



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

# Ante el destino de Babel

---

La caducidad del orden político en el  
pensamiento de Hannah Arendt y Charles Taylor

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Humanidades (Filosofía)  
presenta:

**Juan Francisco Yedra Aviña**

Bajo la asesoría de:

Asesor: Dr. Gustavo Leyva Martínez

*Gustavo Leyva M.*

12/31/2012



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

# Ante el destino de Babel

---

La caducidad del orden político en el  
pensamiento de Hannah Arendt y Charles Taylor

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Humanidades (Filosofía)  
presenta:

**Juan Francisco Yedra Aviña**

Bajo la asesoría de:  
Asesor: Dr. Gustavo Leyva Martínez

A handwritten signature in black ink, which reads 'GUSTAVO LEYVA M.'. The signature is written in a cursive style and is underlined with a single horizontal stroke.

12/31/2012

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco el apoyo de mi padre en los momentos más importantes de mi formación escolar. Con especial atención, agradezco a mi asesor, el Dr. Gustavo Leyva Martínez, por su atenta guía y confianza en la realización de esta tesis. Al Dr. Jesús Rodríguez, coordinador general del posgrado en humanidades de la UAM, y con especial atención a la Dra. María Pía Lara, quien al final de la elaboración de esta tesis estuvo siempre dispuesta a discutir los temas aquí presentados. Al Dr. Hartmut Rosa, por su guía y orientación, por recibirme tan cordialmente en su universidad, la *Friedrich Schiller-Universität Jena*, así como por presentarme con Charles Taylor a quien también agradezco el tiempo que dedico a discutir algunos de los temas centrales de mi tesis. Agradezco, también, al **CONACyT**, por haber hecho posible mi visita a dicha universidad en el marco del programa de Becas Mixtas durante el verano de 2012. Del mismo modo agradezco al **ICyT-DF** por la beca que, en convenio con la **UAM**, me fue otorgada para la conclusión de esta tesis de Maestría. A la *Universidad Autónoma Metropolitana*, en cuyas aulas he conocido el sentido de la institución universitaria. Por último, pero no por ello menos importante, a Elisa, por su paciencia en la lectura de cada uno de los pasajes que componen la tesis, por sus sugerencias y por sus críticas; sin ella ciertamente esta tesis no se hubiera logrado.

# CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN .....	6
CAPÍTULO 1: EL NACIMIENTO DEL YO .....	13
I.    ENTRE GRANDEZA Y MISERIA.....	13
I.I LA MODERNIDAD EN HANNAH ARENDT.....	13
A)    DEL MUNDO AL YO.....	15
B)    DE LA TIERRA AL UNIVERSO.....	18
I.II LA MODERNIDAD EN CHARLES TAYOR .....	25
A) EL SUJETO DESPRENDIDO.....	26
B) LA PROFUNDIDAD INTERIOR .....	33
C) LA INDIVIDUACIÓN EXPRESIVA .....	36
II.   ENTRE NO-MÁS Y AÚN-NO.....	42
II.I EL 'YO' EN HANNAH ARENDT .....	42
A)    LA IDENTIDAD PERSONAL .....	43
B)    LA IDENTIDAD OBJETIVA .....	51
II.II EL 'YO' EN CHARLES TAYOR .....	57
A)    IDENTIDAD E INTERPRETACIÓN .....	58
B)    LA NATURALEZA DIALÓGICA DEL YO.....	62
CAPÍTULO 2: LAS CONDICIONES DE LA EXISTENCIA .....	67
I.    LA CONDICIÓN HUMANA.....	67
I.I LA VIDA Y EL MUNDO EN HANNAH ARENDT .....	67
A)    VIVIR EN LA TIERRA Y HABITAR EN EL MUNDO .....	68
B)    EL MUNDO EN COMÚN.....	72
I.II LA VIDA Y EL MUNDO EN CHARLES TAYOR.....	77
A)    EL TRASFONDO (BACKGROUND).....	78
B)    LA ARTICULACIÓN DEL TRASFONDO .....	79
II.   LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA ORDINARIA.....	82
II.I LA VIDA ORDINARIA EN HANNAH ARENDT .....	82
A)    LA EMANCIPACIÓN DE LA LABOR.....	82
B)    LA ALIENACIÓN DEL MUNDO .....	87

II.II La Vida Ordinaria en Charles Taylor.....	90
A) LA TRANSICIÓN DE LA “VIDA BUENA” A LA “VIDA MISMA” .....	90
B) LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL MUNDO.....	93
CAPÍTULO 3: <i>INTER HOMINES ESSE</i> .....	96
I. LO PRIVADO Y LO PÚBLICO .....	96
I.I LA VIDA EN COMÚN EN HANNAH ARENDT.....	96
A) LA INTIMIDAD Y EL APARECER .....	97
B) LO PÚBLICO .....	100
I.II LA VIDA EN COMÚN EN CHARLES TAYLOR .....	106
A) LA ESFERA PÚBLICA.....	107
B) AL INTERIOR DE UN ESPACIO COMÚN METATÓPICO.....	110
II. EL ESPACIO COMPARTIDO.....	113
II.I LA PLURALIDAD Y SU ESPACIO EN HANNAH ARENDT .....	113
A) LA PLURALIDAD .....	113
B) EL ESPACIO INTERMEDIO.....	116
II.II La Pluralidad y su espacio en Charles Taylor.....	119
A) LA DIVERSIDAD.....	120
B) EL ESPACIO INTERMEDIO.....	121
CAPÍTULO 4: <i>LA FUNDACIÓN POLÍTICA</i> .....	126
I. EL <i>NOVUS ORDO SAECLORUM</i> .....	126
I.I LA REVOLUCIÓN Y LA VIOLENCIA EN HANNAH ARENDT .....	126
A) LA REVOLUCIÓN: ENTRE SOCIALIZACIÓN Y POLITIZACIÓN .....	127
B) LA POLITIZACIÓN OLVIDADA.....	132
I.II LA FUNDACIÓN EN CHARLES TAYLOR.....	136
A) LA REVOLUCIÓN .....	136
B) LA FUNDACIÓN .....	138
II. LA POLÍTICA.....	141
II.I LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT .....	141
A) LA POLÍTICA Y LA VITA ACTIVA .....	141
B) PROMESAS Y PERDÓN.....	145
II.II LA POLÍTICA EN CHARLES TAYLOR .....	149
A) EL MOMENTO ONTOLÓGICO .....	150

b) EL MOMENTO DEFENSIVO .....	153
c) EL MOMENTO MEDIADOR .....	155
CONCLUSIONES: <i>EL CARÁCTER INTERMINABLE DE LA POLÍTICA</i> .....	162
I. NARRAR LA POLÍTICA.....	162
I.I LA NARRACIÓN EN HANNAH ARENDT .....	162
a) NARRACIÓN Y POLÍTICA.....	162
b) HANNAH ARENDT COMO “STORYTELLER” .....	164
I.II LA NARRACIÓN EN CHARLES TAYLOR.....	167
a) NARRACIÓN E IDENTIDAD.....	167
b) CHARLES TAYLOR COMO “STORYTELLER” .....	169
II. NARRAR EL SENTIDO: EL CARÁCTER INTERMINABLE DE LA POLÍTICA .....	171
II.I EL SENTIDO Y LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT .....	171
a) EL SENTIDO .....	171
b) LA REDEFINICIÓN DE LA POLÍTICA.....	174
II.II EL SENTIDO Y LA POLÍTICA EN CHARLES TAYLOR .....	177
a) EL SENTIDO .....	177
b) LA REDEFINICIÓN DE LA POLÍTICA .....	179
BIBLIOGRAFÍA .....	182

## INTRODUCCIÓN

*La política aparece ahí donde el sentido de las relaciones humanas se encuentra oculto.* Parafraseando al jurista y filósofo alemán Hermann Heller, podemos englobar una tradición del pensamiento político que hace de la política la acción colectiva por medio de la cual se instaura un sentido para el mundo de lo humano. En esta línea concibo tanto el pensamiento de Hannah Arendt, como aquel del filósofo canadiense Charles Taylor. Esta tesis pretende ser, en primera instancia, una articulación de las nociones centrales del pensamiento de ambos autores que permita inscribirlos en la concepción de la política que le da a ésta un lugar primordial al interior del conjunto de las actividades humanas. Tal vez el mejor modo de presentar la presente investigación no sea con una caracterización general de la línea de pensamiento en la que se inscriben los autores tratados en ella, pero en la medida en que dicha caracterización es, a la vez, una respuesta al problema central al que pretendo dar respuesta, ésta me parece conveniente como punto de partida. Me permito explicar esto de modo más detallado.

Uno de los principales problemas al interior del pensamiento de Hannah Arendt y Charles Taylor, desde las lecturas tradicionales que de éstos autores se hacen, es el de una marcada distancia entre, por un lado, la crítica de la modernidad y la concepción del “Yo [*Self*]”, y, por el otro, aquellas cuestiones que tienen un carácter netamente político para Arendt y Taylor. La crítica de la modernidad y la concepción del Yo que presentan dichos autores son cuestiones raramente criticadas desde la perspectiva contemporánea, no así su concepción de las cuestiones propiamente políticas. En el caso de la pensadora alemana, su concepto de política enfrenta diversas críticas, desde aquellas que lo conciben como sumamente idealista y carente de una aplicación a los problemas más apremiantes de las sociedades políticas contemporáneas, hasta aquellas que afirman un carácter elitista al interior de dicho concepto. Por su parte, el filósofo canadiense enfrenta críticas que se centran en su pensamiento político y que lo oponen a la concepción dominante de las tareas y límites del Estado contemporáneo; su propuesta multiculturalista sobre el tratamiento de las diferencias culturales en el ámbito político no ha cesado de ser atacada desde el momento en que ésta fuera hecha explícita en *The Politics of Recognition* (1992). Dicho de modo muy simple: la concepción política defendida por Arendt es criticada por no poder ofrecer un contenido concreto para la acción propiamente política, mientras que la concepción política de Taylor es criticada por permitir un tratamiento político para cuestiones tradicionalmente excluidas de dicho ámbito, tales como las cuestiones morales o culturales. En este sentido el pensamiento de estos autores se posiciona desde las críticas en polos opuestos, por un lado

una concepción “cerrada” de la política (Arendt) y, por el otro, una concepción demasiado “abierta” de la misma (Taylor).

Ante estas lecturas, el pensamiento político de nuestros autores no sólo se concibe como opuesto, sino como impotente ante los problemas contemporáneos de las sociedades políticas. Pero ante este diagnóstico es significativo el hecho de que lo que podríamos llamar la “antropología filosófica”—el diagnóstico y crítica de la modernidad y del Yo—de ambos pensadores no sea criticada. Pareciera, pues, como si ésta se encontrara desligada del pensamiento político de Arendt y Taylor y, en consecuencia, ésta fuera una cuestión que no debiera ser abordada en vistas a un adecuado tratamiento de sus propuestas en el ámbito filosófico-político. No obstante, como puede ya presentirse, mi interpretación apunta justamente a lo opuesto: una adecuada comprensión del pensamiento político de Hannah Arendt y Charles Taylor requiere que se tomen en conjunto su antropología filosófica y su propuesta filosófico-política. En tal comprensión, como pretendo mostrar a lo largo de los capítulos que componen la presente investigación, se encuentra la respuesta al tipo de críticas que hemos mencionado para cada uno de los dos pensadores a los que me he estado refiriendo.

El título de la presente tesis, no obstante, podría parecer un tanto distante ante esta pretensión. *Ante el Destino de Babel*; con este título puede no alcanzarse a abarcar la cuestión de la unidad y continuidad del pensamiento de Arendt, por un lado, y de Taylor, por el otro. Éste hace referencia, antes bien, a aquello con lo que iniciaba esta introducción, es decir, a un modo de entender la política en términos de la actividad por la cual se llega a establecer, definir o fundar un sentido para la existencia de las personas que conforman las comunidades políticas. El relato bíblico del que el mencionado título hace uso supone un evento por el cual una comunidad (política), la ciudad de Babel, pierde su unidad mediante la pérdida de un lenguaje común que posibilitaba un proyecto colectivo, la construcción de la famosa Torre de Babel por medio de la cual la comunidad humana pretendía acercarse a Dios en una suerte de empresa que pudiera mostrar la grandeza del ser humano frente a éste. En este sentido, la pluralidad y diversidad introducida entre los hombres por la intervención divina, se presenta como una suerte de condena que hace imposible un acuerdo entre las personas. Mi intención al proponer un título en clave del relato bíblico para la presente investigación es la de llamar la atención sobre la relación entre la condición humana expresada mediante las nociones de pluralidad y diversidad con el carácter colectivo de la acción política. Tanto en el pensamiento de Hannah Arendt, como en el de Charles Taylor, la pluralidad y la diversidad resultan elementos centrales en lo que me he permitido llamar la “formación de la identidad”, es decir, en la antropología filosófica que dichos pensadores proponen. Del

mismo modo, éstos resultan ser elementos fundamentales para su comprensión de la política y, en este sentido, el título de la presente investigación me parece, si lo expuesto en esta tesis resulta convincente, acertado para un tratamiento conjunto del pensamiento de Arendt y Taylor. En efecto, la estructura de esta investigación trata de acentuar lo que en el título se pretende englobar. La tesis se compone de dos partes, la primera dedicada a una articulación de las nociones centrales que componen la concepción de la formación de la identidad, la segunda, trata de presentar una visión del pensamiento político de Arendt y Taylor que se fundamente en dicha formación de la identidad. Al interior de cada uno de estas partes se tratan de modo alterno las posturas de ambos autores, tratando de señalar los puntos de encuentro y las diferencias entre ellos. Con esta estructura, de la cual diré algo más en breve, pretendo partir de lo que el título de la investigación engloba y llegar a la conclusión general que he tratado de expresar en el subtítulo de ésta: *la caducidad del orden político en el pensamiento de Hannah Arendt y Charles Taylor*. En efecto, a lo que pretendo llegar con la presente investigación es a una interpretación conjunta de las obras de Arendt y Taylor que posibilite comprender su concepción de la política en términos de una actividad interminable, en otras palabras, una comprensión de la política como una actividad que requiere realizarse, no de una vez y para siempre, sino constantemente conforme el imaginario social cambie en sus puntos centrales, esto es, en su concepción de lo humano, de la cultura, de la política y de las relaciones entre las personas.

