

PAOLO TRENZI

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA (ITALIA)

IDENTIDAD Y AUTO-REPRESENTACIÓN SOCIAL EN HANNAH ARENDT

* Artículo original enviado en italiano. Traducción de Cecilia Giudice para TABANO.

Recepción: Septiembre 2012

Aceptación: Octubre 2012

RESUMEN

El ser humano, para Arendt, se caracteriza por la acción y el discurso, a través de los cuales revela la unicidad de su identidad personal. Por la acción discursiva, el hombre se inserta en un mundo plural, que comparte con otros actores. Luego de recorrer conceptos centrales del pensamiento arendtiano (la novedad del acontecimiento, la libertad, la natalidad, la preexistencia del mundo), el artículo finalmente examina dos notas de la acción: su imprevisibilidad y su irreversibilidad. El remedio a ellas se encuentra, respectivamente, en la capacidad de perdonar y en la capacidad de hacer y mantener promesas. El carácter interpersonal del perdón y la promesa manifiestan que el ser humano es constitutivamente relacional y, a la vez, el valor de la singularidad.

PALABRAS CLAVE

Hannah Arendt. Auto-representación. Identidad. Acción discursiva.

RESUMO

O ser humano para Arendt, caracteriza-se pela ação e o discurso, através dos quais revela-se a singularidade de sua identidade pessoal. Pela ação discursiva, o homem está inserido em um mundo plural, que compartilha com outros atores. Após percorrer conceitos centrais do pensamento arendtiano (a novidade do acontecimento, a liberdade, o nascimento, a pre-existência do mundo), o artigo finalmente examina duas notas da ação: sua imprevisibilidade e sua irreversibilidade. O remedio à elas encontra-se, respectivamente, na capacidade de perdoar, e na capacidade de fazer e

manter promessas. A natureza interpessoal do perdão e a promessa manifestam que o ser humano é constitutivamente relacional e, por sua vez, o valor da singularidade.

PALABRAS-CHAVE

Hannah Arendt. Auto-representação. Identidade. Ação discursiva.

Para Hannah Arendt, el sello constitutivo de los acontecimientos humanos es la pluralidad: “todos somos iguales, es decir humanos, aunque de modo tal que ninguno es más idéntico a otro que vivió, vive o vivirá”.¹ Los seres humanos son tales porque llevan en sí mismos “el doble carácter de la igualdad y de la distinción”.² Lo idéntico en el hombre emerge sólo a fuerza de su distinción, así como la distinción recibe sentido de la presencia de la identidad. La verdadera singularidad no niega sino que postula la multiplicidad, y la verdadera diferencia se nutre de la relación. El concepto de pluralidad no indica solamente la realidad de una multitud de seres humanos, sino más bien el hecho de que esta multitud esté compuesta de seres que son distintos y se distinguen entre sí, que están dotados de una identidad propia y singular y de la capacidad de manifestarla. La pluralidad es, por tanto, aquello que posibilita tanto el discurso como la acción, pues “si los hombres no fuesen iguales, no les sería posible ni siquiera comprenderse entre sí ni comprender a los propios predecesores, ni hacer progresos para el futuro”; por otro lado, “si los hombres no fuesen diferentes, y cada uno distinto de otro que existe, existió o existirá, no habría necesidad ni del discurso ni de la acción para comprenderse mutuamente”.³

La pluralidad es realmente efectiva allí donde se da un espacio común para la acción y para el discurso.⁴ Para Arendt, el ser humano es un ser racional en tanto que es un ser lingüístico y social. A continuación serán tratados estos aspectos, estrechamente interrelacionados entre sí, que caracterizan la condición humana. Ante todo, acción y discurso, que “revelan cierta unicidad en la distinción”,⁵ se presentan interrelacionados. Sin el discurso, la acción no sería un gesto plenamente humano, porque carecería de un agente. Estaríamos no ya frente a una revelación, cuanto a una marcha mecánica privada de sentido y de profundidad. Sólo el gesto acompañado de una palabra que anuncia, despliega y comenta atribuye plena relevancia a la manifestación.

