tenían precedentes, así que se asumía en muchos casos como algo inconcebible.

resultado de un exceso de política en todos los ámbitos, sino que, de hecho, comporta su destrucción” (Birulés, 2007, p. 55). En su ambigüedad y capacidad de destrucción, el terror tiene lugar, pues para que se cometan estas arbitrariedades, a partir de la lógica interna del totalitarismo, debe haber un instrumento que dé cuenta de ese mundo ficticio que ha creado la ideología. La ideología sumada al terror crea una especie de lógica deformada, que empieza a operar para implantar un régimen.

Con el objetivo de implantarse a como dé lugar, el terror va a atacar a sus principales contrincantes. En el caso del totalitarismo, al judaísmo. Posteriormente, a sus enemigos objetivos, quienes suelen tener orientaciones políticas bien definidas, aun cuando estos ni siquiera piensen en responder u obstaculizar su curso. Por último, el terror golpea a las víctimas que surjan del totalitarismo, víctimas que pueden no tener mucho que ver, golpeadas por el azar, puesto que “hay que ejercer la dominación total y demostrar que ‘todo es posible’ mediante la eliminación, a todos los niveles, de la pluralidad” (Birulés, s.f., p. 39), un ejemplo de lo anterior pueden ser las guerras, cuyas víctimas siempre terminan siendo quienes por el azar se ven afectadas. Por lo general, una masa de personas que no tenían mucho que ver o que solo estaban allí en el momento del suceso.

Posterior a ello aparece el ‘terror total’ y se convierte en herramienta cuya fuerza se refleja en permanencia. Se puede poner en consideración el genocidio. Para el caso del totalitarismo, los campos de concentración, la dominación, la humillación y el sometimiento son constantes ejemplos del terror total; cuyo fin es destruir el lazo existente entre los sujetos, su condición humana, en el sentido más esencial de la expresión. El terror total deshumaniza, tiene como propósito aniquilar toda posibilidad de poder.

La implantación de estos mecanismos que destruyen la pluralidad se caracteriza por una multiplicidad de instancias. En la mayoría de los casos podemos dar cuenta de instancias como la administración estatal, la burocracia, policías o ejércitos, la organización de un solo partido político, la falta de una estructura social sólida y plural, etc. Aunque se esté tomando como ejemplo el totalitarismo, ninguna de estas instancias nos es ajena²⁴. Además de esa multiplicidad de instancias, estas dinámicas fortalecen su lógica interna bajo las concepciones que se mencionaron en el apartado de *la pluralidad como multiplicidad*. Para

²⁴ Hoy día podemos dar cuenta de esas instancias, la administración estatal, la burocracia, etc., hacen parte de la destrucción de la pluralidad. Podemos reconocer estos hechos con facilidad, aun cuando no hayamos experimentado por cuenta propia algo como el totalitarismo.

el caso del totalitarismo, se solía promover la idea de igualdad, que en todo caso era homogenización.

Una de esas instancias era la de la administración estatal, la cual suele ser la más estable. Este es el caso de los gobiernos que se rigen por medio de una dictadura, por ejemplo. Muchas veces esas dictaduras surgen también de un partido político único; aquí se puede ver cómo muchos agentes se comprometen casi a ciegas con una ideología y la difunden, sin reflexionar en mayor medida sobre ello. En el ámbito de la política actual, esto no se aleja mucho de la realidad, puesto que hay varios ejemplos de países que han sido gobernados por los mismos durante décadas²⁵. Pero sin duda, una de las más vigentes dinámicas de destrucción y que da cuenta de ello es la de la falta de estructura. Aquí hay una superposición de ideas que en pocas palabras se basan en la incapacidad de organizarse en un mismo espacio político. Aquí se pueden ver varios matices del totalitarismo, pues sus soluciones suelen radicar en la dominación, en la imposición de la fuerza.