En el primer capítulo, presento una reconstrucción de aquello que es, para emplear una expresión de Hannah Arendt, *el nacimiento del yo*. En un primer apartado, comienzo por reconstruir la crítica de la modernidad de Arendt, en la cual se presentan 3 eventos fundamentales: el descubrimiento de América, la Reforma protestante, y la invención del telescopio. Con cada uno de estos eventos, Arendt pretende dar cuenta de cambios significativos en la concepción que la propia modernidad tiene de sus elementos. El primero de ellos, el descubrimiento de América inicia para Arendt una suerte de *encogimiento del globo*, es decir, un proceso por el cual la tierra se conoce en su totalidad y por el cual las personas que la habitan pierden un contacto con ésta en términos de un lugar propio, un lugar que ellas pueden llamar suyo y que las haga sentir como en casa. Por su parte, la Reforma protestante inicia un proceso de “socialización”, es decir, un proceso en el cual el espacio privado pierde su sentido privativo y se vuelve una cuestión de interés público. En efecto, estos eventos ejemplifican lo que para Arendt es una característica propia de la era moderna, es decir, *el vuelo del mundo al yo*. Pero éste no es el único “vuelo” propio de la modernidad para Arendt; *el vuelo de la tierra al universo* es ejemplificado por Arendt con la invención del telescopio y el consecuente desarrollo de la ciencia moderna, aquella que Arendt llama ciencia universal. Lo que pretendo mostrar con la exposición de esta interpretación de la

modernidad es el cambio en la perspectiva con la cual la modernidad aborda la cuestión de la identidad. Esto me sirve de igual modo en el caso de Taylor. Para el filósofo canadiense, son igualmente 3 elementos o ideales característicos de la modernidad los que han determinado el modo en que ésta aborda la cuestión del yo, de la identidad, aquello que él llama *imaginarios sociales modernos*, y que son: el sujeto desprendido, la profundidad interior y la individuación expresiva. Taylor, a diferencia de Arendt, centra su análisis de la modernidad en una de las corrientes artísticas y de pensamiento surgidas en la modernidad y que para él representa aquella que mayormente ha influido y perdurado en el pensamiento contemporáneo, me refiero al Romanticismo. Habiendo visto, pues, la cuestión de la modernidad en el pensamiento de Arendt y Taylor, una segunda sección del primer capítulo aborda directamente la cuestión de la identidad, la cuestión del Yo y cómo es que, a partir de la modernidad, éste ha ido formándose hasta ser aquella que en el mundo contemporáneo prevalece. En el caso de Arendt, la cuestión del Yo es abordada desde una distinción conceptual planteada por el filósofo alemán Michael Bösch. Para éste, la concepción arendtiana de la identidad hace de ésta una cuestión doble: por un lado podemos hablar de la identidad personal, que a su vez puede verse en su aspecto “inicial” y en su aspecto “comunicativo”, por otro lado, podemos hablar de una suerte de identidad “objetiva”. En efecto, mi interés al traer a colación dicha distinción conceptual es resaltar varias características de la noción arendtiana de la identidad que se mantendrán en su pensamiento político. En primer lugar, la identidad personal muestra el modo en que la natalidad es parte fundamental de lo que nos determina como seres humanos, es decir, como seres con la facultad de iniciar algo enteramente nuevo, a la vez que la pluralidad, entendida como aquello que posibilita un diálogo significativo entre las personas, muestra la necesidad de pertenencia a una comunidad lingüística. Por su parte, la identidad objetiva muestra el hecho de que las personas son constructoras de mundo, es decir, que construyen un mundo permanente mediante la fabricación, un mundo que les permite apropiarse de su espacio como espacio de aparición para los entes y para las personas mismas. En este sentido, la identidad tal como es expuesta por Arendt nos lleva a considerar el papel de las personas en la construcción y re-construcción del mundo que habitan, con lo cual sale a la luz el hecho de que las relaciones entre las personas y el mundo, y entre persona y persona, son las que determinan el lugar que cada una de ellas ocupa en la totalidad de las relaciones objetivas y subjetivas. Por su parte, Charles Taylor presenta una concepción distinta de la identidad, pero en la medida en que echamos mano de una distinción conceptual formulada por Hartmut Rosa, aquella entre la perspectiva interna y la perspectiva externa, se puede apuntar a un hecho que une a la concepción de la identidad de Taylor con la de Arendt, esto es, el hecho de que las personas, en lo relativo a su identidad, se encuentran siempre en un proceso de llegar a ser,

en un proceso de cambio que se ve reflejado en el ordenamiento de lo político al que llegan las comunidades. Cabe mencionar que, si bien las Revoluciones modernas—la Norteamericana y la Francesa—son tanto para Arendt como para Taylor eventos fundamentales en el desarrollo de la modernidad, éstos no son abordados en esta primera parte. Ellos son tratados en el capítulo 4 correspondiente a la segunda parte y esto se explica justamente por la importancia crucial que ambos pensadores le dan a estos eventos y a su fuerte vínculo con el pensamiento político de ellos. Es por esto que, aunque sean eventos fundamentales de la modernidad, éstos no son abordados al momento de presentar la concepción de la modernidad que Arendt y Taylor tienen.

Un segundo capítulo al interior de esta primera parte, aborda lo que podríamos llamar la cuestión propositiva de la concepción del Yo de Arendt y de Taylor. En un primer momento, abordo la distinción que Arendt plantea entre la labor y la fabricación. En este sentido la distinción fundamental para Arendt recae en la cuestión de la durabilidad. En efecto, la estructura interna de la labor, como me he permitido llamarla, consiste en que el “producto” de esta actividad es siempre un objeto de consumo, y en que ésta sea siempre una actividad individual que tiene por única finalidad el consumo básico para la subsistencia del individuo. Frente a esto, la fabricación muestra un carácter permanente en la medida en que sus productos no tienen la finalidad de ser consumidos, sino la de crear un mundo estable y permanente de objetos en el que los individuos puedan encontrarse y a la vez distinguirse. En efecto, la fabricación para Arendt es una suerte de reificación que no sólo nos remite a una totalidad de útiles y herramientas, sino a las prácticas e instituciones que surgen de las relaciones que dichos útiles y herramientas crean y transforman. Por su parte, Taylor se enfoca en aquello que él llama poderes poieticos, es decir, la producción de un orden o espacio en el que las personas puedan orientarse mediante una suerte de articulación de un trasfondo. Esto, para Taylor, se refiere a la producción de una determinada comprensión de nuestro lugar en la cadena de relaciones que trazamos entre los objetos del mundo y nosotros, entre las personas y nosotros mismos, es decir, se trata de la producción de prácticas e instituciones en las que se cristalice, por así decirlo, la comprensión que tenemos de nuestra propia identidad. Sin embargo, tanto en el caso de Arendt como en el de Taylor, esta relación entre la formación de la identidad y la comprensión de las prácticas colectivas e instituciones no se ha visto reflejada en el modo en que la sociedad moderna se ha organizado y concebido a sí misma. Para mostrar esto, un primer punto que abordo es aquello que Arendt llama el ascenso de lo social, esto es, el traslado de la estructura interna de la labor al ámbito de la fabricación y al ámbito público; es decir, trato la cuestión de aquello que Arendt llama *socialización*. Del mismo modo, para cerrar este capítulo y la primera sección de la investigación, abordo lo que Taylor denomina la afirmación de la vida ordinaria

y, a la vez, la interpreto en términos de aquello que con Arendt quedara definido como el ascenso de lo social.

Con esta primera sección intento presentar una visión articulada de las perspectivas de ambos autores con respecto a la identidad y al modo en que la modernidad ha llevado a una mala concepción de ésta, a la vez que intento preparar el terreno para presentar los elementos centrales del pensamiento político de ambos autores. A dicha presentación, pues, se dedica la segunda parte de la investigación que comienza en el capítulo tercero titulado *inter homines esse*.

En este tercer capítulo comienzo por exponer la distinción arendtiana entre lo privado y lo público. Para la pensadora alemana, lo privado se refiere al carácter privativo de la labor y la fabricación con respecto a una segunda vida más elevada que es, para ella, la vida política. Con esta distinción pretendo mostrar el hecho de que para Arendt el espacio público es un espacio de aparición en el que los individuos se muestran distintos frente sus iguales, a la vez que el ámbito privado, que se ha vuelto público en la modernidad mediante la socialización, es decir, mediante el traslado de la estructura interna de la labor al ámbito de los asuntos públicos, da paso al surgimiento de la esfera de la intimidad, esto es, una esfera que no es privada en la medida en que no se posiciona frente a lo político, sino frente a lo social. Con esto me permito introducir un término ausente en el pensamiento de Arendt, esto es, el de la “politización”, que es entendida no sólo distinta de la socialización, sino como enteramente opuesta. Este es uno de los puntos centrales de mi interpretación de Arendt, el hecho de que en su pensamiento se halle presente la posibilidad de un tratamiento político de los asuntos caracterizados por Arendt como no-políticos, tales como los problemas sociales o económicos. Estoy consciente de que esta interpretación puede resultar chocante a un lector atento de Arendt, pero a la vez creo poder mostrar que no sólo no es una interpretación contraria al pensamiento de Arendt, sino que se encuentra ya presente en éste. Esto, de igual modo, se encuentra presente en el pensamiento de Taylor. Después de haber tratado acerca de la distinción entre lo público y lo privado en Arendt, continúo el capítulo con una exposición de la distinción entre la esfera pública y la gubernamental en el pensamiento de Taylor. Para el filósofo canadiense, la esfera pública adquiere en la modernidad un carácter normativo con respecto al orden político y, en este sentido, es caracterizado por él como un espacio común metatópico. Con esta caracterización propia de Taylor, pretendo resaltar el hecho de que para ambos autores lo público hace referencia a un espacio en el que se despliega y forma la identidad, a la vez que con ello se transforman las acciones políticas y su reificación en prácticas e instituciones. Pero para que esta conclusión pueda ser alcanzada, me ha parecido conveniente completar este capítulo con una

exposición de aquello que Arendt llama el “espacio intermedio” y que, en el pensamiento de Taylor puede encontrarse bajo distintos nombres: la identidad del nosotros, el estar-en-el-mundo (retomada por Taylor de Martin Heidegger), el carácter dialógico del espacio público, etc. En efecto, también considero como un punto esencial de éste concepto, ligado íntimamente a aquel de lo público, las cuestiones de la pluralidad (Arendt) y la diversidad (Taylor).

Por último, un cuarto capítulo pretende vincular aquello dicho en el capítulo 1 sobre la identidad, aquello que en el capítulo 2 se ha dicho sobre la socialización, lo que en el capítulo 3 se ha dicho sobre el espacio público en tanto espacio de aparición y espacio compartido, mediante el tratamiento que Arendt y Taylor hacen de las dos revoluciones de la era moderna. Con ello, es posible, a mi parecer, presentar los elementos centrales del pensamiento político de ambos autores, que me llevan a considerar que para ellos la política es una actividad interminable en las comunidades humanas y que no existe un sentido pre-establecido para aquello que entendemos por política, por sociedad o por cultura.

A esto apuntan las conclusiones en las cuales abordo diversos temas centrales que han estado presentes en cada uno de los cuatro capítulos que conforman la presente investigación, esto es, la cuestión de la narración y de cómo Arendt y Taylor pueden ser considerados como narradores desde su propia concepción de la narración, la cuestión del sentido, la de la redefinición de la política y, por último, la del carácter interminable de la política.

Espero haber podido mostrar en términos claros mi interpretación de Arendt y Taylor: el que una lectura conjunta de estos muestra el hecho de que su diagnóstico y crítica de la modernidad y de la identidad debe ser leído como el fundamento de su propuesta filosófico-política, y que, ante esto, la estructura de la formación de la identidad incide en el modo en que se forman y transforman las comunidades políticas, sus prácticas y sus instituciones, es decir, que la política es, en efecto, una actividad interminable. Con esto, espero también que la pertinencia de tratar a estos autores de forma conjunta resulte algo que no requiera de una justificación más allá de la que constantemente se ofrece en la propia comparación entre ellos en cada uno de los capítulos de esta investigación.

# CAPÍTULO 1: EL NACIMIENTO DEL YO

## I. ENTRE GRANDEZA Y MISERIA

### I.I LA MODERNIDAD EN HANNAH ARENDT

Una de las principales características del pensamiento filosófico sobre la modernidad corresponde al hecho de que ésta sea vista como un proyecto que en sus inicios pretendía romper con las categorías y modos de pensar propios de la tradición que ahora hemos dado en llamar “pre-moderna”. A la vez, dicho proyecto es considerado, desde perspectivas muy diversas, como un *proyecto fallido*. Esta es, como pretendo mostrar en el presente apartado, la postura que asume Hannah Arendt. Para ella, la modernidad es un proceso acompañado por lo que esta autora denomina “alienación del mundo”; y el análisis histórico de la modernidad tiene, desde esta perspectiva, por propósito: ‘to trace back modern world alienation, its twofold flight from the earth into the universe and from the world into the self, to its origins, in order to arrive at an understanding of the nature of society as it had developed and presented itself at the very moment when it was overcome by the advent of a new and yet unknown age.’ (Arendt, 1998 p. 6)

No únicamente la alienación característica de la modernidad es doble. Bajo esta perspectiva el propósito del propio análisis histórico sobre la modernidad tendría una doble intención: (1) exponer el desarrollo histórico de la modernidad en términos de un proceso de alienación y, a partir de eso, (2) llegar a una comprensión de las características del mundo contemporáneo, así como sus posibilidades de desarrollo. Dicho análisis es importante para una exposición del pensamiento de la alumna de Heidegger con respecto a su crítica de la modernidad. Al igual que su maestro, Arendt vio que el hilo de la tradición se encontraba roto, y que era tarea del pensamiento contemporáneo rastrear hasta sus orígenes la propia tradición para poder entender y dar respuesta a los problemas del mundo contemporáneo.<sup>1</sup> Sin embargo, a diferencia del autor de *Sein und Zeit* (1927), Arendt acentúa mayormente la importancia de los *eventos* históricos que en su opinión definieron el curso de la tradición y el devenir de la modernidad, ya que, para ella, ‘not ideas but events change the world’ (Arendt, 1998 p. 273). De tal suerte, Arendt afirma que:

---

<sup>1</sup> Cfr. (Moran, 2000 pág. 270 ss)

Three great events stand at the threshold of the modern age and determine its character: the discovery of America and the ensuing exploration of the whole earth; the Reformation, which by expropriating ecclesiastical and monastic possessions started the twofold process of individual expropriation and the accumulation of social wealth; the invention of the telescope and the development of a new science that considers the nature of earth from the viewpoint of the universe. (Arendt, 1998 p. 248)

Es importante notar que estos eventos no pueden ser considerados como propiamente modernos. Ellos son, antes bien, los eventos que marcaron el rompimiento con la tradición y que, de este modo, determinaron las características de la modernidad: el ascenso de lo social, la primacía del yo, la afirmación de la vida ordinaria, el atomismo social, etc.<sup>2</sup>

Antes de pasar a analizar cada uno de estos eventos conviene aclarar una distinción que será fundamental para entender la propuesta de Arendt—tanto en lo referente a la modernidad como en lo relativo a su concepción de la condición humana y la política. Esta distinción es entre Tierra y Mundo, y se corresponde íntimamente con la distinción entre labor y fabricación<sup>3</sup> introducida por Arendt en *The Human Condition* (1958). Brevemente—para no adelantar temas que serán abordados posteriormente—podemos decir que “Tierra” es un término técnico que en la obra de Arendt hace referencia al espacio *sobre* el que se desarrolla la vida de los *individuos*; del mismo modo, “Mundo” se refiere al espacio *en* el que habitan las *personas*: ‘[Men] live on earth and inhabit the world.’ (Arendt, 1998 p. 7) Así, pues, la actividad humana que se lleva a cabo en el espacio que es la Tierra es la labor, mientras que la actividad que se realiza en el Mundo, y por la cual se crea el Mundo, es la fabricación. Esto implica que la relación con la Tierra siempre sea entre el individuo y ella, mientras que la relación con el Mundo es siempre entre personas y éste: el Mundo es un espacio en común para las personas; la Tierra es el espacio en el que el individuo realiza sus actividades de sustento biológico, es el espacio

---

<sup>2</sup> Si bien ‘la afirmación de la vida ordinaria’ no es propiamente una expresión utilizada por Arendt, y sí una empleada por Charles Taylor, lo que para éste último abarca dicha expresión se encuentra claramente presente en el pensamiento de Arendt. Este tema será abordado en el capítulo 2 del presente trabajo. Del mismo modo, cabe mencionar que, si bien Taylor trata directamente y a profundidad la cuestión del ‘atomismo’, también Arendt trata de ello en varias de sus obras; por ejemplo en (Arendt, 1962 pág. 323).

<sup>3</sup> Si bien en la traducción estándar de *The Human Condition* al español se emplean los términos labor, trabajo y acción para lo que en el original aparece como *labor*, *work* y *action*, conviene hacer notar que traducir *work* por trabajo puede llevar a malentendidos con respecto a lo que Arendt pretende presentar bajo este concepto que, en su obra, tiene un uso técnico. La edición alemana del mismo texto, publicada bajo el título *Vita Activa*—título con el que la propia Arendt esperaba que apareciera en la edición original en inglés—, traduce estos términos por *Arbeit*, *Herstellen* y *Handlung*, respectivamente. Dichos términos capturan de mejor modo el uso técnico que Arendt da a los mismos. Atendiendo a esto, y para evitar confusiones, he optado por la siguiente traducción: labor [*labor*, *Arbeit*], fabricación [*work*, *Herstellen*], acción [*action*, *Handlung*].

propio de la necesidad.<sup>4</sup> Habiendo aclarado parcialmente<sup>5</sup> esta distinción, y mencionando que a partir de ahora seguiremos el uso técnico que da Arendt a los conceptos de Tierra y Mundo, podemos retomar la cuestión que aquí nos corresponde analizar, esto es, las características e implicaciones de cada uno de los tres eventos que marcaron el advenimiento de la modernidad.