El discurso, entonces, no es algo secundario, ni falso, en el ámbito de la praxis, sino que desempeña un papel primario. No obstante, es

característica la concepción que tiene Arendt del contexto en que se desarrolla la recíproca auto-representación de los sujetos:⁶ la acción y el discurso se desarrollan *entre* los hombres en un espacio relacional.⁷ Este espacio no es ni el espacio natural ni un espacio tangible, compuesto por objetos (el cual sería, en todo caso, el espacio propio del trabajo y del obrar), sino que se trata del espacio que se crea entre los hombres que interactúan y se comunican unos con otros. A semejante espacio se añade así una nueva dimensión, irreducible a la primera; una dimensión que recubre el ser bruto de los objetos y que consiste en gestos y discursos.

En esta dinámica, lo característico no son tanto los individuos considerados como entidades autónomas y autorreferenciales,⁸ cuanto la relación, el nexo que hay entre éstos; es este el motivo por el cual, según Arendt “el sentido común ocupa un puesto elevado en la jerarquía de la clase política”.⁹ Este nuevo ser-con que se constituye en el actuar y en el discurso crea un entramado no menos real que el del mundo de las cosas, que se encuentran visiblemente en común; un espacio que supera el mundo objetivo, por estar unido a él de modo esencial.

Cabe todavía subrayar, como lo hace Dal Lago, que “aun atrapado en la red del *common sense*, del diálogo y de la interacción con los otros agentes, el individuo nunca llega a ser totalmente absorbido”.¹⁰

Una de las tentaciones recurrentes en la historia de la cultura es, propiamente, la de destruir la pluralidad. La tradición filosófica, en su búsqueda del Principio, del Uno, a menudo ha eliminado todo lo que no puede reducirse a proyecto o a síntesis abstracta. En más de una ocasión, Arendt denuncia los llamados “prejuicios filosóficos: con respecto a la pluralidad, al ser-con, y a las opiniones”.¹¹ Los mismos peligros que acechan el pensamiento se trasladan al plano político, donde el totalitarismo constituye la expresión suprema del intento de extirpar la huella de la pluralidad de los acontecimientos humanos. Hay otra amenaza trágica y cruenta del totalitarismo, a la cual Arendt ha dedicado uno de los análisis más lúcidos y agudos, que es todavía más sutil y nociva para la pluralidad. Se trata del igualitarismo masificante, que ya había sido identificado por Tocqueville como uno de los posibles lados oscuros de la democracia moderna. Los hombres, según Arendt, y esto constituye una verdadera paradoja, no nacen iguales, sino que “devienen” tales; y en esto consiste la tarea del derecho. En efecto, bajo ciertos aspectos cada uno nace como un ser único e irreducible a los demás; sin embargo, las instituciones tienen el poder

de reconocer que por debajo de esta individualidad se esconde un elemento común e insustituible. Por un lado, entonces, se han de prevenir los peligros del igualitarismo; por otro lado, debe evitarse también el extremo opuesto, el cual hace de los hombres seres tan distintos e incommensurables hasta llegar a una situación de incomunicabilidad y de pérdida de comunión. La preocupación de Arendt consiste en mantenerse en esta línea intermedia y poder clarificar al máximo la noción de pluralidad, esencial para entender su concepción de la sociedad.

Los individuos se hallan en una condición que es al mismo tiempo immanencia y trascendencia del mundo humano sobre el mundo natural, una condición que se manifiesta en toda su originalidad cuando Arendt afirma que “acción y discurso”, por tener como protagonistas a sujetos que son también de algún modo “objetos” con una constitución física bien definida, “no dejan, a diferencia de la obra, dentro de sí resultados o productos finales tangibles”.¹² La acción arendtiana se incluye en la categoría aristotélica de *práxis* y no en la de *poiésis*. En la antigüedad se planteaba como ejemplo para distinguir estas dos modalidades del actuar humano la diferencia entre tocar una flauta y construir una nave. Para construir una nave se utiliza material, se ejercita una acción y únicamente al término de la acción se podrá evaluar la calidad del agente como artesano. El resultado final de la actividad es un producto en el cual se objetiva el proceso de construcción. En el caso de tocar una flauta sucede lo contrario. De esta actividad puede decirse que es buena o mala solamente mientras se la está ejecutando, y cuando finaliza su ejecución, no queda más que un recuerdo.¹³ El término de esta actividad no consiste tanto en un producto, cuanto en el acto mismo de tocar. Lo que importa no es el resultado final, sino la acción misma. Es significativo observar que, según Arendt, no obtener un resultado final no es sinónimo de no obtener resultado alguno, o de que no se produzcan cambios o consecuencias apreciables (más bien, cada acción es, en cierto modo infinita, en su alcance y en los efectos que tiene en la historia). Que el fin de la acción sea la acción misma significa sin más que la razón de ser de esa acción es poner al hombre en relación y crear un espacio no objetivable.