Como resultado del análisis de estos mecanismos a lo largo de su obra, Arendt pone en cuestión el futuro, señalando que hay mecanismos del régimen totalitario que sobrevivieron y llevan a resultados del mismo talante. Por lo cual hay que hacerles frente, un espacio político subyugado y dominado bajo estos mecanismos pone en peligro a la pluralidad como condición humana y con ello al mundo, no hay lugar para forjar nuevas categorías de comprensión ni pensar las categorías jurídicas o morales ya existentes.

3.2. La pluralidad como eje central para la transformación

Visto que la pluralidad es la condición humana y política por excelencia y luego de haber examinado las distintas disposiciones y mecanismos para destruirla, se entiende la necesidad de promoverla y fortalecerla continuamente. De acuerdo con la lectura arendtiana acerca del problema que compete a este trabajo, se advierte la necesidad de reexaminar, en un ejercicio asiduo, nuestras acciones en un espacio político. Esta idea apunta a la

²⁵ En general, varios países de Latinoamérica dan cuenta de esto. Concretamente, Colombia es uno de ellos, en los más de doscientos años de independencia que tiene el país, ha sido comúnmente gobernado por gabinetes conservadores y de derecha, además por la misma casta social.

comprensión de nuevas posibilidades para intervenir la esfera pública, bajo el marco de la pluralidad, así como a la transformación del mundo que se muestra ante nuestros ojos.

Sin embargo, la pluralidad como condición humana no se vale por sí misma, necesita de los agentes políticos para potenciarla y darle valor en la esfera de los asuntos humanos. Pues en la pluralidad se pueden encontrar elementos esenciales para reflexionar acerca de los comportamientos, de la historia y la sociedad que cada uno habita desde su contexto particular. Esta capacidad de reflexionar y pensar surge como una herramienta para poner a salvo la esfera pública y con ello la vida misma, pues los mecanismos que destruyen la pluralidad tienen como finalidad y como consecuencia la muerte. Salvaguardar la pluralidad es una necesidad en el mundo actual; de no considerarla relevante se seguirá repitiendo la historia una y otra vez, con sus mismas acciones violentas y mecanismos de destrucción.

Hoy día se puede ver que estos mecanismos surgen en muchas sociedades y contextos²⁶, en menor o mayor rango, pero en cualquier momento cada uno puede ser testigo de la reunión y fortaleza de aquellos mecanismos. Esto ocurre cuando la pluralidad se ha destruido y la capacidad de potencialidad no existe, pues ha sido antecedida por la falta de responsabilidad y juicio, así como por la incapacidad de actuar. Así pues, se debe promover desde el ámbito de la política la reunión de las nociones de responsabilidad, acción, etc. Las cuales se potencian, si y solo si, por medio de la relación que sostenemos con otros.

Respecto a ello, la filosofía tiene una gran incidencia. Muchas veces Arendt quiso verse distanciada del círculo de la filosofía, puesto que sentía que la misma, con sus conocimientos, ayudaba a la destrucción de la pluralidad y el ascenso de ello²⁷. De modo que la filosofía tiene la tarea de reconciliar esas viejas posturas que se arraigan al pasado con las actuales, que si bien refieren al pasado es para examinar la continuidad de la acción y lo

²⁶ El panorama democrático occidental, verbigracia, ha dado por sentado algunas cuestiones políticas considerando que estaban intactas y eran inamovibles, pero luego estas empezaron a erosionarse y volverse contra sí.

²⁷ En la entrevista televisiva con Günter Gaus *¿Qué queda? Queda la lengua materna*, el entrevistador le realiza una pregunta a Arendt acerca de por qué cree que algunos acontecimientos que se habían mantenido en el plano político, para ella, habían pasado al terreno personal, a lo que ella responde "... los amigos 'se uniformizaron' o estaban en la línea. Bueno, usted sabe perfectamente lo que quiere decir *Gleichschaltung*, la reducción de todo al pensamiento único" (Arendt, 2019, p. 65). *Gleichschaltung* puede ser definido como unificación y uniformización, fue un término que Arendt solía usar para narrar cómo los nazis sometieron a la sociedad a pensar de una sola forma. Pero, además, habla de esto como un problema político y personal, pues ella pertenecía al medio intelectual y "entre los intelectuales la adaptación a la *Gleichschaltung* era la regla, por así decirlo". (Arendt, 2019, p. 65).

político, poniéndolo a debatir con nuevas categorías de comprender el mundo. En especial, la tarea de la filosofía es la de examinar sobre conceptos más claros de política.