### **a) DEL MUNDO AL YO**

El descubrimiento de América significa para Arendt el inicio de un cambio radical en la relación entre el hombre y el mundo. Dicho evento es el inicio del proceso de descubrimiento del mundo en su totalidad, es decir, la medición y el conocimiento del espacio en que habitan los hombres—espacio que condiciona a su vez la propia vida humana. Pareciera que este evento significaría—y esto precisamente significó para los hombres que hicieron posible el descubrimiento del nuevo mundo—una ampliación o expansión del mundo; sin embargo, el conocimiento de éste en su totalidad, es decir, reducido a los límites esféricos, significó que la inmensidad del mundo era ahora conocida: el mundo se redujo a sus propios límites. Esto es lo que Arendt llama el encogimiento del globo: ‘Precisely when the immensity of available space on earth was discovered, the famous shrinkage of the globe began, until eventually in our world (which, though the result of the modern age, is by no means identical with the modern age’s world) each man is as much an inhabitant of the earth as he is an inhabitant of his country.’ (Arendt, 1998 p. 250) De tal suerte, la relación del hombre con el mundo, es decir, con el espacio que lo rodea y condiciona pasa de ser una relación directa—o, mejor dicho, íntima—a ser una relación de distanciamiento: ‘any decrease of terrestrial distance can be won only at the price of putting a decisive distance between man and earth, of alienating man from his immediate earthly surroundings.’ (Arendt, 1998 p. 251) En la medida en que las distancias entre distintos puntos de la superficie terrestre no son más un abismo insondable, el hombre deja de concebir al mundo como el espacio que lo rodea y condiciona, es decir, como el espacio que tiene en común con otras personas, y pasa a concebirlo como el espacio en general: el mundo, como totalidad, no puede ser ya suyo ni condicionarlo. Es como si el

---

<sup>4</sup> Un análisis más detallado de esta distinción debería rastrear los orígenes de ella en el pensamiento de Arendt hasta su influencia heideggeriana. Heidegger emplea esta distinción en varias de sus obras, de modo más claro en *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Heidegger, 2003) de un modo tal que muestra grandes similitudes con el pensamiento arendtiano. Una comparación entre ambos pensamientos en torno a este interesante punto sería de suma importancia para capturar las múltiples implicaciones que tiene para el pensamiento de Arendt el seguir la distinción propuesta por Heidegger entre Tierra [*Erde*] y Mundo [*Welt*]. Desafortunadamente dicha comparación excede los límites del presente trabajo.

<sup>5</sup> Se abordará más detalladamente este punto en el siguiente capítulo.

mundo pasara de ser aquello que se abarca con la vista a ser algo inabarcable por los sentidos y sólo cognoscible de modo abstracto.<sup>6</sup>

El descubrimiento de América no es, pues, el inicio de una relación más íntima entre el hombre y el mundo, sino todo lo contrario, es el inicio del distanciamiento entre éstos: el hombre, al distanciarse de la tierra, encuentra refugio sólo en él mismo, y las consecuencias que esto tiene para la modernidad y el mundo contemporáneo no pueden ser sino negativas: ‘This ‘inner’ world alienation is a crucial factor in Arendt’s account of the collapse of public culture in the nineteenth century, and the subsequent rise of totalitarianism.’ (Swift, 2009 pág. 22)<sup>7</sup>

Esto es lo que explícitamente menciona Arendt sobre las consecuencias e implicaciones del descubrimiento de América; pero vayamos un poco más allá de lo dicho por ella para entender la importancia que dicho evento tiene para la crítica de la modernidad de Arendt.

Siendo el mundo un espacio en común entre las personas, el espacio que comparten y en el que habitan—como si se tratara del espacio en que se sienten “como en casa”—, al trazar sus límites, el mundo se muestra como un espacio ajeno a las personas; no es ya el espacio en el que se desarrolla la vida en comunidad, éste abarca a todas las comunidades, a todas las personas por distantes que se encuentren unas de otras. En otras palabras, el mundo deja de ser concebido como el espacio en que se unen y encuentran las personas y se entiende, a partir del desarrollo del proceso desencadenado por el descubrimiento de América, como el espacio que separa a las comunidades y a las personas. La alienación del mundo es, pues, la pérdida del espacio que las personas tienen en común y, su efecto, que los individuos se refugien en sí mismos para hallarse de nuevo “como en casa”. Esto es precisamente lo que intenta expresar Arendt al decir que uno de los tránsitos característicos de la modernidad es el que va de “el mundo al yo [*self*]”.<sup>8</sup>

El otro evento decisivo en el curso que tomaría la modernidad para Arendt, y que se inscribe en el desplazamiento del mundo al yo, es la Reforma y, al igual que el descubrimiento de América, se presenta como el inicio de un proceso de alienación. Pero este inicio tiene para Arendt una doble vertiente. Por un lado, la Reforma se presenta como el inicio de la expropiación de los bienes

---

<sup>6</sup> Bien podríamos entender en este sentido el impulso Romántico por unir al hombre con la Tierra (naturaleza) como una respuesta a la alienación del mundo que se inicia con el descubrimiento de la tierra como un espacio limitado. La imagen del hombre contemplando la tierra desde lo alto de las montañas, indiscutiblemente una de las obras características de Caspar David Friedrich, y del movimiento Romántico, es un buen ejemplo de esto. [Este tema será abordado más adelante en el presente capítulo.]

<sup>7</sup> Estas consecuencias serán abordadas en los capítulos 3 y 4.

<sup>8</sup> Cfr. (Swift, 2009 pág. 21)

eclesiásticos, por el otro, es el inicio de un proceso caracterizado por un incremento progresivo de la acumulación de riqueza. En el primer caso, Arendt ve la expropiación iniciada por la Reforma como el antecedente directo de un cambio radical en el significado de la propiedad. En la antigüedad, afirma Arendt, poseer “propiedad” significaba ‘to be master over one’s own necessities of life and therefore potentially to be a free person, free to transcend his own life and enter the world all have in common.’ (Arendt, 1998 p. 65) En este sentido, la propiedad se distinguía claramente de la riqueza o la apropiación; la posesión privada de una parte de un mundo en común era lo que se entendía por propiedad y, en este sentido, era la condición más elemental de la mundanidad del hombre.<sup>9</sup> Por “expropiación” Arendt no sólo se refiere a la expropiación de bienes eclesiásticos, ésta se extiende hasta la liberación del campesinado que tuvo como consecuencia la destrucción del espacio en el que se llevaban a cabo las labores de sustento y las relaciones familiares.

La nueva moral que surgió de los intentos de Lutero y Calvino por renovar la fe cristiana, junto con aquella que surgiera de la Contra-reforma iniciada en Asís, llevaron a una depreciación de la propiedad entendida como el sustento de una vida pública, poniendo en su lugar la acumulación de riqueza: ‘the reformation [...] eventually confronts us with a similar phenomenon of alienation, which Max Weber even identified, under the name of “innerworldly ascetism,” as the innermost spring of the new capitalist mentality (Arendt, 1998 p. 251). Bajo esta nueva moral, y el consecuente nuevo fenómeno de alienación, resulta claro que más allá de la acumulación de riqueza no hay un fin visible para las actividades humanas, y es por esto que para Arendt la pérdida del sentido originario de la propiedad y el proceso de acumulación de riqueza sólo son posibles a costa de sacrificar el carácter mundano del hombre y al mundo mismo. Es a esto a lo que se refiere Arendt cuando afirma que ‘world alienation, and not self-alienation as Marx thought, has been the hallmark of the modern age. (Arendt, 1998 p. 254)

Por otra parte, esta alienación del mundo es alcanzada, para Arendt, mediante dos etapas:

The first stage of this alienation was marked by its cruelty, the misery and material wretchedness it meant for a steadily increasing number of “laboring poor,” whom expropriation deprived of the twofold protection of family and property. [...] The second stage was reached when society became the subject of the new life process, as the family had been its subject before. Membership in a social class replaced the protection previously offered by membership in a family, and social solidarity became a very efficient substitute for the earlier, natural solidarity ruling the family unit. (Arendt, 1998 p. 256)

Hasta aquí hemos abordado la primera de estas etapas. Con respecto a la segunda, podemos mencionar que ella conecta directamente con el inicio de la modernidad: ‘the emergence of the social realm, which

---

<sup>9</sup> Cfr. (Arendt, 1998 p. 253)

is neither private nor public, strictly speaking, is a relatively new phenomenon whose origin coincided with the emergence of the modern age and which found its political form in the nation-state.’ (Arendt, 1998 p. 28) Este es uno de los puntos más recurrentes en la obra de Arendt. El ascenso de lo social es una de las principales características de la modernidad y se refiere al proceso mediante el cual la distinción entre la Tierra y el Mundo se va haciendo cada vez menos explícita hasta llegar al punto en que, en la modernidad, los dos espacios constantemente se confunden y fluyen entre sí. Este proceso lo entiende Arendt a partir de la explicación de lo que desde el principio de la historia se concebía como aquello que debía ser ocultado en lo privado, esto es, la parte corporal de la existencia humana, todas aquellas cosas relacionadas directamente con las necesidades de los procesos vitales (Arendt, 1998 p. 72). Ante esto, sólo en la época moderna podemos apuntar a hechos que expresan la pérdida de la distinción originaria entre Tierra y Mundo, entre lo privado y lo público, como son los casos de la emancipación del proletariado y de las mujeres: ‘The fact that the modern age emancipated the working classes and the women at nearly the same historical moment must certainly be counted among the characteristics of an age which no longer believes that bodily functions and material concerns should be hidden.’ (Arendt, 1998 p. 73)

Pero con esta pérdida de la privacidad, así como del espacio público, no sólo se expresan las características del proceso de alienación del mundo que hasta ahora se han mencionado; también se muestran las consecuencias que esto tiene para la política en el mundo moderno y contemporáneo. Sin embargo, estas consecuencias debemos dejarlas sin tratar por el momento<sup>10</sup>.

#### ***b) DE LA TIERRA AL UNIVERSO***

El Segundo tipo de desplazamiento que para Hannah Arendt caracteriza el inicio de la modernidad es el que va de la tierra al universo, y el evento que mejor explica este desplazamiento es la invención del telescopio que dio paso a un nuevo punto de vista para la ciencia. Y esto es de suma importancia para tener un panorama completo del diagnóstico que Arendt hace de la modernidad, ya que, como ella misma afirma, ‘compared with the earth alienation underlying the whole development of natural science in the modern age, the withdrawal from terrestrial proximity contained in the discovery of the

---

<sup>10</sup> Éstas serán abordadas en el capítulo siguiente.

globe as a whole and the world alienation produced in the twofold process of expropriation and wealth accumulation are of minor significance. (Arendt, 1998 p. 264)

Para explicar este segundo desplazamiento, pues, debemos entresacar de la obra de Arendt las consecuencias que tuvo para la ciencia moderna la invención del telescopio. Una de estas primeras consecuencias es el inicio de una progresiva desconfianza en las percepciones sensoriales, la cual, aún cuando se viera reforzada con la duda metódica de Descartes, no tiene su origen en esta: 'the author of the decisive event of the modern age is Galileo rather than Descartes.' (Arendt, 1998 p. 273)

Lo que se logró con la invención del telescopio fue tener acceso a un punto vista al que no era posible acceder en la antigüedad, esto es, un punto vista extra-terrestre. Arendt llama a este punto de vista que coloca al hombre fuera del mundo, el punto de vista Arquimédico:

The modern age began when man, with the help of the telescope, turned his bodily eyes toward the universe, about which he had speculated for a long time—seeing with the eyes of the mind, listening with the ears of the heart, and guided by the inner light of reason—and learned that these senses were not fitted for the universe, that his everyday experience, far from being able to constitute the model for the reception of truth and the acquisition of knowledge, was a constant source of error and delusion. (Arendt, 1961 págs. 54-55)

Pareciera que este nuevo modo de acercarse al mundo, con los ojos de la mente, los oídos de corazón y la luz interna de la razón, colocaran al hombre en una relación más objetiva con el propio mundo. Sin embargo, lo que en opinión de Arendt se logra con esta nueva perspectiva es, nuevamente, un modo de alienación, no ya del mundo, sino de la tierra. Esta alienación no hace referencia a la posibilidad de distanciarnos literalmente de la tierra, antes bien, 'without actually standing where Archimedes wished to stand (*dos moi pou stō*), still bound to the earth through the human condition, we have found a way to act on the earth and within the terrestrial nature as though we dispose of it from outside, from the Archimedean point.' (Arendt, 1998 p. 262) Una de las consecuencias del desarrollo de esta nueva ciencia que se coloca a sí misma en el punto de vista arquimédico, es el que el hombre no se sienta ya perteneciente a la tierra. La tierra, considerada en la antigüedad como el único punto de referencia desde el cual puede el hombre llevar a cabo sus diversas actividades, es hecha a un lado y en su lugar no queda un punto fijo, sino que el hombre se haya libre de escoger el punto sobre el cual guiará su actuar dependiendo del propósito de éste último (Arendt, 1998 p. 263). De este modo no nos concebimos más como seres mundanos, sino como seres 'universales', implicando con esto que no somos criaturas terrestres natural o esencialmente, sino sólo por la condición de estar vivos, con lo cual nos hallamos en

posibilidad de superar dicha condición terrenal no sólo de un modo fantasioso o especulativo, sino realmente (Arendt, 1998 p. 263). De este modo, esta nueva perspectiva que asume la ciencia post-galileana hace de ella una ‘ “universal” science, and not “natural” science’ (Arendt, 1998 p. 269).

Las consecuencias filosóficas de este cambio de perspectiva se muestran en la propia concepción del hombre, no ya como un ser terrestre, sino como un ser universal, lo cual tiene por consecuencia el que el modo más confiable de dirigirse con respecto al conocimiento sea desde lo que lo caracteriza como un ser universal, esto es, los ojos de su mente, los oídos de su corazón y la luz interna de la razón. Con esto se da un giro en la relación condicionante entre el hombre y el mundo: ya no es su entorno, tierra o mundo, lo que condiciona al hombre, sino el hombre el que, desde su interioridad, condiciona su entorno. Para Arendt, la filosofía moderna inicia con Descartes y su *de omnibus dubitandum est* (Arendt, 1998 p. 273), (The Modern Concept of History, 1958). Esta duda se refiere primordialmente a las capacidades sensoriales del ser humano, con lo cual las capacidades “internas” de este, la razón, la duda, resultan ser aquellas más confiables en relación al conocimiento del mundo. Es así que se abandona la concepción de la tierra o de la naturaleza caracterizada por la inmortalidad y se la concibe ahora como un *proceso*. Lo que el hombre descubre en la naturaleza cuando la mira con los ojos de la mente y a la luz interna de la razón es lo que él mismo ha puesto en esta<sup>11</sup>, esto es, el que la naturaleza es un proceso: ‘The notion of process is first of all not an objective quality of either history or nature, but the inevitable result of human action. The first result of men acting into history is that history becomes a process, and the most cogent argument for men’s acting into nature in the guise of scientific inquiry is that *today*, in whitehead’s formulation, “nature is a process.”’ (The Modern Concept of History, 1958 pág. 589)

Lo que resulta de esta nueva perspectiva es que se distingue entre el ser y el aparecer; el hombre sólo conoce lo que ha puesto en las cosas, todo lo demás ha de ser objeto de duda. Esta es la suposición básica que para Marx, como nos recuerda Arendt, caracteriza a toda la ciencia moderna (Arendt, 1998 p. 275). Sin embargo esto no significa que para la modernidad se haya perdido toda posibilidad de verdad o de conocimiento de la realidad, antes bien, lo que se ha perdido es la certeza que anteriormente las acompañaba. Esto es lo que Arendt, de la mano de Whithead, llama “the outcome of common-sense in retreat (Arendt, 1998 p. 283).