La acción y el discurso son el modo a través del cual el sujeto revela su propio ser y, por tanto, son instancias privilegiadas para buscar una comprensión inicial de éste: “actuando y hablando, los hombres muestran lo que son, revelan activamente la unicidad de su identidad personal, y de esta forma hacen su aparición en el mundo humano”.¹⁴ A través de la acción discursiva, el hombre se inserta en el mundo y, manifestando a los otros la

propia identidad, se manifiesta como ser político. Para Arendt, vivir y actuar significa “ser presos de un impulso a la auto-representación”,¹⁵ pero el hombre está por entrar en una escena donde el drama ya está aconteciendo: “así como el actor necesita del escenario, del elenco y de los espectadores para hacer su aparición”, así también “cada ser viviente necesita de un mundo que hace las veces de escenario para la propia manifestación, de sus semejantes para recitar con ellos su guión, de los espectadores para que su existencia sea aprobada y reconocida”.¹⁶ Este revelarse tiene tres características que lo definen. En primer lugar, para realizarse necesita de un espacio de presentación: el presentarse del “quién” emerge sólo cuando se está junto con otro. En segundo lugar, el revelarse no es algo de lo que se puede disponer voluntariamente. Podemos, en otros términos, decidir si mostrar o esconder nuestras cualidades, nuestros defectos o nuestras habilidades, que Arendt llama el “qué” somos, mas no es posible hacer eso con el manifestarse implícito en la acción.¹⁷ En el mero ser junto con otro emerge el “quién” somos y esto sucede a pesar de nuestras intenciones afectivas. Puede ocurrir, sin embargo, que el discurso se reduzca a pura habladuría, y pierda su capacidad reveladora pasando a ser mera actividad productiva. Cuando los hombres dejan de ser-con y se ponen “en contra” o “a favor” de alguien, la comunicación termina asumiendo inevitablemente una connotación ideológica: se busca alcanzar un objetivo con los medios más adecuados.

Para comprender una situación como la que acabamos de describir, es claro que no se puede recurrir a un conocimiento de tipo lógico-matemático: el ser humano es intrínsecamente un ser indefinible, y la acción recubre una suerte de intangibilidad. Se revela decisiva en tanto que concierne a los asuntos humanos la fuerza cognoscitiva de la comprensión¹⁸ que, como hemos observado ya en la primera parte, caracteriza el método de Arendt. Para el pensamiento formal, el actuar del yo permanece siempre inefable; en otros términos, la conciencia del yo no puede volverse ciencia del yo: de hecho,

“en el momento en que queremos decir «quién» es cada uno de nosotros, el lenguaje nos desvía haciéndonos decir «qué cosa» es; nos encontramos atrapados en una descripción de las cualidades que comparte necesariamente con sus semejantes, empezamos a describir un tipo o un «carácter» en el viejo sentido del término, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa”.¹⁹

La modalidad cognoscitiva de las cosas se manifiesta inadecuada para responder a la gran pregunta por la condición humana, a la cuestión del hombre mismo. En esta tentativa nos encontramos siempre con una dificultad: nosotros los hombres, que “podemos conocer, determinar y definir la esencia natural de todas las cosas que nos circundan, de todo aquello que no somos”, probablemente “jamás podamos estar en condiciones de hacer lo mismo con nosotros mismos: sería como saltar sobre la propia sombra”.²⁰ Cada hombre singular posee una identidad definida que no puede ser trastocada por ninguna otra y que tiene una expresión verbal unívoca. Sin embargo, aun cuando se abre una vía de acceso al misterio del hombre a través del discurso y de la acción, es necesario añadir que en cada paso que damos nos encontramos frente a la “imposibilidad, por decirlo así, de cristalizar en palabras la esencia viviente de la persona tal como se muestra en el flujo de la acción y del discurso”.²¹

Con la palabra y con el actuar nos introducimos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento. Esta inserción se impone por la necesidad, como el trabajo, y no es buscada por la utilidad, como el obrar. Según la autora, en el mundo griego la actividad humana por excelencia no era el trabajo o la producción, sino más bien la actividad política en sentido teórico. El gesto viviente y la palabra hablada son las más grandes realizaciones de que es capaz el ser humano. A la luz de esta convicción, Arendt hace una crítica decisiva a dos formas de pensar. Reevaluando el actuar libre y plural, la autora denuncia la sobredimensión del trabajo presente en Marx y en la tradición occidental moderna.