La filosofía occidental, al no considerar los conceptos en la realidad política, habla comúnmente “del hombre y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad” (Arendt, 1997, p. 14). De allí que la filosofía tenga un rol importante, y deba ocuparse, también, de conceptos como el de la pluralidad. Poner en discusión esta noción, y todas las que se desprenden, puede servir para entender mejor la pluralidad y con ello su importancia en un mundo que continuamente exige nuevas reflexiones y análisis políticos.

Así pues, la concepción de la pluralidad debería repensarse desde varias teorías y lo que conocemos como filosofía. Pero es tarea de cada agente político velar por el espacio de la esfera pública, que no se verá potencializada sino en calidad de la pluralidad. Mientras más se entienda la importancia de la misma en el mundo que se habita, y la individualidad que conforma a cada uno, hay más posibilidades de encaminarla a acciones políticas que sirvan para vivir mejor.

Entre otras cosas, hay que fortalecer la igualdad y la distinción. La esfera pública es habitable cuando hay espacio para el disenso, el consenso y la inconformidad. Por ello no hay que pensar la pluralidad como un propósito utópico, encaminado por las ideas de respeto o tolerancia, sino por nociones de reconocimiento o juicio, por ejemplo. De allí que las revoluciones, protestas, asonadas etc., se comprendan como un ejercicio de expresión de la pluralidad y no bajo los dispositivos que caracterizan las guerras.

En muchas ocasiones se tratan las revoluciones y las guerras de maneras similares, pero hay que recordar que las guerras están caracterizadas por la ideología y el uso del lenguaje como mero instrumento informativo, mientras que en las revoluciones —o las expresiones derivadas de intenciones de transformación, como la protesta—, se dirigen mediante la acción política. En particular, lo que se quiere decir es que hay que reclamar la pluralidad y expresarse en la esfera pública mediante la acción; en el caso de las guerras, solo se puede hablar de coacción violenta la cual carece del discurso, que es reemplazado por la ideología. Mientras que en las revoluciones se puede hablar de la acción política pues la acción, en general, “sólo es política si va acompañada de la palabra (*lexis*) y el discurso” (Arendt, 1997, p. 18), pues como ya se ha mencionado anteriormente el discurso solo es posible donde haya acción.

Aun así, hay muchas maneras de transformar el mundo si se tiene la pluralidad como punto de partida. Es menester reconocer en el otro un quién, pues todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad y, cuando se actúa mediante el reconocimiento de un quién, se da lugar a nuevos comienzos, pues basta con comprender esa otredad para llegar a nuevos consensos y disensos, lo cual garantiza la posibilidad de algo nuevo. La pulsión vital de la acción es un camino para iniciar algo que permita transformar lo que ya conocemos. La iniciativa es fundamental y tiene lugar cuando participamos en la esfera pública que produce nuevas historias, no a una que se quedó anclada en el pasado. La transformación y la construcción de la historia se debe a un cambio de perspectiva; en ese sentido, es necesario que exista una apertura a la novedad de las nuevas generaciones.

Aun cuando los seres humanos estén precedidos por las consecuencias de la acción y el pasado no dependa netamente de ello, no deben estar condenados a su repetición. La pluralidad, al dar condiciones para las nuevas historias y para los nuevos comienzos, no borra el pasado, pero alivia la frustración de la acción y la destrucción que pudo causar. “Este entorno, el mundo en el que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo” (Arendt, 2019, 181). Por eso hay que potenciar la acción, para impulsar la novedad en la esfera pública, pues solo allí se transforman y construyen nuevos mundos, poner en movimiento mediante la acción permite construir nuevas reflexiones.