---

<sup>11</sup> Cfr. (Arendt, 1998 p. 283)

Arendt interpreta el cambio de perspectiva expresado en el pensamiento de Descartes como una nueva interpretación de lo que se entiende por sentido común. Éste sentido, para Arendt, hacía referencia a aquello que se conocía o percibía en común, es decir, a la relación con el mundo que siempre es un mundo en común; pero este sentido fue abandonado en los inicios de la modernidad para hacer del sentido común una estructura mental que todos poseemos en común o, en palabras de Arendt: ‘what men now have in common is not the world but the structure of their minds, and this they cannot have in common, strictly speaking; their faculty of reasoning can only happen to be the same in everybody. (Arendt, 1998 p. 283)

Lo que habría que aclarar con mayor detalle en este punto es cómo, al pasar del punto de vista mundano al punto de vista arquimédico, la interioridad del hombre se vuelve el punto de apoyo para el conocimiento del mundo. Este giro tiene su explicación en una de las perplejidades características del descubrimiento del punto arquimédico posibilitado por la invención del telescopio, esto es, el que un punto de apoyo situado fuera de la tierra fuera encontrado por una criatura terrestre: ‘The Cartesian solution of this perplexity was to move the Archimedean point into man himself’ (Arendt, 1998 p. 284).

Con esto hemos llegado a una de las consecuencias fundamentales que el desarrollo de la ciencia “universal”—junto con el descubrimiento de América y la Reforma—ha tenido para la modernidad, esto es, la inversión en el orden jerárquico entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*. El origen de la tradición que privilegió la contemplación por encima de las actividades englobadas en lo que Arendt llama *vita activa* [labor, fabricación y acción], lo encuentra esta pensadora en la obra de Platón y en su exaltación de la vida contemplativa, la contemplación de las ideas propia del filósofo<sup>12</sup>, que fuera traducida por la tradición cristiana en la contemplación de Dios. Para Arendt, es hacia esta tradición contra la que se vuelve la modernidad en su exaltación de la *vita activa*, ya que es sólo por medio del actuar, y no por la contemplación, que se conoce el mundo: ‘The fundamental experience behind the reversal of

---

<sup>12</sup> En palabras de Arendt: ‘Not life after death, as in the Homeric Hades, but ordinary life on earth, is located in a “cave,” in an underworld; the soul is not the shadow of the body, but the body is the shadow of the soul; and the senseless, ghostlike motion ascribed by Homer to the lifeless existence of the soul after death in Hades is now ascribed to the senseless doings of men who do not leave the cave of human existence to behold the eternal ideas visible in the sky. In this context, I am concerned only with the fact that the Platonic tradition of philosophical as well as political thought started with a reversal, and that this original reversal determined to a large extent the thought patterns into which Western philosophy almost automatically fell wherever it has not aimed by great and original philosophical impetus.’ (Arendt, 1998 p. 292)

contemplation and action was precise that [...] truth and knowledge [...] could be won only by “action” and not by contemplation. It was an instrument, the telescope, a work of man’s hands, which finally forced nature, or rather the universe, to yield its secrets.’ (Arendt, 1998 p. 290)

Sin embargo no es propiamente la acción de entre las demás actividades de la *vita activa* la que ha tenido un papel primordial en el desarrollo de la modernidad, antes bien, fueron la labor y la fabricación las que ocuparon dicho lugar. ‘Modernity, for Arendt, is characterised instead by a new faith in the power of human action to change and to improve the world. But the self-understanding of modernity remains, in Arendt’s view, shackled by the older theological and philosophical categories that it thinks it has surmounted, and which have traditionally looked down on action.’ (Swift, 2009 pág. 20) Esto puede verse en el caso del nuevo método desarrollado por la ciencia a partir de Galileo, esto es, la experimentación. En ésta se hallan presentes el hacer y el fabricar, es decir, el producir las condiciones necesarias para el desarrollo de cierto fenómeno que es el objeto de interés del científico que lleva a cabo el experimento. Así, el conocimiento científico depende de las capacidades productivas del hombre y la mujer de ciencia.<sup>13</sup> Y este nuevo modo de hacer ciencia nos devuelve a una de las cuestiones anteriormente apuntadas, es decir, la noción moderna de proceso: ‘The shift from the “why” and “what” to the “how” implies that the actual objects of knowledge can no longer be things of eternal motions but must be processes, and that the object of science therefore is no longer nature or the universe but history, the story of the coming into being, of nature or life or the universe.’ (Arendt, 1998 p. 296) La razón de este giro desde el “qué” y el “por qué” hacia el “cómo” tiene su explicación en el hecho de que, si bien la nueva ciencia se caracteriza por la creación y fabricación, el interés de ella se centra sólo en el conocimiento, y no en la producción de cosas u objetos; cualquier producto que resulte del experimento en tanto fabricación, será un mero efecto secundario de nulo valor para el científico— como no sea que el objeto sea fuente de conocimiento.

Una de las características fundamentales de la noción moderna de proceso es el de una nueva forma de concebir la historia. Como ya mencionamos, el que el hombre sólo conozca lo que él mismo pone en las cosas, hace que la naturaleza sea entendida como un proceso. Pero otro ámbito afectado por esta noción moderna es el de la concepción de la historia: ‘In the modern age history emerged as something it never had been before. It was no longer composed of the deeds and sufferings of men, and it no longer told the story of events affecting the lives of men; it became a man-made process, the only all-comprehending process which owed its existence exclusively to the human race.’ (Arendt, 1961 pág. 58)

---

<sup>13</sup> Cfr. (Arendt, 1998 pp. 294-295)

El impulso por entender la historia en términos de proceso no responde a la necesidad de dar sentido al acontecer humano, al propio mundo en el que nos encontramos. Para Arendt, concebir a la historia como un proceso es una respuesta ante la desesperación<sup>14</sup> de la razón<sup>15</sup>, ante la confianza en esas facultades internas que sólo pueden comprender lo que ellas mismas han puesto en el mundo, la realidad se le presenta al hombre como caótica y es así que éste comienza a ver la historia con los ojos de la mente guiado por la luz interna de la razón, es decir, la concibe en términos de proceso. Y esta noción moderna de proceso no sólo se limita a las esferas de la ciencia y de la historia, sino que llega a tener consecuencias importantes en el propio modo de ordenar la vida común de las personas:

Prior to the modern discovery of history but closely connected with it in its impulses are the seventeenth-century attempts to formulate new political philosophies or, rather, to invent means and instruments with which to “make an artificial animal ... called a Commonwealth, or State.” With Hobbes [...] the chosen method [...] is also introspection, “to read in himself” (Arendt, 1998 p. 299)

Resumiendo, con la entrada de la noción de proceso en la ciencia y la historia modernas lo que se lleva a cabo es una imitación de las condiciones artificiales propias de la fabricación que se extiende hasta el ámbito más propio de la acción humana, el de la política. De este modo se explica el Nuevo modelo mecanicista del pensamiento político moderno cuyo mayor representante es para Arendt Thomas Hobbes (Arendt, 1998 p. 300).

Con esto podemos ver el modo en que para Arendt el desplazamiento de la tierra al universo tiene como consecuencia la alienación de la tierra. Ésta deja de ser el terreno sobre el que surge la posibilidad de una vida pública y se transforma en un proceso que sólo tiene sentido según el punto de vista desde el cual sea vista. Si bien para la autora de *The Human Condition* este distanciamiento entre el hombre y la tierra es característico de la modernidad, la ambición que subyace a éste no es originalmente moderna<sup>16</sup>. Dicha ambición es la de liberarse de las limitaciones y anclajes de la vida sobre la tierra—la

---

<sup>14</sup> Esta misma desesperación puede ser vista en el contexto de la filosofía política moderna—de la cual diremos algo en breve—: ‘The political philosophy of the modern age, whose greatest representative is still Hobbes, founders on the perplexity that modern rationalism is unreal and modern realism is irrational—which is only another way of saying that reality and human reason have parted company.’ (Arendt, 1998 p. 300)

<sup>15</sup> Sin embargo hay que recordar que, para Arendt, ‘*The need of reason is not inspired by the quest for truth but the quest for meaning. And truth and meaning are not the same.*’ (Arendt, 1977 pág. 15) De este modo no podemos descartar la posibilidad de que la comprensión de la historia en términos de un proceso se conecte, aunque sea de modo indirecto, con la necesidad de dar sentido a la acción humana.

<sup>16</sup> Cfr. (Swift, 2009 pág. 20)

cual ha tomado, gracias a los avances tecnológicos, la forma del viaje al espacio—; esta ambición se encuentra ya presente en la mística medieval. Como bien apunta Simon Swift, para Arendt el deseo de viajar al espacio es ‘the modern equivalent of the medieval mystic’s longing to escape from the condition of the human flesh into a more godly, spiritual or transcendental realm.’ (Swift, 2009 pág. 20)

Sin embargo, no debemos entender el diagnóstico que Arendt hace de la modernidad únicamente en términos negativos. Lo que podemos ver en esta narración de los eventos que marcaron el desarrollo de la modernidad es que no son las facultades o capacidades del hombre las que cambian a través del tiempo y los desplazamientos históricos, sino sólo el ordenamiento de las relaciones entre dichas facultades. A la vez, es de suma importancia notar que ‘such changes can best be observed in the changing self-interpretations of man throughout history which, though they may be quite irrelevant for the ultimate ‘what’ of human nature, are still the briefest and most succinct witnesses of the spirit of whole epochs.’ (The Modern Concept of History, 1958 pág. 589)

Es por esto que la presentación de la concepción de la modernidad de Arendt debe ser acompañada de su concepción del “yo”<sup>17</sup> y las implicaciones que éstas tienen en su concepción de la política; teniendo presente que para la autora de *The Human Condition* ‘toda esta época, todo el siglo XX, será posiblemente un gran siglo en la historia, pero no por su política.’ (Hannah Arendt, 2008 pág. 189)

---

<sup>17</sup> Este tema se abordará en la segunda sección del presente capítulo.

## I.II LA MODERNIDAD EN CHARLES TAYOR

Al igual que para Arendt, para el filósofo canadiense Charles Taylor hablar de la modernidad es rastrear narrativa-históricamente el hilo de la tradición que dio paso al mundo contemporáneo; hilo que, en opinión de ambos pensadores se encuentra roto. Sin embargo, una de las principales diferencias con Arendt al acercarnos al diagnóstico que Taylor hace de la modernidad es el hecho de que este último no nos presenta, como sí lo hace Arendt, una narración que tiene por puntos de referencia eventos concretos en la historia de la modernidad<sup>18</sup>. Taylor recurre a un tipo distinto de narración en el que los puntos de referencia son lo que él llama “imaginarios sociales modernos [*modern social imaginaries*]”; de tal suerte, su narración rastrea, no los eventos históricos que marcaron el inicio de la modernidad, sino, a partir de sus consecuencias y su asimilación en el modo que tiene la sociedad de concebirse a sí misma, Taylor busca las condiciones que hicieron posible el desarrollo de dichas concepciones. Su modo de proceder es a la inversa del de Arendt: Arendt parte del evento y rastrea las consecuencias en el modo de auto-concepción de la sociedad; Taylor parte del modo de auto-concepción de la sociedad y rastrea los eventos que ayudaron a su formación.

Pero el interés de ambos pensadores al momento de narrar la historia de la modernidad es el mismo. Esto se muestra en el hecho de que Taylor de gran importancia a lo que él llama una “articulación” de nuestras fuentes morales: ‘The central notion here is that articulation can bring us closer to the good as a moral source, can give it power.’ (Taylor, 2001 pág. 92) Pero no se trata de una articulación cualquiera; en efecto, dicha articulación se encuentra siempre presente en los propios imaginarios sociales. La importancia de la articulación radica en el hecho de que sea filosófica, con lo cual se pretende tener una visión adecuada de los componentes de la edad contemporánea: ‘All this speaks strongly in favour of the attempt to articulate the good in some kind of philosophical prose.’ (Taylor, 2001 pág. 103)

De tal suerte, el análisis tayloriano de la modernidad tiene, al igual que para Arendt, la intención de tener una comprensión de ésta que no se reduzca a las características comúnmente resaltadas por la tradición<sup>19</sup>—características que, tanto para Arendt como para Taylor, son las causantes de la ruptura en

---

<sup>18</sup> Hemos ya visto, en el apartado anterior, cómo en el caso de Arendt los eventos que marcan el desarrollo de la modernidad son (1) el descubrimiento de América, (2) la Reforma protestante y (3) la nueva ciencia “universal” que inicia con la invención del telescopio.

<sup>19</sup> Como apunta Taylor: ‘The whole study is, as I indicated, a prelude to our being able to come to grips with the phenomena of modernity in a more fruitful and less one-sided way than usual.’ (Taylor, 2001 pág. x)

el hilo de la tradición, a la vez que tienen como consecuencia la imposibilidad de hacer frente a los problemas más acuciantes de la época contemporánea.

Veamos, pues, cuáles son para Taylor las consecuencias que ha tenido la modernidad en la formación de la identidad contemporánea, cuyas características nos permiten tener una visión adecuada de la propia modernidad. Éstas, por motivos expositivos, las hemos dividido en tres: (1) el sujeto desprendido (*disengaged subject*), (2) la profundidad interior (*inner depth*), y (3) la individuación expresiva (*expressive individuation*). Aunque estos componentes de la identidad moderna puedan entenderse a primera vista como características negativas, no debemos por ello perder de vista el hecho de que lo importante al presentar la historia tayloriana de la modernidad—al igual que lo hemos intentado en el caso de la modernidad arendtiana—no es, por el momento, acentuar las consecuencias negativas de ésta, sino únicamente acercarnos a la visión que estos autores tienen de dicha modernidad.

#### **A) EL SUJETO DESPRENDIDO**

Por mucho tiempo considerada como la obra más importante del filósofo canadiense, *Sources of the Self* (1989) narra el origen de la identidad moderna. Una de las primeras características de dicha identidad resaltada por Taylor—tema recurrente en muchas de sus obras—es el individualismo característico de la modernidad y de las sociedades contemporáneas. La modernidad, nos dice Taylor, ‘has developed conceptions of individualism which picture the human person as, at least potentially, finding his or her own bearings within, declaring independence from the webs of interlocution which have originally formed him/her, or at least neutralizing them.’ (Taylor, 2001 pág. 36) Tales concepciones del individualismo tienen su origen en varios eventos que marcaron el surgimiento de la modernidad. Uno de ellos es la mecanización característica de la visión científica del siglo XVII influenciada en gran medida por Descartes<sup>20</sup>.

Sin embargo, la mayor influencia para el desarrollo de la concepción individualista moderna la encuentra Taylor en la tradición de pensamiento iniciada por John Locke. El pensamiento de Locke es un reflejo del ideal del individuo auto-responsable y racional, libre mediante estas características de las costumbres dominantes y la autoridad establecida: ‘Locke’s person is the moral agent who takes responsibility for his acts in the light of future retribution. The abstracted picture of the self faithfully reflects his ideal of

---

<sup>20</sup> Cfr. (Taylor, 2001 pág. 160)

responsible agency.’ (Taylor, 2001 pág. 173). La influencia de esta perspectiva se explica a partir del hecho de que desde ella se pudiera dar cuenta de la nueva ciencia “universal”<sup>21</sup>, que comienza a tener una expresión acabada con Descartes, mediante el ideal de la auto-responsabilidad [*self-responsibility*]. En este ideal se combinan el control racional de la tierra, propio de la ciencia universal, y el control racional del yo, que tendría una gran influencia en la Ilustración (Taylor, 2001 pág. 174).