En tanto que es una modalidad fundamental del ser humano, el actuar tiene un carácter originario: por su autonomía, el actuar auténtico es capaz de transformar, dando inicio a algo nuevo e imprevisto, y esto se define principalmente por la categoría de posibilidad. Su impulso brota de aquel comienzo que se identifica con nuestro nacimiento, en el cual reaccionamos iniciando algo nuevo por nuestra propia iniciativa:

“actuar, en el sentido general del término, significa tomar la iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento [...]. Y porque somos *initium*, principiantes e iniciadores gracias al nacimiento, los hombres podemos tomar la iniciativa, estamos preparados para la acción”.²²

Son pocos los autores que como Arendt remarcan la dimensión del imprevisto y de la sorpresa como fundamentales en los acontecimientos humanos. Cada comienzo, cada acto libre es algo nuevo que sucede sin que

podamos preverlo, sin que podamos deducirlo del pasado o de la actualidad.²³ Esta novedad presente en la acción se confirma siempre a pesar de todo lo que podamos elaborar, incluso en virtud de sofisticados modelos estadístico-matemáticos, lo nuevo aparece siempre al modo de un milagro. Lo imprevisto, según Arendt, es el entramado de la realidad y no sólo esto: emerge así un elemento nuevo, en lo que se refiere a la realidad humana, pero por la realidad en cuanto tal.²⁴ El origen mismo de la tierra dentro del universo es desde el punto de vista científico improbable, es decir que sería extremadamente difícil para nosotros preverlo, y lo mismo se puede decir de lo que respecta al originarse de la vida orgánica a partir de procesos inorgánicos o del origen de la especie humana a partir de la vida inorgánica. Desde el punto de vista de los procesos que irrumpen necesariamente, estos eventos pueden ser considerados un milagro, y más aún la acción humana que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana.²⁵ La muerte física, la ley más cierta e implacable de la vida, y la muerte habitual serían las consecuencias derivadas de una vida en la que todo fuese previsible.

Para Arendt,

“el milagro que preserva al mundo, la esfera de las actividades humanas, de su ruina natural es, en definitiva, el acontecimiento de la natalidad, en el cual está ontológicamente radicada la facultad de actuar. Es, en otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y el nuevo comienzo, la acción de la cual ellos son capaces en virtud de nacer. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a las cosas humanas la fe y la esperanza”.²⁶

El nexo que une natalidad, actuar y libertad es, no obstante, muy estrecho: propiamente en virtud de nacer, más bien, paradójicamente, propiamente en virtud de no haberse hecho a sí mismos, la característica que define la existencia de los hombres en el mundo es la libertad, en tanto que los hombres no son libres porque se hagan solos, pues si se hubieran dado el ser a sí mismos, habrían podido predecirse y así habrían perdido su libertad. Ésta no se identifica, ante todo, con una propiedad interior, el libre albedrío, sino con la capacidad de recomenzar cualquier cosa. Por tanto, no se trata solamente de que el hombre “posea” la libertad, sino, más bien, que aparece con él por primera vez la libertad misma. La aparición del hombre es aún más extraordinaria respecto de la aparición del mundo, puesto que no es el comienzo de algo sino de alguien, que es a su vez iniciador de otras cosas. Cada hombre, creado como singularidad, constituye un nuevo comienzo en virtud de su nacimiento. Con la creación del hombre entró en el mundo el

principio del comienzo, en cuya esencia reside el hecho de que “algo nuevo pueda comenzar sin que podamos preverlo en base a sucesos precedentes”.²⁷ No sólo esto, sino que además, en los asuntos humanos lo nuevo se verifica siempre a pesar de la tendencia imperante de las leyes estadísticas y de su probabilidad, “lo nuevo, por tanto, aparece siempre al modo de un milagro”.²⁸ Los acontecimientos, por definición, son cosas que ocurren y que interrumpen los procesos de rutina, el itinerario fatal, por lo cual “el curso de la vida humana que va directo hacia la muerte conduciría inevitablemente cada realidad humana a la ruina y a la destrucción” si no interviniera en ellos la capacidad humana de iniciar algo nuevo, que constituye “una persistente invitación a recordar que los hombres, aun cuando deben morir, no nacen para morir sino para dar comienzo”.²⁹

Hasta este momento fueron expuestos algunos aspectos de la condición humana que tienen como emblema la posibilidad de dar inicio, de participar y continuar la creación, podría decirse en términos teológicos. La acción es un nuevo comienzo que manifiesta un ser personal no objetivable y es expresión de la libertad del hombre.