Ahora, dos nuevas posibilidades para remediar las acciones violentas e instar a nuevos comienzos, como se mencionó anteriormente, son el perdón y el compromiso. Sin perdón se le confía la transformación a una sola acción, y sin las promesas se permanece en la incertidumbre de ello. Por eso es menester robustecer los conceptos de perdón y compromiso, no solo como nociones morales, sino también políticas puesto que “el perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo hecho, mientras que comprometerse mediante promesas sirve para forjar el océano de incertidumbres del futuro” (Arendt, 2019, p. 179), por consiguiente, el perdón y la capacidad de mantener las promesas también ayudan a salvaguardar y transformar constantemente el mundo.

3.3 Posibilidades de transformación del mundo político

De acuerdo con lo señalado al finalizar el anterior apartado de este capítulo, es fundamental hacer referencia a dos posibilidades que son de utilidad para la transformación del mundo político: El perdón y el compromiso. Sin duda, la pluralidad es el eje central y el lugar donde tales posibilidades se reúnen y la fortalecen. Ahora bien, es menester mencionar que aun cuando Arendt no dedicó su obra a trabajar exhaustivamente estos conceptos si los estudia en relación a la pluralidad del mundo y como un remedio para su destrucción, de allí que se pueda decir algo sobre ellos y traerlos a colación como posibilidad de transformación en el presente.

Fundamentalmente, los conceptos de perdón y compromiso suelen ser términos restringidos al contexto religioso. Bien sea judaísmo, cristianismo o islam, la noción general apunta a concebirlos como facultades divinas que están ligadas a lo que en el ámbito religioso se entiende como ‘salvación’. No obstante, Arendt, aun cuando reconoce que son conceptos enraizados en la tradición religiosa, los usa en un sentido distinto. En el contexto religioso es notable la creencia del perdón como un medio para alcanzar un fin completamente predecible: El perdón concedido por una potestad superior la cual finaliza en la ‘salvación’. Por otro lado, Arendt presenta un notable distanciamiento de esa idea y considera que el uso de conceptos como el perdón no debería ser exclusivo de la religión ni tratado únicamente como una facultad ‘divina’, de hecho, cree que es una facultad humana dado que es susceptible de ser una potencia política.

Por consiguiente, el perdón en el sentido arendtiano, es una capacidad humana que se potencia en las relaciones que estos sostienen entre sí, de manera que el rol del perdón se origina en la esfera pública. Allí no hay intervenciones o potestades superiores a la relación natural que sostienen los seres humanos. Así, son los humanos quienes se tienen que perdonar mutuamente. El perdón funge como la posibilidad de remediar los efectos irreversibles de la acción, se trata de una noción política que adquiere legitimidad en la relación con los otros. Así que debe ser concebida, en primer lugar, independiente de cualquier tradición religiosa y, en segundo lugar, como una posibilidad que solo es posible si hay pluralidad.

Ahora bien, habiendo reconocido el enorme potencial político del perdón se comprende que debe estar a la par con el compromiso y la capacidad de mantener las promesas, pues es la promesa la que afianza el potencial del perdón. El compromiso y el perdón deben darse simultáneamente. Esa simultaneidad surge de la facultad de transformar el perdón en una posibilidad para el cambio. Comprender esto es fundamental para actualizar la facultad del perdón y que surta efecto en la esfera pública.

Según Arendt, el perdón posee el mismo estatus que la acción, es decir, ambas son consideradas como posibilidades políticas y ambas tienen por condición de posibilidad la pluralidad humana, de allí que se comprenda que

el perdón (sin duda una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más valiente de las acciones, en la medida que intenta lo aparentemente imposible — deshacer lo que ha sido hecho— y consigue llevar a cabo un nuevo comienzo donde todo parecía haber concluido) es una acción única y culmina en un solo acto (Arendt, s.f., p. 3), luego, el perdón es posible toda vez que hay una acción que lo respalde.