Para Taylor, el desarrollo de la ciencia universal tiene como consecuencia el distanciamiento entre el individuo y la naturaleza—lo que para Arendt es el vuelo de la tierra al universo—, en otras palabras, el individuo no se siente ligado a lo que en la antigüedad fuera concebido como el orden natural de las cosas. Desde lo que Arendt llama el punto de vista arquimédico—que en Descartes se posiciona en el propio individuo—, el individuo deja de concebirse como dependiente del orden natural y genera una concepción de sí mismo como individuo independiente. El individuo se transforma en lo que Taylor llama “sujeto desprendido [*disengaged subject*]”: ‘The disengaged subject is an independent being, in the sense that his or her paradigm purposes are to be found within, and not dictated by the larger order of which he or she is a part.’ (Taylor, 2001 págs. 192-193)

Pero con esto no se han agotado las consecuencias del nuevo ideal del individualismo. Antes bien, estas se extienden hasta el posicionamiento de la razón *instrumental* como el nuevo ideal del pensamiento moderno, así como al terreno político, en el que el individualismo generará, en opinión de Taylor, el ideal atomista al interior de las comunidades políticas: ‘One of the fruits of [the ideal of the disengaged subject as an independent being] is the new political atomism which arises in the seventeenth century, most notably with the theories of social contract of Grotius, Pufendorf, Locke, and others.’ (Taylor, 2001 págs. 192-193) Adelantemos, pues, un poco en qué consiste este atomismo político que será uno de los temas más recurrentes en la obra de Taylor y al cual le dedicaremos especial atención más adelante (Capítulo 3).

Anterior a las teorías del contrato social surgidas en el siglo XVII, el problema en que se centraba el pensamiento político era el del establecimiento de un gobierno por medio de un contrato que presuponía la existencia de una comunidad. Ejemplo de esto es la doctrina del derecho divino de los reyes que, en opinión de Taylor, es una doctrina propiamente moderna en la medida en que asume que

---

<sup>21</sup> Si bien este modo de referirse a la ciencia que tiene sus orígenes en Galileo y la invención del telescopio, y que encuentra su formulación más propia en el pensamiento cartesiano, es propia de Arendt y no de Taylor, conviene seguir refiriéndonos a ella de este modo en vistas a un acercamiento entre ambas concepciones de la modernidad. Con esto, en modo alguno se está introduciendo algo ajeno al pensamiento de Taylor; únicamente se hace uso de un epíteto arendtiano para una caracterización de la ciencia que se encuentra presente en el propio Taylor.

no hay relaciones naturales de autoridad entre las personas; con lo cual el problema al que se intenta dar solución es al de la constitución de una autoridad que pueda poner fin al “caos de la anarquía”—ésta la encuentra la doctrina del derecho divino mediante la invocación a Dios como fuente de dicha autoridad. En palabras de Taylor, la doctrina del derecho divino ‘took for granted that there were no natural relations of authority among men, and it then argued that only a special grant of divine power to kings could avoid the chaos of anarchy. The earlier doctrines had assumed that human communities had authority, and they invoked God’s endorsement of the political disposition made of this authority, whatever they might be—republican or monarchical.’ (Taylor, 2001 pág. 195) De tal suerte, el contractualismo moderno deja de dar por sentado la existencia de dicha comunidad e introduce un paso previo al contrato mediante el cual se establecía un gobierno, esto es, introduce un contrato de asociación. Lo relevante para entender las consecuencias del ideal del individualismo es que ‘the shift between these two kinds of contract theory reflects a shift in the understanding of the human moral predicament.’ (Taylor, 2001 pág. 193)

El nuevo predicamento moral que surge a partir del desarrollo del individualismo moderno es el de los fundamentos de la comunidad, y no ya únicamente de los fundamentos y legitimidad del gobierno o aparato político. Esto se ve reflejado en la importancia que a partir de dicho desarrollo se le dará a la capacidad creativa—lo que Taylor llama “poderes poieticos [*poietic powers*]”—, sea en el ámbito de la conformación de la propia identidad, o de un cuerpo político, o una vida moral.

En el terreno moral, son Locke y Descartes los que articulan el modelo racional de auto-creación de la individualidad. Bajo dicho modelo, el individuo tiene la tarea de construir una identidad moral propia en lugar de seguir un fin natural. Este énfasis en el carácter constructivo del individuo moderno revoluciona el modo de concebir la condición humana y todas aquellas facultades que orbitaban, en la época pre-moderna, dicha concepción. Una de estas facultades que primero se ve afectada en su concepción es el lenguaje:

Language and in general our representational powers come [in the late eighteenth century] to be seen not only or mainly as directed to the correct portrayal of an independent reality but also as our way of manifesting through expression what we are, and our place within things. And on the new understanding of ourselves as expressive beings, this manifestation is also seen as a self-completion. This expressive revolution identifies and exalts a new poietic power, that of the creative imagination. (Taylor, 2001 pág. 198)

La exaltación del poder *poietico* no sólo se da en el ámbito de la moral y el lenguaje, sino que, junto con el desarrollo de la ciencia universal, el ideal de la *theōria*—lo que Arendt identifica con la *vita contemplativa*—que consiste en alcanzar un conocimiento del hombre, del mundo y del cosmos mediante la contemplación, deja de ser visto como la actividad primaria en relación al conocimiento y comienza a ser vista como vana y engañosa<sup>22</sup>. De tal suerte, la exaltación del poder *poietico* de la cual hace Taylor una de las consecuencias del ideal individualista de la modernidad, así como de la moral surgida de la Reforma, toma el lugar primordial que antes correspondiera a la *vita contemplativa*. La *vita activa*—el poder *poietico*—obtiene, para Hannah Arendt y para Charles Taylor, un lugar primordial en la modernidad que, sin embargo, no lleva a una exaltación de la vida pública. Pero esto último habrá que dejarlo de lado por el momento y retomarlo una vez que hayamos avanzado en la exposición del pensamiento de estos autores (Capítulo 3).

Retomemos algo que sólo fue mencionado brevemente, el que la exaltación del poder *poietico* fuera una de las consecuencias de la Reforma. Para Taylor, la moral que surge de la Reforma protestante se caracteriza por una “teología del trabajo y la vida ordinaria”. Dicha moral establece un terreno favorable para el desarrollo de la ciencia universal en la medida en que hace a un lado el ideal de la contemplación y pone en su lugar el valor del trabajo y el ideal de la vida ordinaria, así como por el hecho de concebirse a sí misma como una rebelión contra la autoridad tradicional—la autoridad papal, pero también la de la interpretación oficial de las escrituras. En opinión de Taylor, tanto la nueva ciencia como la nueva moral parecen rebelarse contra el mismo paradigma de autoridad: One can even say that the paradigm authority figure against which both rebellions were levied was the same. (Taylor, 2001 pág. 230). Dicho paradigma es el surgido de la contemplación, en un caso de la naturaleza, en el otro de la voluntad de Dios expresada en las escrituras y en su revelación a los padres de la iglesia.

Todo esto influyó en la formación de un nuevo modo de concebir el lugar y las tareas del individuo en el mundo, lo que Taylor llama una “ética burguesa”:

This “bourgeois” ethic has obvious leveling consequences, and no one can be blind to the tremendous role it has played in constituting modern liberal society, through the founding revolutions of the eighteenth century and beyond, with their ideals of equality, their sense of the universal right, their work ethic, and their exaltation of sexual love and the family. What I have been calling the affirmation of ordinary life is another massive feature of the modern identity, and not only its “bourgeois” form: the main strands of revolutionary thought have also exalted man as producer, one who finds his

---

<sup>22</sup> Cfr. (Taylor, 2001 pág. 213)

highest dignity in labour and the transformation of nature in the service of life. (Taylor, 2001 pág. 215)<sup>23</sup>

Los elementos de la modernidad hasta aquí mencionados tienen en común ser el origen del desarrollo de otra de las características fundamentales del mundo moderno, esto es, de la exaltación de la razón instrumental. La ciencia universal, la Reforma y el ideal del individuo independiente no sólo determinan a la modernidad en términos del individualismo; éstos, como hemos visto, cambian el orden jerárquico de las actividades propias del ser humano, esto es, las englobadas en la *vita activa* y en la *vita contemplativa*. Siendo la labor y la fabricación las actividades a las que se les reserva el lugar primordial dentro del orden de las actividades del ser humano, lo que surge es un interés creciente por los medios de subsistencia. En la modernidad, nos dice Taylor, las actividades que tienen por finalidad el sustento de la vida ordinaria se ven acompañadas de una dignidad antes reservada sólo a la *vita contemplativa*. Esto es fundamental para entender el diagnóstico de la modernidad de Taylor. La expresión que emplea el filósofo canadiense para referirse a esta nueva dignidad otorgada a todo aquello relacionado con la subsistencia es “la afirmación de la vida ordinaria [*the affirmation of ordinary life*]”. Nuevamente debemos dejar un análisis detallado de lo englobado por esta expresión acuñada por Taylor para un momento posterior (Capítulo 2). Por el momento atendamos únicamente a lo que el propio autor afirma en este contexto: ‘Affirming ordinary life has meant valuing the efficacious control of things by which it is preserved and enhanced as well as valuing the detachment from purely personal enjoyments which would blunt our dedication to its general flourishing.’ (Taylor, 2001 pág. 233) Ante esto, lo que Taylor llama razón instrumental es el resultado de la fusión entre los ideales de la ética de la vida ordinaria y los del individuo independiente y racional. Veamos esto más a fondo.

Al hacer de nuestra preservación el punto central de las actividades humanas, la modernidad lleva un paso más adelante las implicaciones de la Reforma y de la ciencia universal. Aún cuando ya Locke lleva a cabo en su teoría la inversión entre los antiguos órdenes jerárquicos, la *vita activa* y la *vita contemplativa*, éste se encuentra aún en una etapa transitoria. Si bien la cuestión de la afirmación de la vida ordinaria y la dignidad del individuo independiente son una cuestión racional, estas siguen siendo, a

---

<sup>23</sup> No dejo pasar la oportunidad de resaltar las similitudes en este punto con el pensamiento de Arendt: ‘*man as producer, one who finds his highest dignity in labour and the transformation of nature in the service of life.*’ Taylor pareciera estar de acuerdo con Arendt en el hecho de que una de las características fundamentales de la modernidad es el posicionamiento de la *labor* y la *fabricación* como las actividades primordiales de los sujetos modernos.

la vez, una cuestión de seguir la voluntad de Dios: 'We need moral rationality, of course, but also intellectual rationality.' (Taylor, 2001 pág. 243) Esta racionalidad en el terreno moral e intelectual sigue siendo en Locke la esencia de nuestro servir a Dios. Sin embargo, nos dice el autor de *The Ethics of Authenticity* (1992), al hacer de la razón el elemento central Locke está abriendo paso a una concepción que va más allá de la teología ortodoxa de la Reforma. La razón que se abre paso en el pensamiento de Locke no es más un mero reflejo de la voluntad divina—cognoscible por la revelación producto de la contemplación—, se trata, por el contrario, de una cuestión, 'in practical affairs, instrumental; in theoretical, involving the careful, disengaged scrutiny of our ideas and their assembly according to the canons of mathematical deduction, and empirical probability.' (Taylor, 2001 pág. 243) La razón que surge de la afirmación de la vida ordinaria, esto es, de la primacía de las actividades referidas al sustento de la vida, es una razón instrumental: 'By "instrumental reason" I mean the kind of rationality we draw on when we calculate the most economical application of means to a given end.' (Taylor, 2003 pág. 5)

La afirmación de la vida ordinaria es lo que da origen a un uso de la razón instrumental en todos los ámbitos de la acción humana. En efecto, la relación medios-fines propia del carácter instrumental afecta nuestra concepción de todo lo que nos rodea, pero en la medida en que el fin primordial de las actividades del hombre es la consecución de los medios de subsistencia, sucede una suerte de destrucción de todos los fines o, en palabras de Taylor, un 'eclipse of ends, in face of rampant instrumental reason.' (Taylor, 2003 pág. 10) Toda actividad se vuelve, de este modo, un medio para la subsistencia. En este punto es interesante hacer notar que Taylor mismo trae a colación la postura de la propia Arendt en lo referente al carácter instrumental de la racionalidad moderna.: 'Hannah Arendt focussed on the more and more ephemeral quality of modern objects of use and argued that "the reality and reliability of the human world rest primarily on the fact that we are surrounded by things more permanent than the activity by which they are produced." This permanence comes under threat in a world of modern commodities.' (Taylor, 2003 pág. 7) La permanencia de la que hablan Arendt y Taylor se refiere al mundo que se construye por medio de la fabricación o producción. Pero el que esta permanencia se vea amenazada en el mundo moderno puede ser explicado a partir del hecho de que todas las actividades, incluida la fabricación, se vuelvan medios para las subsistencia. Dicho de otro modo, en la medida en que se impone la estructura de la labor, esto es, de la actividad que propiamente tiene por objeto la consecución de los medios de subsistencia, a las demás actividades humanas, se establece en todo ámbito de lo humano una estructura de consumo. Toda producción tiene por finalidad el consumo, y esta nueva valoración de consumo y producción 'is reflected in the coming to be

of the very category of the 'economic' in its modern sense. The eighteenth century saw the birth of political economy, with Adam Smith and the Physiocrats.' (Taylor, 2001 pág. 286)

Lo primordial en el desarrollo de la categoría moderna de economía es que ésta se concibe como un ámbito con leyes propias que regula el intercambio y las relaciones entre la naturaleza y los seres humanos (Taylor, 2001 pág. 286). Las leyes que regulan dicho intercambio no dependen de la naturaleza ni de los seres humanos, son leyes propias del ámbito económico, es decir, de la aplicación de la razón instrumental a la relación entre la naturaleza y el ser humano.

Ante lo dicho hasta ahora, podemos ver el modo en que en la modernidad se presentan diversas rupturas o distanciamientos. Por un lado, el individualismo crea una barrera entre los hombres al hacer de cada uno un ser responsable de sí mismo e independiente de su entorno; por otro lado, la razón instrumental, que se expone de mejor modo en la nueva concepción de la economía como un ámbito con leyes propias, impone una barrera entre la naturaleza y los hombres. En este sentido podemos entender la característica primordial del sujeto desprendido; en palabras de Ruth Abbey: 'Being rational now comes to mean taking some distance from ordinary, embodied human existence and striving to acquire mastery over the self and the world.' (Abbey, 2000 pág. 82) En efecto, estas rupturas o distanciamientos se ven reflejados en el pensamiento de la Ilustración y, para Taylor, son la fuente de una de las principales objeciones que se le presentan a ésta:

One of the great objections against Enlightenment disengagement was that it created barriers and divisions: between humans and nature; and perhaps even more grievously, within humans themselves; and then also, as a further consequence, between human and human. This last seems to follow both because of the atomist affinities of naturalism and because the purely instrumental stance to things allows for no deeper unity in society than that of sharing certain common instruments. (Taylor, 2001 págs. 383-384)

Este es el origen de una de las corrientes de pensamiento que, en opinión de Taylor, tuvo mayor impacto en el imaginario social moderno, a tal grado que incluso el filósofo canadiense se considera a sí mismo como heredero de dicha tradición<sup>24</sup>; me refiero al Romanticismo.

---

<sup>24</sup> En una conferencia pronunciada en la Friedrich-Schiller Universität en el verano de 2012, Taylor usó, al parecer no de modo premeditado, la expresión "*we Romantics*". Pero, después de un momento de considerar dicha expresión, asintió al calificativo que él mismo se había dado, despejando toda duda sobre la pertinencia del mismo.