La teoría de la acción arendtiana presenta todavía aspectos de pasividad sobre los cuales conviene dirigir la atención. En primer lugar, los hombres hacen su aparición en un escenario preparado de antemano para ellos: vienen a formar parte de un mundo que preexistía antes de su nacimiento y continuará existiendo aun después de su partida. Los hombres son seres condicionados: cada cosa con la que entran en contacto se convierte inmediatamente en una condición en su existencia. De hecho, la acción no surge de la nada, no es un acto exclusivamente creador sino que debe contar con un contexto que le es dado previamente, recae en un entramado de relaciones humanas ya existente. Asimismo, en un segundo aspecto, la acción no es autorreferencial, ni con respecto al contexto inicial, ni con respecto a su término: ocasionalmente alcanza su objetivo, o raramente lo alcanza a través de los caminos previstos.³⁰ Las historias humanas, forjadas por las acciones, y los finales de esas historias, revelan un agente que no es propiamente el autor de las historias mismas: los acontecimientos humanos no son artefactos y no pueden ser “producto” al modo en que lo es un artefacto.³¹ El hombre, en todo caso, es el que inicia una historia como sujeto, más que como autor (a lo sumo puede ser un co-autor). A estos datos se le agrega otro que complica ulteriormente el cuadro. Cada historia a la cual un acto da comienzo está al mismo tiempo compuesta por actos acabados e inmediatos. Las consecuencias son ilimitadas, porque toda

acción, cualquiera sea su origen, se inserta en un *medium* en el que cada acción genera una reacción en cadena, y donde cada proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción se refiere a seres capaces a su vez de actuar, la reacción, además de ser una respuesta, es siempre una nueva acción que comienza algo propio e influye autónomamente sobre lo demás. Una vez puesto en el ser, el actuar asume una existencia autónoma, y eso no se puede deshacer: sus consecuencias incontrolables pueden tener una duración indefinida. A partir de estos factores, resulta claro para Arendt que no se puede estudiar la realidad humana como se estudia la realidad natural. La intersubjetividad y la iniciativa recíproca son constituyentes del actuar humano y de ellas derivan la imprevisibilidad, la irreversibilidad y la ilimitación. El actuar, trascendiendo al menos en parte los condicionamientos del ambiente, no puede ser analizado con parámetros deterministas. Se vuelve a encontrar aquí la misma apertura y humildad del intelecto humano que es una de las constates del horizonte epistemológico arendtiano. Humildad como aceptación de lo dado del mundo y como reconocimiento de algo que trasciende el orden rígido de la naturaleza y de sus leyes: el ser humano permanece para los demás seres humanos y para sí mismo, en última instancia indescifrable. Considerar su manifestación en el mundo como una serie lineal, “examinar la forma de calcular las consecuencias, significa eliminar el elemento de lo inesperado, el suceso mismo, puesto que sería irrazonable e irracional esperar aquello que no es sino una infinita improbabilidad”; pero esta opción se revela, entonces, irrazonable porque “el suceso constituye el verdadero material de la realidad en el ámbito de las cosas humanas, donde lo improbable ocurre regularmente”, por tanto “no se puede no tener en cuenta lo incalculable”.³²

La imprevisibilidad de la acción y la irreversibilidad exponen al hombre a riesgos, hacen de la praxis humana una historia cuyo final todavía está por escribirse. Quien actúa no es capaz de dominar todos los resultados de su acción y, en efecto, puede desencadenar consecuencias no deseadas o no previstas. Esta situación de inseguridad es generada, como hemos dicho, por la imposibilidad de prever todas las consecuencias de nuestros actos,³³ por la inconstancia del corazón humano. Por un lado, el hombre no es el único amo de lo que ha puesto en marcha, y por otro, no puede ni siquiera confiar absolutamente en sí mismo. En el primer caso, queramos o no, ponemos en marcha algo de lo que no somos del todo conscientes. Frente a una situación como esta, se arriba a una paradoja. Por una parte, la acción es la expresión más alta de la libertad del hombre, de su capacidad de