Paralelamente, el perdón no solo acontecerá en la esfera pública, sino que se originará allí, surge como reacción por causa de una acción que le antecede con la misma naturaleza: impredecible e incalculable, pues surge de la espontaneidad humana. Empero, la acción y el perdón tienen la capacidad de insertar la novedad en el mundo político, pues como ya se ha mencionado “la acción, para Arendt, es la capacidad de iniciar, para empezar algo nuevo. Todo ser humano tiene esta capacidad”²⁸ (Bernstein, p. 52) y, en esa medida, el perdón tiene la pretensión de finalizar e intervenir para que algo no continúe, es capaz de generar una acción libre. Es decir, garantizar la continuidad de la acción e introducir nuevas posibilidades de actuar en el mundo de las que todos somos capaces.

El actuar y la acción, por sí mismas configuran la posibilidad de generar el remedio de las consecuencias. El perdón busca algo que parece imposible, deshacer lo que ya está hecho. Por su parte, la capacidad de comprometerse y mantenerse en ello, encamina la posibilidad del perdón y alimenta su necesidad. Una necesidad que se hace visible para

²⁸ Traducción propia. Cita original: “Action, for Arendt, is the capacity to initiate, to begin something new. Every human being has this capacity”. (Bernstein, p. 52)

todos en tanto son los otros quienes la conforman, en otras palabras, hay un ‘quién’ con quienes nos perdonamos y comprometemos. El perdón y el compromiso se dirigen como acción y posibilidad a todos aquellos con los que se inaugura y renueva constantemente la esfera pública.

La esfera pública se inaugura, por ejemplo, para deshacer los estragos del pasado y remediar sus consecuencias. Dicho esto, conviene subrayar que se mira al pasado porque es un punto de referencia, pero de ningún modo hay que quedarse absorto en él, más bien se debe tener una posición crítica frente a los hechos del pasado y entender que su existencia es prueba de la posible transformación y continuidad. Entonces, el perdón y el compromiso tienen que dirigirse al pasado para liberar a los seres humanos de las acciones que les anteceden y posibilitar la continuación de la acción, la cual se dirige ahora al futuro y representa una novedad en el mundo político.

Ahora, hay que aclarar que los seres humanos ven hacia el pasado para corregir lo que está mal, pero esto no significa en absoluto que el perdón se ponga en marcha para corregir *el mal*. El perdón y el compromiso no deben dirigirse a *el mal* ni a lo que Arendt denominó como *mal radical*, sino a los errores que surgen como consecuencia de la acción humana, para la autora “comprender el totalitarismo no supone perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas son posibles” (Arendt, s.f., p. 3). Luego, ni el perdón ni el compromiso pueden revertir o corregir *el mal*, puesto que *el mal* no representa de ninguna manera a la acción y mucho menos la pluralidad. En síntesis, no trasciende el ámbito de los asuntos humanos y “ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de otros” (Arendt, 1993, p. 257).

Otro punto que vale la pena mencionar es que las posibilidades de perdón y compromiso no deben basarse en la noción de ‘amor’ o ‘compasión’. Por un lado, el amor, desde la acepción arendtiana es políticamente estéril o, dicho en otras palabras, es apolítico y nos separa de los demás, en ese sentido es preferible que la posibilidad de perdonar y comprometerse surja desde el reconocimiento del otro como alguien potencialmente distinto. Por otro lado, las posibilidades de transformación tampoco deberían basarse en la compasión dado que esta conlleva una relación entre no-iguales, y esto es contradictorio para la condición humana de la pluralidad.

Además, estas posibilidades de transformación no deben estar mediadas por el amor y la compasión principalmente porque la apertura a las nuevas posibilidades de concebir el mundo debe reconceptualizar y revalorizar lo político, pues es esto lo que nos ofrece la posibilidad de comprender de mejor manera las tensiones y problemas de nuestra realidad. Así pues, solo el perdón y la promesa de un mundo nuevo hacen posible el comienzo para el actuar y el nacimiento de nuevas maneras de concebirlo, donde los seres humanos aportan desde su singularidad. De allí que, respecto a los acontecimientos del mundo, siempre tengamos una corresponsabilidad.