## **B) LA PROFUNDIDAD INTERIOR**

Para Taylor, el Romanticismo fue un movimiento que de modo revelador significó una reacción ante el naturalismo ilustrado que, aceptando el nuevo lugar primordial del poder *poietico*, se había dado a la tarea de la construcción de un nuevo horizonte moral mediante los ideales surgidos de la nueva ciencia universal y el individualismo característico de la subjetividad desprendida.<sup>25</sup> Sin embargo, ‘ironically, mainstream naturalism itself, in its blindness to self-interpretation, tends to accredit the stark alternative and hence to perpetuate its own confusion and incoherence about morality.’ (Taylor, 2001 pág. 342)

La reacción ante esta vertiente del pensamiento ilustrado se presenta, como ya se mencionó, por parte de la tradición Romántica, en particular del llamado *Frühromantik*. Central a esa tradición es la concepción de lo que Taylor denomina la “naturaleza como fuente [*nature as a source*]”:

The philosophy of nature as a source was central to the great upheaval in thought and sensibility that we refer to as ‘Romanticism’, so much so that it is tempting to identify them. But as the mention of Goethe and Hegel shows, this would be too simple. My claim is rather that the picture of nature as a source was a crucial part of the conceptual armoury in which Romanticism awoke and conquered European culture and sensibility. (Taylor, 2001 pág. 368)

Esta filosofía de la naturaleza como una fuente, al ser una reacción ante el cada vez mayor distanciamiento entre el hombre y la naturaleza, se caracteriza por tratar de acercar estos elementos del mundo pero sin poder abandonar por completo el contexto moderno en el que surge. La consecuencia de esto es que el punto de vista arquimédico, que quedó explicado en el apartado anterior, se mantiene para la relación del hombre con la naturaleza. De tal suerte, nuestro acceso a la naturaleza no se da por medio de los sentidos en la contemplación, como en la antigüedad, ni en el actuar sobre la naturaleza, como en la ciencia universal, sino a través de una voz o impulso interno. Así, para el Romanticismo, el único modo de conocer realmente la naturaleza es a través de la articulación de lo que encontramos en nuestro interior. Esto se conecta con otro factor crucial de esta nueva filosofía de la naturaleza, lo que Taylor llama: la visión “expresivista” del yo. ‘This notion of expression is itself modern. It grows at the same time as the understanding of human life that I am trying to formulate.’ (Taylor, 2001 pág. 374)

---

<sup>25</sup> Cfr. (Taylor, 2001 pág. 341)

Lo que Taylor intenta decir con esto es que la idea de la naturaleza como una fuente interna se desarrolla de la mano de una visión expresiva de la vida humana. La voz interna de la naturaleza sólo puede ser conocida mediante la articulación de lo que hay en nosotros mismos, es decir, cuando logramos una articulación expresiva de la voz interna de la naturaleza. Si bien Taylor se considera a sí mismo un Romántico, no debemos perder de vista que no todas las consecuencias de la influencia del Romanticismo en la modernidad y en la época contemporánea son vistas como algo positivo por Taylor. Él mismo afirma que la visión expresivista del hombre que surgió con el Romanticismo fue la base de un nuevo y más profundo individualismo, es decir, la idea que se desarrolla a lo largo del siglo XVIII de que cada individuo es diferente y original, y que es únicamente él quien puede definir cómo debe vivir su vida. Pero esta noción de la distinción o diferencia entre los individuos no parece ser nueva, antes bien, Taylor afirma que, 'what is new is the idea that this really makes a difference to how we're called on to live.' (Taylor, 2001 pág. 375)

No obstante, en esta visión expresivista de la filosofía de la naturaleza no solo se afecta la relación del hombre con esta última, antes bien, la propia relación del hombre consigo mismo se ve determinada por ella. La facultad expresiva 'is now what realizes and completes us as human beings, what rescues us from the deadening grip of disengaged reason. (Taylor, 2001 pág. 377) Sin embargo una adecuada comprensión de las consecuencias de este nuevo modo de entender la identidad moderna en términos expresivos sólo puede darse en el contexto de la concepción que el filósofo canadiense tiene del yo<sup>26</sup>.

Baste por ahora decir que el poder expresar la realidad involucra, para la tradición Romántica, la creación de nuevas formas de articulación de una visión del mundo que no se reduce a la mera reproducción de formas de articulación que anteriormente daban cuenta de éste. Es por esto que el *símbolo* adquiere en esta tradición un lugar primordial como modo de expresar la realidad. A diferencia de otras formas lingüísticas, el símbolo permite presentar una visión que de otro modo permanecería oculta. A diferencia, por ejemplo, de la alegoría, que apunta a una realidad a la cual uno puede referirse directamente, Taylor considera que el símbolo 'allows what is expressed in it to enter our world.' (Taylor, 2001 pág. 379) Este es uno de los elementos del pensamiento Romántico que caracterizarán el giro expresivista como fuente primordial de la modernidad. Lo que subyace a esta nueva forma de concebir el acceso a la realidad, esto es, mediante el uso del símbolo en tanto una nueva forma de articular nuestra concepción del mundo, es que el orden de las cosas no se caracteriza por los principios propios de la racionalidad instrumental. Por el contrario, el orden romántico es una suerte de enigma al

---

<sup>26</sup> Este tema será abordado en el segundo apartado del presente capítulo.

que sólo se puede tener acceso al participar de dicho orden, esto es, mediante la realización de una nueva articulación. Entender el orden es darle una nueva articulación, participar en él. Esta nueva articulación, necesaria para hacer explícito el orden de las cosas, es para Taylor el origen de la necesidad de desarrollar nuevos lenguajes adecuados para tal tarea. En este sentido, el Romanticismo se da a la tarea de ‘articulate an original vision of the cosmos.’ (Taylor, 2001 pág. 381) El caso que mejor ejemplifica la relación entre la necesidad de crear nuevas formas de expresar el orden de las cosas y, a la vez, la filosofía de la naturaleza como una fuente, es el de Caspar David Friedrich. En su obra, es claro un distanciamiento con la iconografía tradicional; lo que éste busca es un simbolismo en la naturaleza que no se base en las convenciones aceptadas por dicha iconografía. ‘The ambition’, afirma Taylor, ‘is to let “the forms of nature speak directly, their power released by their ordering within the work of art”.’ (Taylor, 2001 pág. 381) Caspar David Friedrich busca lo que Taylor llama “*a subtler language*”, es decir, trata de expresar algo para lo cual no existe un lenguaje adecuado. En este sentido, la obra de arte deja de ser un lenguaje que expresa la realidad, y se transforma en la búsqueda de un lenguaje adecuado para tal propósito.

Las consecuencias del rechazo al acercamiento desprendido a la realidad propio de la modernidad llegan, en opinión de Taylor, hasta nuestros días. Uno de los presupuestos de la necesidad Romántica por ofrecer una nueva articulación de la realidad es el hecho de que el lenguaje usado anteriormente para ello ha perdido su capacidad para relacionarnos directamente con dicha realidad. Esto es entendido por esta tradición como un distanciamiento entre el hombre y la realidad, ante el cual, la solución es el descubrimiento de un nuevo lenguaje. Esto significa que el interés romántico, que es una de las aspiraciones que para Taylor se mantienen hasta nuestra propia época, es el de la reunificación: ‘bringing us back in contact with nature, healing the divisions within between reason and sensibility, overcoming the divisions between people, and creating community. These aspirations are still alive: although the Romantic religions of nature have died away, the idea of our being open to nature within us and without is still a very powerful one.’ (Taylor, 2001 págs. 383-384) Es por esto que uno de los temas más recurrentes a partir del Romanticismo es la identificación de esta tradición naciente con la unidad armónica griega—esto es fácilmente apreciable en la obra Hölderlin, Schiller, etc.—; pero esto no puede dejar de ser pensado en términos de una oposición al espíritu ilustrado, ya que este último se caracteriza, como ya hemos visto, por la creencia en que sólo nos constituimos mediante la razón: ‘Romantic expressivism arises in protest against the Enlightenment ideal of disengaged, instrumental reason and the forms of moral and social life that flow from this: a one-dimensional hedonism and atomism.’ (Taylor, 2001 pág. 413)

Esto debe llevarnos a considerar más a fondo una de las características de la identidad moderna que es fundamental para la comprensión de la modernidad que nos presenta Taylor. El descubrimiento de una profundidad interna, resultado del rechazo a la visión desprendida del individuo moderno, trae consigo una suerte de nuevo, o consecuente, desprendimiento; no ya aquel del individuo con respecto a la tierra o el orden de la naturaleza, sino entre el individuo y el mundo que comparte en común con sus semejantes. Si bien es claro que aquello a lo que Taylor llama el “giro expresivista” es la reacción paradigmática al desprendimiento característico de los inicios de la modernidad, también es cierto que una de sus consecuencias es el traslado de dicho desprendimiento al ámbito de las relaciones humanas. Uno de los más importantes estudiosos alemanes de la obra de Taylor hoy en día, Hartmut Rosa, interpreta la importancia del giro expresivista en términos de una nueva forma de auto-concepción de la identidad moderna, identidad que da paso a una suerte de primacía de la originalidad en relación a las articulaciones de la realidad. Rosa afirma que:

[Taylor versteht] den romantischen Expressivismus als eine genuine und eigenständige Form der Selbstinterpretation, die mit dem Paradigma des Naturalismus in zentralen Hinsichten kollidiert und sich zu einem wesentlichen Teil auch im Protest gegen jenes entwickelte, wobei sie ebenfalls grundlegend ist für zahlreiche Praktiken und Vorstellungen, welche das Wesen der Moderne mitbestimmen. *Expressive Einheit*, *expressive Erfüllung* und *kreative Schöpferkraft* können als die maßgebenden Hypergüter dieses zweiten Paradigmas benannt werden, das seinen bis heute wirksamen Ausdruck einerseits in dem Streben nach umfassender, authentischer und kreativer Selbstverwirklichung und andererseits in der ›spirituellen‹ Suche nach Überwindung der (naturalistischen) *Desengagement* und nach Einheit mit der Natur, mit dem Kosmos/Gott und mit der Gemeinschaft sowie nach Aufhebung und Gefühl, Geist und Natur, Individuum und Gesellschaft finden. (Rosa, 1998 pág. 355)

Bajo esta perspectiva, se explica el interés que Taylor muestra por los cambios que atraviesa la corriente expresivista, iniciada por el Romanticismo, a través de las corrientes y movimientos artísticos posteriores a éste. Lo que Rosa llama una “facultad creadora creativa [*kreative Schöpferkraft*]” es el motivo central de lo que en Taylor se entiende como un proceso de individuación expresiva.

### **C) LA INDIVIDUACIÓN EXPRESIVA**

Los cambios en el modo de concebir la individualidad generados a partir del Romanticismo se caracterizan por involucrar ciertas narraciones que tratan de dar una explicación del modo en que ésta ha llegado a formarse. Este es, para Taylor uno de los modos más importantes en los que el

Romanticismo ha llegado a influir en nuestra visión del mundo. Bajo este enfoque, el propio análisis tayloriano de la modernidad se centra en dos cambios originados por el impulso romántico. El primero, como se ha visto, se refiere al modo de concebir nuestra relación con la naturaleza; en otras palabras, el Romanticismo origina un modo de concebir la naturaleza a partir de la articulación de lo que se encuentra en nuestra propia interioridad. El segundo cambio se encuentra obviamente relacionado con el anterior. Éste se refiere al modo de concebir la propia identidad en términos de la interioridad postulada por la visión de la naturaleza como una fuente. Bajo esta perspectiva, la articulación de aquello presente en la interioridad del individuo no sólo determina la naturaleza y nuestra relación con ella, sino que determina y completa la identidad propia de dicho individuo. Esto se manifiesta en diversos ámbitos de la cultura durante el siglo XIX y, para Taylor, al tratar de identificar dichas manifestaciones debemos llevar a cabo un rastreo de lo que él llama “epifanías de la imaginación creativa [*epiphanies of creative imagination*]” (Taylor, 2001 pág. 418).

En efecto, existen dos modos distintos en los que podemos hablar de este tipo de epifanías. Para los románticos, el arte representa el modo más adecuado para llevar a cabo una articulación de la realidad<sup>27</sup>. La obra de arte muestra la realidad no de modo representativo, sino bajo la forma de un significado o sentido de dicha realidad—el uso predilecto del símbolo en el arte romántico es muestra de esto. Así, la epifanía a la que lleva el arte desde la perspectiva romántica es, para Taylor, una suerte de “epifanía del ser [*epiphany of being*]” (Taylor, 2001 pág. 419). Pero el segundo tipo de epifanía no hace referencia a lo que se quiere hacer manifiesto mediante la obra de arte—la realidad, el ser, o el sentido de éstos. Un modo de entender la diferencia entre estos tipos de arte epifánico es el siguiente: si bien para los “románticos originales” la obra de arte es una articulación del sentido de la realidad que nos permite una relación más directa con ésta, su presupuesto es, pues, el sentido de la realidad—la función de la obra de arte es la articulación de una realidad dada—; por su parte, el segundo modo de arte epifánico carece de este presupuesto. Este último encuentra en la obra de arte misma el motivo epifánico; en este segundo modo, nos dice Taylor, ‘it may no longer be clear what the work portrays or whether it portrays anything at all; the locus of epiphany has shifted to within the work itself. Much modern poetry and non-representational visual art is of this kind.’ (Taylor, 2001 pág. 419)

Para entender este cambio en la visión epifánica del arte, es necesario rastrear tres reacciones al Romanticismo que se presentaron a partir del siglo XIX: (1) el Realismo, (2) el arte contra la naturaleza y, lo que podríamos llamar, (3) el arte de una fuerza de una naturaleza a-moral. Nos concentraremos,

---

<sup>27</sup> En este sentido debe entenderse la mención anteriormente hecha de la obra de Caspar David Friedrich.

pues, no en las características de estas negaciones del Romanticismo, sino en lo que desde ellas es negado y lo que en ellas se mantiene del impulso romántico.

En el primer caso, la corriente realista parece ser un rechazo contundente de la postura romántica. Si bien lo que se rechaza de esta última es el lugar privilegiado que se le da a la articulación de la realidad desde la interioridad del yo, esto no significa un completo abandono del impulso romántico; el realismo mantiene una visión del arte que hace de éste un modo de mostrar la realidad. La alquimia, motivo central en muchas de las obras del Romanticismo temprano, es una figura que se mantiene en el realismo: 'In its thought-minded materialism, realism seems to be the negation of Romanticism. But the continuity is there in the transfiguration intent which is undeniable in some of these pictures.' (Taylor, 2001 pág. 432) Podemos interpretar esta afirmación de Taylor del siguiente modo; mientras que el Romanticismo trata de articular un sentido para una realidad que se encuentra, por decirlo así, desnuda o con ropajes que le son inadecuados, el Realismo intenta despojar de todo sentido a la realidad, para que se presente sin ningún tipo de idealización o sentido agregado.<sup>28</sup> La función de la obra de arte en este caso es la de, como se ha dicho, despojar a la realidad de todo sentido añadido y presentarla en toda su crudeza. De tal suerte, ésta visión del arte traslada el énfasis que en el Romanticismo se mantenía en la obra de arte, hacia el artista, el individuo capaz de desnudar la realidad y, en efecto, esto nos lleva al primer modo en que se afianza el lugar primordial que en las corrientes post-románticas se le da a la imaginación creativa, es decir, al artista que se vuelve el ideal del individuo moderno. Para Taylor, la imagen realista del arte 'expresses the opposition between artist and society—his exclusion.' (Taylor, 2001 pág. 425) Así pues, desde el Realismo, el arte no se concibe como representación de la realidad, sino como un medio por el cual la realidad se despoja de todo sentido y puede, por tanto, mostrarse en toda su crudeza. Esto hace del artista, del creador de obras de arte, un individuo con una perspectiva privilegiada: el artista se distingue del resto de los individuos por el hecho de tener una suerte de acceso directo a la realidad; para Taylor, su perspectiva no es acerca del arte, sino del lugar

---

<sup>28</sup> El caso paradigmático de esto lo encuentra Taylor en la obra más importante de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*. Aunque Taylor se centra en la interpretación canónica de esta obra, la cual hace de Emma el personaje principal, podemos apreciar que el argumento parte de los sueños e ilusiones "románticas" de dicho personaje, hasta, gradualmente, despojar su realidad de dichas características y mostrar lo ordinario de ésta. Una interpretación que tome como punto central la experiencia de Charles Bovary, en mi opinión una interpretación más interesante, mostrará el otro lado de la supuesta negación del Romanticismo por parte del realismo. Desde esta perspectiva, la obra de Flaubert se transforma en una crítica hacia la afirmación de la vida ordinaria por parte de Charles Bovary, con lo cual podemos ver que lo que se rechaza del romanticismo no es la exaltación de una realidad superior idealizada, sino que se está rechazando todo sentido agregado a la realidad, sea éste una exaltación de una vida más elevada [Emma Bovary] o simplemente de una vida que tiene por ideales el trabajo cotidiano y el ámbito familiar [Charles Bovary], es decir, aquello que Taylor llama la afirmación de la vida ordinaria.

que ocupa el arte en la vida de los individuos y, en efecto, conlleva una exaltación del arte a tal grado que éste se transforma en lo que el filósofo canadiense llama una fuente moral<sup>29</sup>.