interrumpir el curso determinado de las cosas; pero, por otra parte, la acción termina siendo la instancia de la no-libertad. Los hombres siempre se han topado con esta ambivalencia, y hubo quienes, como los estoicos, han adoptado la solución del no-actuar. Pero en este caso el remedio es peor que la enfermedad, pues se paga con un alejamiento patológico de la realidad. Arendt descarta incluso otras dos soluciones: sostener que el hombre no es libre porque el actor no es el dueño último de sus actos; afirmar que la soberanía humana es posible dado el hecho ineludible de la libertad. En otras palabras, Arendt se introduce en la búsqueda de una perspectiva que abarque tanto la libertad del actuar como la falta de soberanía (absoluta) del hombre sobre el curso de sus acciones.

Las soluciones a esta aporía se pueden encontrar, según Arendt, en la potencialidad misma de la acción. El remedio contra la irreversibilidad consiste en la capacidad de perdonar; el remedio contra la imprevisibilidad consiste en la capacidad de hacer y mantener promesas.³⁴

Sin la posibilidad del perdón, de ser perdonado, y relevado de las consecuencias de lo que se ha hecho, el hombre estaría de algún modo bloqueado, estancado: “nuestra capacidad de actuar estaría limitada a un solo gesto del cual no podríamos más, permaneceríamos víctimas de sus consecuencias para siempre”.³⁵ El perdón es lo opuesto a la venganza, una reacción natural, automática, hacia una ofensa sufrida. Al contrario de la venganza, que puede ser de algún modo prevista o calculada, “el acto de perdonar no puede ser nunca previsto, es la única reacción que actúa de manera inesperada y que lleva en sí, al ser una reacción, algo del carácter original de la acción. Perdonar, en otras palabras, es la única reacción que no se limita a re-actuar, sino que actúa de manera novedosa e inesperada”.³⁶

El segundo remedio contra la fragilidad del actuar humano está constituido por la capacidad de realizar promesas. La promesa, sostiene Arendt, es una suerte de memoria de la voluntad. Si no se está atado al cumplimiento de la promesa, no seríamos capaces ni siquiera de mantener nuestra identidad, seríamos guiados sin dirección por las tinieblas de nuestra interioridad. Bien visto, aún en este caso, el actuar —en forma de prometer— refiere a la dimensión intersubjetiva.

Ya el perdón, ya la promesa, dependen de la pluralidad, de la presencia y del actuar de los otros: nadie, en efecto, puede perdonarse a sí mismo y nadie puede prometer en soledad. Las soluciones a las aporías del actuar sacan a la luz que para Arendt el ser humano es constitutivamente

relacional, pero en un modo en que valora la singularidad y la unicidad. Concluyendo, entonces, lo señalado por Arendt abre un camino privilegiado para comprender la acción social fuera de los paradigmas sociológicos dominantes en la modernidad: el hombre “hipersocializado” es el hombre “hiposocializado”.³⁷ Es ciertamente este, empero, un camino inaccesible y rico en dificultad, aunque es un camino que hoy más que nunca debemos recorrer si queremos escapar del laberinto de la post-modernidad.³⁸

¹ ARENDT, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958; trad. italiana: *Vita activa*, trad. FINZI, S., Bompiani, Milano, 1988.

² *Ibid.*, 127.

³ *Ibid.* Una lectura muy interesante de la dinámica social moderna a la luz de la cuestión de la relación y de la pluralidad se ofrece en DONATI, P., *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

⁴ La existencia de una esfera pública depende, ciertamente, de dos cosas: la natalidad, a través de la cual la presentación y el discurso se vuelven posibles, y la pluralidad, que es el lugar del obrar discursivo.

⁵ ARENDT, *The human condition*, 128.

⁶ MORANDI, E., “«Vita activa»: l'azione come antropofania in Hannah Arendt”, en: BELARDINELLI, S., (ed.), *Teorie sociologiche dell'azione*, FrancoAngeli, Milano, 1999.