En definitiva, hay posibilidades para transformar el mundo político hasta hoy. El perdón y el compromiso son una muestra de la convicción arendtiana (pero sobre todo política), de que es necesario confiar en los demás y hacer compromisos, sin los cuales no sería posible acción de transformación alguna. Además, la apertura a las nuevas posibilidades es también la posibilidad de concebir al mundo como algo contingente y sujeto a ser constantemente reconceptualizado, pues sin duda “Arendt sabía que cuando hablaba de lo que ‘realmente era la política’ o ‘lo que la política significa’ ella estaba contrastando su análisis con la comprensión común de política hoy”²⁹ (Bernstein, 2018, p. 59) en ese sentido, los análisis políticos y las nuevas concepciones de pluralidad, mundo, política, acción, etc. deben ser constantemente pensadas. Y dirigir su mirada al pasado y al presente, pero, sobre todo, a la continuación y protección de la pluralidad como condición humana, como posibilidad de continuación y de transformación: de futuro, de nuevos posibles mundos.

Conclusiones

El concepto arendtiano de pluralidad tiene muchos matices que surgen de un acontecimiento histórico que la autora vivió. A partir del surgimiento del totalitarismo, y de la experiencia que ella misma tuvo de este régimen, Hannah Arendt ahonda en la pluralidad y las consecuencias de la destrucción, poniendo así en la discusión filosófica, política y moral una inversión de la concepción del mundo a partir de la idea fundada históricamente de “El Hombre”, esto con el fin de llamar la atención acerca de la importancia de la pluralidad. La

²⁹ Traducción propia. Cita original: “Arendt knew that when she spoke about what ‘politic really is’ or ‘what politics means’ she was contrasting her analysis with the common understating of politics today”. (Bernstein, 2018, p. 59).

pluralidad es una condición humana, dado que se nace en un mundo que se comparte con otros; por eso el mundo no se funda bajo la idea de “El Hombre”, sino de *los* hombres (diríamos mejor: de *los* seres humanos) que son tan iguales como distintos entre sí. La noción de igualdad se da porque los seres humanos poseen un mundo en común; sin embargo, cada ser humano es singular y distinto al otro, esa es la base para comprender la pluralidad como condición humana e impulsarla en la esfera pública, que es a donde pertenece.

Por otro lado, la pluralidad como concepto polisémico debe repensarse, pues muchas veces se pone en función de su destrucción como condición humana. Se pueden encontrar varios ejemplos y casos que dan cuenta de algunos mecanismos para destruirla, uno de ellos es la debilidad de la democracia, las ideas superficiales de pluralidad, el no reconocimiento del otro desde su distinción y singularidad, etc. No hay que perder de vista esto, pues, aunque en Arendt las preocupaciones surgen de un contexto particular, las preocupaciones y conceptos de sus análisis políticos están más que presentes. Es por ello que hay que insistir en darle claridad y forma al concepto.

En efecto, la pluralidad desde la percepción de Arendt no es posible sin un espacio político que esté mediado por las actividades del hombre, en especial por la acción y el discurso, los cuales se dan en una esfera pública fortalecida por los seres humanos, y no el ser humano, como entidad unívoca. Al ser mediada por los seres humanos, esta responde a la idea de otredad y reconocimiento, es decir, los seres humanos actúan a partir de otro y un quién que le interpela. Como la acción y el discurso surgen de la pluralidad, estos se dan en la relación que se sostiene con otros, y mientras se propenda aún más por la pluralidad surgirá el poder, lo cual quiere decir que la esfera dependerá de todos los que hagan parte de la esfera pública. Todos potencializan, en ese ejercicio, su pluralidad.