El Realismo influye en la formación del imaginario social moderno que hace del artista el caso paradigmático del sujeto contemporáneo. Ejemplos de esto son las figuras del *Dandy* y el *Flâneur*, tan características de la obra y vida de Baudelaire<sup>30</sup>. Pero la obra del poeta francés no sólo se relaciona con el Romanticismo a partir de esta caracterización del artista derivada de la crítica realista; Baudelaire rechaza o niega al Romanticismo por el lugar que éste le otorga a la naturaleza, es decir, ‘the Romantic belief that the highest spiritual reality courses through nature.’ (Taylor, 2001 pág. 434) Este es el Segundo modo de negación del romanticismo, aquel que caracterizábamos como “el arte contra la naturaleza”. Sin embargo, hay ciertos motivos y elementos románticos que se mantienen en esta negación del papel asignado a la naturaleza; Taylor afirma con respecto a esto: ‘In his rejection of nature, Baudelaire is anti-Romantic, and in his aristocratism, he stands against the most famous poets of the Romantic era. But he is one with them in his hatred of commercial/instrumental civilization, and certainly follows them in seeking the antidote in art.’ (Taylor, 2001 pág. 436)

En estas dos primeras negaciones del Romanticismo, la naturaleza pierde, con el Realismo, su carácter espiritual y, con la visión del arte contra la naturaleza, ésta pierde su papel como el objeto de articulación para un sentido de la existencia humana. Sin embargo, a diferencia del Realismo, la visión del arte desde la segunda perspectiva—aquella iniciada por Baudelaire—mantiene un lugar para lo espiritual, no ya en la naturaleza como lo era para los románticos, sino en el arte mismo. Esto da lugar a una visión del arte en términos religiosos.<sup>31</sup>

Sin embargo, a estas dos negaciones del Romanticismo, que mantienen una visión del arte como transfiguración de la realidad y como aquello que le otorga sentido a ésta, se presenta en el siglo XIX una tercera negación, la cual relaciona al arte con una suerte de energía de una fuente a-moral. El pensamiento de Schopenhauer y Nietzsche es el que mejor ejemplifica esta nueva visión del arte que es

---

<sup>29</sup> Cfr. (Taylor, 2001)

<sup>30</sup> Uno de los poemas más conocidos del poeta francés, *L'albatros*, ejemplifica el modo en que el lugar privilegiado del artista frente a la sociedad, como consecuencia de la aparente negación realista del Romanticismo, se vuelve uno de los elementos fundamentales del arte post-romántico: ‘Le Poète est semblable au prince des nuées/Qui hante la tempête et se rit de l'archer;/Exilé sur le sol au milieu des huées,/Ses ailes de géant l'empêchent de marcher.’

<sup>31</sup> Cfr. (Taylor, 2001 págs. 398, s.s.) y (Taylor, 2010 pág. 479)

negación y continuación a un mismo tiempo del Romanticismo. Para Schopenhauer, como después será para Nietzsche, el arte se presenta como una suerte de transfiguración de la realidad, de una realidad carente de sentido o valor: sólo a través del arte el mundo adquiere un sentido. Aunque esto pareciera no ser una negación del Romanticismo, podemos ver que, si bien se mantiene el motivo de la transfiguración de la realidad a través del arte, en el pensamiento schopenhaueriano la realidad no se presupone como cargada de sentido; al contrario, sólo el arte puede otorgarle un sentido.<sup>32</sup> En efecto, Nietzsche presenta esta visión schopenhaueriana de la realidad y el arte en términos más concretos: “‘Only as an aesthetic product can the world be justified to all eternity”.’ (Taylor, 2001 pág. 444) El arte viene a ser en esta tercera negación del Romanticismo aquello que justifica la realidad y la existencia de los individuos en el mundo. Esto tiene consecuencias importantes en el modo en que el imaginario social moderno entiende la tarea del arte, pero no sólo de éste, sino también de la política. Para Richard Wagner, por ejemplo, el arte es un medio por el cual el mundo puede ser transformado y la vida puede adquirir de nuevo sentido. Paralelamente, para Taylor y para Hannah Arendt el pensamiento y la política son medios por los cuales el mundo se construye de nuevo y la vida adquiere un nuevo sentido que responde a las necesidades de la existencia contemporánea. Esto es justamente lo que pretendo mostrar en los siguientes capítulos; pero para llegar a ello, hay que concluir el presente apartado con un acercamiento a las consecuencias negativas de este modo de concebir el papel del arte. Taylor se enfoca, para esto, en la obra de Dostoyevsky, así como en la de Nietzsche. Las obras de Dostoyevsky muestran claramente el modo en que la pérdida de un horizonte de sentido—o, para decirlo con Taylor, de un horizonte moral—, que es la condición para la formulación de un nuevo sentido del mundo y la existencia, sea a través del arte o del pensamiento y acción políticos, tiene consecuencias desastrosas:

Dostoyevsky, even in spite of the elements of caricature in this novel, gives an accurate understanding of how loathing and self-loathing, inspired by the very real evils of the world, fuel a projection of evil outward, a polarization between self and world, where all the evil is now seen to reside. This justifies terror, violence, and destruction against the world; indeed, this seems to call for it. No one, I believe, has given us deeper insight into the *spiritual* sources of modern terrorism or has shown more clearly how terrorism can be a response to the threat of self-hatred. (Taylor, 2001 pág. 451)

A lo que se opone el escritor ruso es a una visión que afirma una independencia radical de los individuos para con el mundo—lo cual permite que, como en el caso de Raskolnikov, toda acción, por terrible que sea, pueda ser justificada—: ‘In this Dostoyevsky was being faithful to his Romantic roots.’ (Taylor, 2001 pág. 456)

---

<sup>32</sup> Cfr. (Taylor, 2001 págs. 442-446)

Por su parte, pero no muy distante de esta perspectiva, Nietzsche afirma que el cambio o transfiguración de la realidad involucra una suerte de reconocimiento de elementos positivos en la realidad, siendo estos los que al mismo tiempo permiten su propia realización. En otras palabras, aceptar un elemento positivo de la realidad—nuestra pertenencia al mundo para Dostoyevsky, la voluntad de poder para Nietzsche—permite el desarrollo de dicho elemento. En palabras de Taylor: ‘One could say that seeing good [*the positive character of reality*] empowers, and that it thus functions as what I have been calling a moral source. We have here a further step in the process I have called the internalization of moral sources.’ (Taylor, 2001 pág. 454) La otra cara de esta nueva forma de concebir el modo en que nos acercamos a la realidad se hace evidente cuando acentuamos la importancia de la imaginación creativa, es decir, de la subjetividad en cuyas manos se deja la tarea de llevar a cabo una rearticulación del sentido del mundo. Ésta era una de las consecuencias que partían del descubrimiento romántico de la profundidad interior, sin embargo, la negación de la subjetividad—por las consecuencias negativas que hiciera patentes Dostoyevsky—ha sido un tema recurrente en las líneas de pensamiento que parten del impulso romántico<sup>33</sup>.

El pensamiento de Taylor bien puede ser entendido como la tarea de una articulación de nuestras fuentes morales y, en efecto, dicha articulación toma en serio el problema del regreso al subjetivismo característico de las corrientes post-románticas que se centran en la importancia de la originalidad y la imaginación creativa. Para Charles Taylor:

the danger of a regression to subjectivism always exists in this enterprise. It can easily slide into a celebration of our creative powers, or the sources can be appropriated, interpreted as within us, and represented as the basis for ‘liberation’. But at its best, in full integrity, the enterprise is an attempt to surmount subjectivism. It is just that this remains a continuing task, which cannot be put behind us once and for all (Taylor, 2001 pág. 509).

---

<sup>33</sup> Taylor ve en las obra de Schopenhauer y Nietzsche, pero también en las de Heidegger, Wittgenstein y Dilthey, un ejemplo de este rechazo.

## II. ENTRE NO-MÁS Y AÚN-NO

### II.1 EL 'YO' EN HANNAH ARENDT

Hablar de la concepción arendtiana del “yo” [*self*] significa adentrarnos en su concepción de la acción política, la cual puede abordarse de mejor modo en el contexto de su principal obra, *The Human Condition* (1958). Sin embargo, debido a que dicha concepción se encuentra íntimamente ligada con la teoría política de la pensadora alemana—cuestión que será tratada en el Capítulo 4 del presente trabajo—por ahora conviene únicamente sentar las bases para una adecuada comprensión de dicha teoría. Para esto, dividiré las opiniones de Arendt con respecto a la individualidad de la persona, es decir, del yo, bajo dos determinaciones de éste. En primer lugar, me referiré a la identidad *personal* [*personaler Identität*], bajo la cual se inscriben, a su vez, la identidad *inicial* [*initialer Identität*] y la identidad comunicativa [*komunikativer Identität*]. En un segundo momento, me referiré a la identidad objetiva [*gegenständlicher Identität*].<sup>34</sup> Esta división conceptual del tratamiento arendtiano del yo, formulada por Michael Bösch, pretende explicar la compleja relación entre dos condiciones de la existencia humana que se presentan a primera vista como polos opuestos en el pensamiento de Arendt, la natalidad y la pluralidad. Dejaré de lado por ahora un esclarecimiento de las mencionadas distinciones conceptuales entorno a la identidad, ya que cada una de ellas será tratada conforme avancemos en la exposición de la concepción arendtiana del yo; pero conviene anunciar que dicha exposición se dará en dos partes, la primera tratará la identidad personal y la segunda, la identidad objetiva.

Sin embargo, aún pareciera necesario responder una pregunta ¿cómo puede justificarse una separación de la concepción arendtiana del yo de aquella de acción política si, como se ha mencionado, estas se encuentran, para Arendt, íntimamente ligadas?

Para Michael Bösch, el tratamiento que Arendt hace de la identidad se encuentra inscrito en lo que Charles Taylor llama en su ensayo *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* (1989) “cuestiones ontológicas [*ontological issues*]”—las cuales se distinguen de las “cuestiones defensivas [*advocacy issues*]”.<sup>35</sup> ¿En qué sentido es relevante aplicar esta clasificación, desarrollada por Taylor en el contexto del esclarecimiento de las distinciones básicas entre el Liberalismo y el Comunitarismo, a la

---

<sup>34</sup> Esta caracterización de la identidad en el pensamiento de Arendt la he tomado del filósofo alemán Michael Bösch, quien elabora una caracterización un tanto más completa y compleja que la que aquí presento en torno a la identidad en un artículo titulado *Pluralität und Identität bei Hannah Arendt*. Cfr. (*Pluralität und Identität bei Hannah Arendt*, 1999).

<sup>35</sup> Cfr. (Taylor, 1995)

concepción del yo de Arendt? La respuesta a esta pregunta presupone que entendemos la distinción entre cuestiones ontológicas y cuestiones defensivas, y, por ello, conviene comenzar por explicar dicha distinción. Para Charles Taylor, las cuestiones ontológicas se refieren a aquellos factores que se reconocen como fundamentales para la explicación que se hace de la vida social, 'or, put it in the formal mode, they concern the terms you accept as ultimate in the order of explanation.' (Taylor, 1995 pág. 181) Por su parte, las cuestiones defensivas se refieren a los principios morales o políticos que se adoptan explícitamente. Si bien la afirmación de cuestiones ontológicas determina en gran medida aquellas que se adoptarían en el nivel defensivo, esto no es necesariamente así en todos los casos. Dicho esto, no está de más resaltar que para Bösch la concepción arendtiana del yo corresponde a una cuestión ontológica, es decir, es una cuestión fundamental en su explicación de la vida social. Por ello es que podemos abordar esta cuestión al margen de su pensamiento político aunque en sus obras Arendt constantemente pase del nivel ontológico al defensivo; y, en este sentido, resulta pertinente la distinción tayloriana en vistas a una mejor comprensión del elemento ontológico del pensamiento político de Arendt, así como las características de dicho pensamiento que el elemento ontológico ayuda a moldear y determinar. En este sentido se justifica la separación entre la concepción del yo y la acción política, con lo cual podemos abordar la primera de estas

#### **a) LA IDENTIDAD PERSONAL**

Todo aquello con lo que entra en contacto la vida humana se transforma para ésta en una condición de la existencia. El mundo animal, natural y social, en la medida en que son el espacio en el que se desarrolla la vida humana, la condicionan y determinan. En este sentido, para Arendt es imposible sostener una visión del yo enteramente abstracta, es decir, que no tenga como punto de partida el campo de relaciones en el que se encuentra inscrito el yo<sup>36</sup>. Para Arendt, 'men, no matter what they do, are always conditioned beings.' (Arendt, 1998 p. 9); pareciera, pues, que el condicionamiento al cual se encuentra sujeto el yo es una suerte de limitación, sin embargo, como bien afirma Simon Swift, 'the limitations that define the human condition are, according to Arendt, precisely what make that life meaningful.' (Swift, 2009 pág. 21) En efecto, Arendt critica aquellas posturas que pretenden establecer una suerte de esencia o naturaleza humana, dado que, por un lado, el sentido o significado de la existencia de la persona viene dado para ella por sus propias "limitaciones", es decir, por las relaciones

---

<sup>36</sup> 'The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human.' (Arendt, 1962 pág. 300)

que ésta tiene con la realidad en su conjunto; por otro lado, dichas relaciones, en tanto condición de la existencia humana, impiden hablar del yo como una suerte de respuesta a la pregunta “¿qué es el hombre?”. En palabras de Arendt: ‘nothing entitles us to assume that man has a nature or essence in the same sense as other things. In other words, if we have a nature or essence, then surely only a god could know and define it, and the first prerequisite would be that he be able to speak about a “who” as though it were a “what”.’ (Arendt, 1998 p. 10) En efecto, todo intento de concebir la condición humana en términos de un “Qué”, termina inevitablemente en la construcción de una suerte de deidad—sea en el sentido tradicional de ésta, o en su sentido filosófico, es decir, una suerte de figura idealizada del ser humano<sup>37</sup>.

En este sentido debemos comprender la primera caracterización del yo que hemos avanzado, es decir, la noción de la *identidad personal*; ésta se refiere a aquellas determinaciones que forman la identidad en su sentido más originario, es decir, aquello que en primera instancia responde a la pregunta por el “Quién” del yo. Sin embargo, no debemos cometer el error de pensar que aquello que condiciona la existencia humana—para Arendt: la vida misma, la natalidad, la mortandad, el carácter mundano, la pluralidad y la tierra—puede explicar por sí mismo *quiénes* o *qué* somos, y esto por el simple hecho de que eso que condiciona la existencia nunca lo hace de modo absoluto<sup>38</sup>.