⁷ Es interesante notar que “según Arendt, este espacio público donde lo común encuentra *lugar* y *sentido* es dejado de lado por la modernidad, aun siendo, paradójicamente, su verdad más íntima” (DELRUELLE, E., *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Ousia, Bruxelles, 1993). Para Arendt, el espacio público, el mundo, es un “*en-entre* que une y separa a los hombres al mismo tiempo” (ARENDT, *The human condition*, 39. La esfera pública, en tanto mundo común, nos reúne e incluso, por decirlo así, nos previene de caer unos encima de otros. Donati, de modo similar, se refiere a la relación social como “*realidad inmaterial (espacio-temporal) de lo interhumano*, o sea, algo que está entre los sujetos agentes, y que –como tales– “constituye” el orientarse y hacer recíproco, para distinguirlo de lo que está *en* los actores singulares –individuales o colectivos– considerados como polos o términos de la relación. Esta «realidad entre», compuesta de elementos «objetivos» y «subjetivos», es la esfera en la cual se definen tanto la separación como la integración de los individuos respecto de la sociedad: dependerá de esta realidad (la relación social en la que el sujeto se encuentre) en qué forma, medida y cualidad el individuo pueda destacarse o involucrarse respecto de los otros sujetos más o menos próximos, respecto de las instituciones y respecto de la dinámica de la vida social en general” (DONATI, P., “La società come relazione: i fenomeni sociali e la loro conoscenza sociologica”, en: DONATI, P., (ed.), *Sociologia. Una introduzione allo studio della società*, Cedam, Padova, 2006, 8.).

⁸ Sobre el intento de superar en sociología un individualismo de tipo economicista, se remite a los análisis contenidos en: HIRSCHHORN, M. (ed.), *L'individuo social. Autres réalités, autre sociologie?*, Pal, Québec, 2007; y: BELARDINELLI, S., “La polarità antropologica individuo-comunità. Prospettiva sociologica”, en: S. BELARDINELLI et al. (ed.), *Sul buon governo*, Marcianum Press, Venezia, 2008, 15-38.

⁹ ARENDT, *The Human Condition*, 153-4.

¹⁰ DAL LAGO, A., “Il pensiero plurale di Hannah Arendt”, *Aut Aut*, nos. 239-240 (1990), 7. Sobre la sociología del sentido común, además de: TEREZI, P., *Per una sociologia del senso comune*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001; remitirse a los estudios de: SANTAMBROGIO, A., *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari, 2006; y de: JEDLOWSKI, P., *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Carocci, Roma, 2010.

¹¹ ARENDT, H., *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Piper, München, 1993; trad. italiana: *Che cos'è la politica?*, trad. LUDZ, U., Comunità, Milano, 1997, 155.

¹² ARENDT, *The Human Condition*, 133.

¹³ El prevalecer del segundo tipo de acción es una de las causas de lo que SIMMEL (“Concetto e tragedia della cultura”, en: SIMMEL, G., *Arte e civiltà*, Isedi, Milano, 1976, 83-109) ha llamado “tragedia de la cultura” y que representa uno de los resultados de un cierto modo de entender la modernidad.

¹⁴ ARENDT, *The Human Condition*, 130.

¹⁵ ARENDT, H., *The Life of the Mind*, Harcourt Brace, New York, 1978; trad. italiana, *La vita della mente*, trad. ZANETTI, G., il Mulino, Bologna, 1986, 101.

¹⁶ *Ibid.*, 102.

¹⁷ El tema de la estrategia en la representación del sí es analizado de un modo paradigmático por GOFFMAN, E. (*La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969). En referencia al renovado interés de la sociología contemporánea sobre la cuestión de la performance se remite, en cambio, a ALEXANDER, J.; GIESEN, B.; MAST, J. (eds.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

¹⁸ En el atávico debate entre “explicación” y “comprensión” de las ciencias sociales, sobre el cual no vamos a detenernos ahora, ARENDT (“Comprensione e politica”, en: ARENDT, H., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano, 1985, 89-111) privilegia sustancialmente un enfoque comprensivo porque lo considera más adecuado para tratar las cuestiones humanas y sociales.

¹⁹ ARENDT, *The Human Condition*, 132.

²⁰ *Ibid.*, 9-10.

²¹ *Ibid.*, 132.

²² *Ibid.*, 128.

²³ ARENDT nota incluso que “de la mayor parte de nuestros actos se ocupan los hábitos, del mismo modo en que de la mayor parte de nuestros juicios... los prejuicios” (*The Life of the Mind*, 347).

²⁴ Cf. ARENDT, *Was ist Politik?*, 24 y ss.