Por consiguiente, todas las acciones y discursos tienen consecuencias en el mundo real, las cuales son irreversibles e impredecibles, pero esto no da por hecho que sean irremediables. Y allí aparece el perdón y la capacidad de hacer promesas, como una capacidad que tienen los seres humanos para comenzar de nuevo. Así pues, la acción y el discurso, así como la facultad de remediar, se dan en una colectividad, pero de no potencializar esta colectividad en función de la pluralidad no es posible ninguna de estas posibilidades.

No obstante, la pluralidad no se da por sí sola, como tampoco su destrucción. Hay antecedentes históricos y sociales que llevan a considerar la destrucción de la pluralidad; no hay que perder de vista la historia ni la tradición, pues estas dan cuenta de momentos donde la destrucción de la pluralidad aparece y puede volver a surgir en la esfera social, y si se sigue omitiendo la importancia de la pluralidad en el espacio político la destrucción puede volver a aparecer. Sin embargo, de cada uno y de todos depende que esto no suceda, generando con las acciones nuevas maneras de proceder.

De allí que se haga la distinción entre acción política y coacción violenta, indicando brevemente que coacción violenta no es sinónimo de violencia. La acción política viene siendo toda actividad que se da en una esfera pública y, por supuesto, mediada por la pluralidad. En cambio, la coacción violenta surge de la transición de la violencia de la esfera privada a la esfera social, imponiéndose sobre la esfera pública; la violencia no debe confundirse con la coacción violenta porque la violencia surge en la esfera privada, de la inconformidad o de la iniciativa de transformación (no de imponer algo). En esa trama de relaciones surge el poder, no entendido como la tradición lo ha conceptualizado, sino como potencialidad; no como dominación, sino como potencia de la acción que se da mediante la pluralidad. Pues ese poder, como contraposición a la idea de dominación o gobierno, se da gracias a la pluralidad y en la posibilidad de comprenderla como condición humana.

Posteriormente, se podrá ver que la experiencia de Arendt refleja una preocupación por teorizar acerca de la política, sin hacer a un lado sus dimensiones morales. Por ello, las cuestiones morales deben ponerse en discusión y servir de insumo para el impulso de la pluralidad. Tal es el caso de la responsabilidad y el juicio, donde los seres humanos pueden guiar sus acciones por dos concepciones que han sido relegadas por su condición histórica de moralidad. Se expusieron estos dos conceptos, señalando el ejemplo de la ausencia de ellos y señalando al juicio como la capacidad que cada uno tiene para mantener un diálogo interno y juzgar sus acciones a partir de sus principios. En Arendt, la capacidad de responsabilizarse y juzgar se determina a partir de la pluralidad, pues se considera que ese diálogo interno es reconocer la singularidad y distinción que habita en cada uno.

La destrucción de la pluralidad es un problema vigente y debe ponerse en discusión, reconocerlo como algo que da paso a mecanismos peligrosos para todos los seres humanos que estén en una sociedad. De modo que la pluralidad, su importancia y su destrucción son

algo sobre lo que hay que seguir teorizando y reflexionando, pues, como se ha señalado a lo largo de esta monografía, tiene efectos en lo político y en su desenvolvimiento. Es fundamental considerar que la pluralidad como condición humana interpela a todos y puede instarlos a promoverla y cuidarla de todo aquello que intenta destruirla, puesto que su destrucción se vuelve en contra de todos, y las fuerzas destructivas pueden producirse si se descuida la preocupación por lo político y la esfera pública.

Bibliografía

- Arendt, H. (1951) *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (1997) *Qué es la política*. Paidós.
- Arendt, H. (2003^a) *Eichmann en Jerusalén*. Editorial Lumen.
- Arendt, H. (2003^b) *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2005) *Sobre la violencia*. Alianza.
- Arendt, H. (2019) *La pluralidad del mundo*. Antología. Taurus.
- Arendt, H. (s.f) *Comprensión y política*.
- Bernstein, R. (2015) *Violencia. Pensar sin barandillas*. Gedisa editorial.
- Bernstein, R. (2018) *Why read Hannah Arendt now*. Polity press.
- Birulés, F. (2007) *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Birulés, F. (s.f) *Pensadora del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*. Instituto de la mujer.