²⁵ Para un análisis sociológico del tema del evento en la obra de Arendt, se recomiendan las consideraciones llevadas a cabo por VAZQUEZ, R., “Thinking the Event with Hannah Arendt”, *European Journal of Social Theory*, vol. I (2006), 43-57.

²⁶ ARENDT, *The Human Condition*, 182.

²⁷ *Ibid.*, 129.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 128-129.

³⁰ Esta convicción de ARENDT es la base de la crítica que HAYEK, F.A. VON (*La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano, 1997, 93-102) ha hecho al constructivismo que empapa la mentalidad moderna y las ciencias sociales. Según Hayek, la acción consciente de una multiplicidad de personas da lugar a resultados imprevistos. Imprevisibilidad de la acción, heterogénesis de los fines, crítica del racionalismo cartesiano y del historicismo, son

algunas de las fortalezas de la posición de Hayek que encuentran eco, si bien en el interior de un horizonte histórico de referencia diferente, en la obra de Arendt.

³¹ Para hacer una crítica al constructivismo social, ver HAYEK, F.A. VON (*L'abuso della ragione*, Seam, Roma, 1997). El autor muestra cómo ya en el siglo XVII francés se desarrollara la pretensión cientificista de extender los métodos de las ciencias naturales a las ciencias sociales y de encontrar las leyes del desarrollo histórico. Los ingenieros sociales, haciendo un verdadero *abuso de la razón*, intentan imprimirle una dirección consciente a la historia y controlar *en su totalidad* el desarrollo de la sociedad. Este intento que Hayek llama “racionalismo constructivista” lleva, no obstante, a la destrucción de la libertad. Luhmann explica la postura constructivista de un modo emblemático: “Una teoría de la sociedad moderna [...] no consideraría sus limitaciones como dadas por la «naturaleza» o la «esencia» de su objeto, más bien debería construirlas ella misma. Ese sería su método [...] Si esto... tendríamos una sociedad que se describe a sí misma con ayuda de la sociología. ¿Y qué sería el derecho? Propiamente, nada” (LUHMANN, N., “Come stanno le cose? Cosa ci sta dietro? Le due sociologie e la teoria della società”, *Teoria sociologica*, vol. II (1993), 127. Más sobre estos temas en: HABERMAS, J.; LUHMANN, N., *Teoria della società o tecnologia sociale?*, Etas Kompass, Milano, 1978.

³² ARENDT, H., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991, 223.

³³ Esta imposibilidad se acentúa en la sociedad global contemporánea. Para una lectura sociológica de esta dinámica, ver: LUHMANN, N., *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano, 1996; y: BECK, U., *Conditio Humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

³⁴ Es curioso que Arendt, cuando reflexiona sobre el perdón, no traiga a colación explícitamente el tema del don, que ha cumplido un papel importante en el curso del siglo XIX. Muchos estudiosos que buscan superar un modelo de actor social positivista y utilitarista han terminado partiendo de Mauss para devolver la centralidad a la temática del don. Ver por ejemplo el significativo estudio sistemático que hace CAILLÉ, A., *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, La Découverte, Paris, 2009.

³⁵ ARENDT, *The Human Condition*, 177.

³⁶ Ibid.

³⁷ ARCHER, M., *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; trad. italiana: *Essere umani. Il problema dell'agire*, trad. ZANNA, P., Marietti, Genova-Milano, 2007.

³⁸ Otra bibliografía utilizada para este trabajo fue: ANTONINI, E., “«Initium ut esset creatus est homo: l'attenzione per la persona nell'opera di Hannah Arendt””, en: GRUPPO SPE (ed.), *Verso una sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano, 2004; ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co, New York, 1951; GOFFMAN, E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969; PANEbianco, A., *L'automa e lo spirito. Azioni individuali, istituzioni, imprese collettive*, il Mulino, Bologna, 2009; SCHUDSON, M., “Come funziona la cultura: prospettiva dello studio dei media”, en: SANTORO, M.; SASSATELLI, R. (eds.), *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna, 2009, 115-142; TERENCE, P., “La persona tra senso comune e riflessività”, en: ALLODI, L.; GATTAMORTA, L. (eds.), *Persona in sociologia*, Meltemi, Roma, 2008, 188-208; WALSH, P., “Hannah Arendt. Sociology and Political Modernity”, *Journal of Classical Sociology*, vol. III (2008), 344-366.