Como se ha mencionado, la identidad personal abarca dos clasificaciones secundarias, la identidad inicial y la identidad comunicativa. La primera se relaciona con la natalidad en tanto condición humana, es decir, con el hecho del nacimiento por el cual el individuo posee la facultad de iniciar algo enteramente nuevo, nunca antes visto. En este nivel inicial, la identidad pareciera aludir al carácter único y original del yo, es decir, a la facultad por medio de la cual el carácter condicionado del yo puede ser transformado por éste, con lo cual se explica el que las condiciones de la existencia nunca sean absolutas en lo tocante a la conformación de la identidad personal. En este sentido, Arendt se alinea con el pensamiento de Heráclito, para quien aquello que distingue al hombre de los demás seres vivos es la facultad de iniciar algo nuevo que, por ello mismo, cambia de tal modo la condición humana—algún aspecto o ámbito de esta—que gana “fama inmortal”: ‘The distinction between man and animal runs right through the human species itself: only the best (*aristoi*), who constantly prove themselves to be the best (*aristeuein*, a verb for which there is no equivalent in any other language) and who “prefer

---

<sup>37</sup> Arendt afirma que los intentos por definir la naturaleza humana ‘almost invariably end with some construction of a deity, that is, with the god of the philosophers, who, since Plato, has revealed himself upon closer inspection to be a kind of Platonic idea of man.’ (Arendt, 1998 p. 11)

<sup>38</sup> Cfr. (Arendt, 1998 p. 11)

immortal fame to mortal things,” are really human; the others, content with whatever pleasures nature will yield them, live like animals.’ (Arendt, 1998 p. 19) En cierto sentido, la identidad inicial podría entenderse como aquel carácter de la existencia humana que permite el cambio de sus condiciones. Esta es una visión de la identidad que pareciera moverse en la línea de la tradición moderna y, al mismo tiempo, en contra de ella. Por un lado, la identidad inicial tiende a centrarse en el yo como una suerte de creador que pareciera encontrarse desligado de su contexto, es decir, de las relaciones que lo determinan. En este sentido, podemos decir que se encuentra en la línea de pensamiento iniciada por la modernidad que se centra en la autonomía y la auto-responsabilidad del individuo—aquello que Arendt caracterizara como “el vuelo del mundo al yo”. Por otro lado, concebir al individuo como individuo sólo en la medida en que ejerza su facultad de cambiar las condiciones de su existencia pareciera ir en contra de ésta misma tradición en la medida en que el ideal de igualdad y del *rule of law*, son dos de los principales pilares de la concepción política moderna. Arendt pareciera abrazar, en este punto, una suerte de elitismo<sup>39</sup> con respecto a qué individuos pueden ser justamente llamados seres humanos. Pero esta interpretación del pensamiento de Arendt como “elitista” se encuentra lejos de ser la que aquí sostengo. Para ver en qué sentido dicha interpretación sería precipitada e incorrecta, debemos avanzar más en nuestra explicación de la concepción arendtiana de la identidad personal. Por ahora podemos simplemente recordar la opinión de Arendt con respecto al pensamiento aristotélico en el punto particular del carácter distintivo del hombre libre frente al esclavo: ‘Aristotle, who argued this theory so

---

<sup>39</sup> Margaret Canovan desarrolla una crítica del “elitismo” del pensamiento de Arendt—en un ensayo titulado *The Contradictions of Hannah Arendt’s political thought* (1978)—mediante argumentos que echan mano de diversas afirmaciones de Arendt, tales como: ‘the bitter need of the few to protect themselves against the many’, ‘when the poor became wealthy, they did not become men of leisure whose actions were prompted by a desire to excel, but succumbed to boredom of vacant time’, ‘for abundance and endless consumption are the ideals of the poor’. Si bien el contexto en el que se hace la afirmación del elitismo de Arendt es un tanto distinto al que aquí nos referimos, conviene precisar algunas cuestiones. En efecto, debemos tener presente que Arendt se mueve constantemente en dos niveles distintos, es decir, entre un nivel descriptivo y otro prescriptivo. Canovan misma llama la atención sobre la relación ‘between utopianism and pragmatism’ en el pensamiento de Arendt (*The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought*, 1978 pág. 18). Los individuos que se preocupan por la libertad política, independientemente de las razones que tengan para esto, son siempre menos que aquellos que no lo hacen; y esto claramente es una cuestión descriptiva y no prescriptiva en el pensamiento de Arendt. Sentir la necesidad o el deseo de sobresalir solo es posible en una comunidad de iguales; el hecho de que las personas de escasos recursos—‘the poor people of America’, como los llama Arendt en *On Revolution*—no lleguen a desarrollar este deseo, incluso bajo circunstancias en las que sus necesidades básicas se encontraran aseguradas, no se debe al hecho de que hayan sido pobres en el pasado, sino al hecho de que ellos aceptaran la riqueza como el sentido de toda actividad humana, la meta a perseguir ante la cual todo lo demás es mero medio; y a esto es, precisamente, a lo que dedicaron su vida. En este caso es necesario enfatizar que la pobreza en sí misma no es el origen de los ideales de abundancia y consumo interminable; su origen, antes bien, se encuentra en la necesidad, y ésta, recordemos, es una de las condiciones inescapables de la condición humana. La riqueza no es sólo el deseo del pobre, también puede serlo del rico, así como el deseo de sobresalir puede ser el objeto de deseo tanto del rico como de el pobre.

explicit, and then, on his deathbed, freed his slaves, may not have been so inconsistent as moderns are inclined to think. He denied not the slave's capacity to be human, but only the use of the word "men" for members of the man-kind as long as they are totally subject to necessity. (Arendt, 1998 p. 84)

Para Arendt, 'Action alone is the exclusive prerogative of man' (Arendt, 1998 p. 22); en este sentido, la acción se entiende desde la identidad inicial como el hecho de ser el medio para cambiar la condición humana, es decir, como el medio por el cual se manifiesta la originalidad, espontaneidad e iniciativa de los individuos. Pero este sentido de la acción no lo retoma Arendt del pensamiento clásico, antes bien, es una concepción enteramente moderna. Queda claro, pues, en qué sentido pareciera que la identidad inicial se mueve entre la afirmación de la tradición y la negación de ésta. Pero afirmar esto para la concepción arendtiana del yo sería un error. Esto se verá cuando haya presentado una visión general de ésta última.

Por ahora, es importante resaltar que para Arendt nos encontramos, en la época contemporánea, en mejores condiciones para juzgar lo que es la "naturaleza" humana; los eventos por los cuales ésta se ha definido y re-definido nos muestran su carácter primordial: el hecho de que la condición humana se encuentra en constante e interminable reformulación. Para Arendt, 'Today we are perhaps better qualified to judge exactly what this human "nature" amount to; in any event it has shown us potentialities that were neither recognized nor even suspected by Western philosophy and religion, which for more than three thousand years have defined and redefined this "nature."' (Arendt, 1962 pág. 298) Esto nos lleva a considerar nuevamente la cuestión del vuelo del mundo al yo tratada en el apartado anterior, es decir, el modo en que la concepción arendtiana del yo se relaciona con el desarrollo de la modernidad. Uno de los pasos fundamentales en el desarrollo de la modernidad que fueron explicados con ayuda de Taylor fue el del descubrimiento de la intimidad o profundidad interna. Este elemento se encuentra igualmente presente en el pensamiento de Arendt. Para la alumna de Heidegger, el individuo moderno se enfrenta a la imposibilidad de hallarse "como en casa" en el mundo, es decir, al sentimiento de no sentirse parte del mundo social debido a sus propios conflictos, tales como el subjetivismo de su vida emocional, etc. (Arendt, 1998 p. 39). En la modernidad, el hombre cambia de tal modo las condiciones de su existencia que el mundo al cual pertenecía se le muestra ajeno y la sociedad en la que se desarrolla su vida parece no tener espacio en ella para él. Esta situación es originada por lo que Arendt llama "la rebelión del corazón [*the rebellion of the heart*]" : 'a rebellion not against the oppression of the state but against society's unbearable perversion of the human heart, its

intrusion upon an innermost region in man which until then had needed no special protection.’ (Arendt, 1998 p. 39)

El paralelismo con Taylor es explícito en este punto. Recordemos que el filósofo canadiense plantea el surgimiento del Romanticismo como la reacción ante los ideales de la razón instrumental, el sujeto desprendido y el mundo ilustrado. Arendt, por su parte, reconoce que la rebelión del corazón, mejor articulada en su opinión por Rousseau y los románticos, fue el momento definitivo en el descubrimiento de la intimidad. Lo que hasta aquí hemos llamado identidad inicial se corresponde con el descubrimiento romántico de la intimidad y el desarrollo posterior de la imaginación creativa. Simon Swift retoma, justamente, este elemento del pensamiento de Arendt en su explicación de la concepción arendtiana de la identidad:

The rebellious reaction against society during which Rousseau and the Romanticists discovered intimacy was directed first of all against the leveling demands of the social, against what we would call today the conformism inherent in every society. It is important to remember that this rebellion took place before the principle of equality, upon which we have blamed conformism since Tocqueville, had the time to assert itself in either the social or the political realm. (Arendt, 1998 p. 39)<sup>40</sup>

Este es el sentido que tenía mi anterior afirmación sobre el carácter moderno de la identidad inicial en Arendt. Sin embargo, a diferencia del camino que tomó el desarrollo de la identidad moderna, Arendt no acentúa el poder de la imaginación creativa en su propia concepción de la identidad. Para ella, el poder de transformar las condiciones de la existencia humana no reside en el carácter creativo del individuo o de las sociedades, sino en la natalidad<sup>41</sup>: 'For Arendt, humanity's guarantee lies not in any notion of a proper end, but in its beginning. For Arendt, the event of natality is the *arché* in the double etymological sense of origin and rule. Further, it is the unpredictable, anarchic origin that carries its rule or principle within it.' (Birmingham, 2007 pág. 271)

---

<sup>40</sup> Citado en (Swift, 2009 pág. 22)

<sup>41</sup> El filósofo alemán Karl Heinz-Breier trata este punto desde una perspectiva que conecta directamente con el pensamiento político de Arendt, y que me permito introducir en este punto en vistas al tratamiento que de éste haré en el capítulo 4 del presente trabajo: 'Hannah Arendt betont in ihrem Essay *Die Krise der Erziehung*, dass jede Geburt eines Menschen einen Neuanfang darstellt. Als Neuanfang bringt jeder Mensch durch sein Handeln und Sprechen Neues in die Welt, und als Neuanfänger hat er alles Recht der Welt, die politische Ordnung, in die er hingehört wurde, in ihrer Selbstverständlichkeit in Frage zu stellen. Für Jugendliche, die die Welt, in die sie hineinwachsen, verstehen wollen, liegt daher die Frage nach ihrer Loyalität gegenüber der eigenen politischen Ordnung auf der Hand. *Warum überhaupt soll ich gehorchen?* lautet verständlicherweise ihre Frage, und es ist in jeder Kultur die Aufgabe der bereits Erwachsenen, darauf einsichtige Antworten zu geben.' (Heinz-Breier, 2007 pág. 116)

Tan sólo para enfatizar aún más este punto, Arendt misma rechaza que sea la creatividad lo que posibilita el cambio y un nuevo comienzo: 'The very capacity for beginning is rooted in *natality*, and by no means in creativity, not in a gift but in the fact that human beings, new men, again and again appear in the world by virtue of birth.' (Arendt, 1977 pág. 217) La propia aparición de nuevos individuos en el mundo, es decir, nuevos elementos en la cadena de relaciones que conforma la realidad, transforma las propias condiciones de la existencia. Pero el descubrimiento de la importancia de este hecho tiene su origen en el descubrimiento romántico de la intimidad. Esto es a lo Arendt se refiere cuando habla de "el nacimiento del yo [*The birth of the Self*]"<sup>42</sup>.

Así, pues, la identidad inicial no puede ser concebida como el intento de articular una noción de la esencia humana en la medida en que ésta presupondría una suerte de invariabilidad para las condiciones de la existencia humana, un carácter estático para ésta. La "naturaleza" humana cambia conforme nuevos individuos entran en el mundo y aquellos que se encontraban en él lo abandonan; en este constante cambio se presenta como indispensable el que los individuos puedan articular el sentido contemporáneo de la existencia, es decir, que sean capaces de articular las fuentes de su identidad como seres humanos:

The sources talk and what they reveal is the self-understanding as well as the self-interpretation of people who act and who believe they know what they are doing. If we deny them this capacity and pretend that we know better and can tell them what their real "motives" are or which real "trends" they objectively represent—no matter what they themselves think—we have robbed them of the very faculty of speech, insofar as speech makes sense. (Arendt, 1994 pág. 338)

Es por esto que para algunos estudiosos de la obra de Arendt el controvertido ensayo *Eichmann in Jerusalem* (1963) es una suerte de aplicación de esta noción de identidad. Un ejemplo de esto es la opinión de Ronald Beiner: 'In *Eichmann in Jerusalem* Arendt had sought to do justice to the Holocaust experience not by representing the war criminals as subhuman creatures, who are beneath judgment, or the victims as innocents without responsibility, who surpass judgment, but by making clear that human judgment can function only where those judged are neither beasts nor angels but men.' (Beiner, 1992 pág. 98) Negar la humanidad de individuos tales como Eichmann, significa negarnos la posibilidad de rastrear las fuentes de la propia humanidad, de lo que en cierta época significa ser un ser humano. Llegar a sentirnos "como en casa", en el mundo, llegar a formar parte de él, debe ir acompañado del formar parte de nuestra propia época, y esto significa para Arendt rastrear las fuentes del Totalitarismo:

---

<sup>42</sup> Cfr. (Arendt, 1994 pág. 323)

'We are contemporaries only so far as our understanding reaches. If we want to be at home on this earth, even at the price of being at home in this century, we must try to take part in the interminable dialogue with the essence of totalitarianism.' (Arendt, 1994 pág. 323)

Pero rastrear estas fuentes, llegar a una articulación de nuestras fuentes morales de tal modo que podamos reconciliarnos con una determinada concepción de la "naturaleza" humana que haga frente a los retos de nuestra propia época, es un camino que no puede ser recorrido por el individuo en los términos en que hasta ahora lo hemos tratado. La identidad inicial no basta para explicar la posibilidad de una tal articulación y reconciliación. Para ello hace falta el diálogo, no sólo con las fuentes y con el mundo, sino con los demás individuos que entran en la cadena de relaciones que transforman el sentido de la realidad. En palabras de Beiner: 'One acts with others; one judges by oneself (even though one does so by making present in one's imagination those who are absent). In judging, as understood by Arendt, one weighs the *possible* judgments of an imagined Other, not the actual judgments of real interlocutors.' (Beiner, 1992 pág. 100) Este es el segundo componente de la identidad personal, su carácter comunicativo.

Una de las características del yo que reiteradamente se acentúa en la obra de Arendt es el habla [*speech*]. Para Arendt, 'A life without speech and without action [...] is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men.' (Arendt, 1998 p. 176) Aquí no debemos entender el habla en el sentido usual de un medio de comunicación e información.<sup>43</sup> El habla para Arendt tiene, junto con la acción, un carácter revelador<sup>44</sup>—lo cual ha de recordarnos el modo en que los románticos entendían la función de la obra de arte. Dicho carácter revelador presupone no sólo un espacio de aparición—del cual hablaremos cuando abordemos la cuestión de la identidad objetiva—, sino una suerte de *público* ante el cual se lleva a cabo la revelación. En este sentido debemos entender la identidad comunicativa postulada por Bösch: 'Öffentlich handelnd und sprechend bildet sich das

---

<sup>43</sup> Es por esto que he optado por "habla" en lugar de "lenguaje" al momento de traducir el concepto arendtiano de "speech", que en el pensamiento Arendtiano tiene un uso técnico significativamente influenciado por el pensamiento de Heidegger. Ejemplo de esto es la siguiente afirmación de la alumna del maestro alemán: 'speech is extremely useful as means of communication and information, but as such it could be replace by sign language, which then might prove to be even more useful and expedient to convey certain meanings, as in mathematics and other scientific disciplines or in certain forms of teamwork.' (Arendt, 1998 p. 179)

<sup>44</sup> Cfr. (Arendt, 1998 p. 180)

Individuum in seiner *kommunikativen Identität*, es äußert seinen Standpunkt in der Pluralität der Meinungen.’ (Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, 1999 pág. 573)

Dos son los elementos del habla que se relacionan directamente con la formación de la identidad en el pensamiento de Arendt: por un lado podemos hablar de su dimensión individual, por el otro, de su dimensión colectiva. La distinción puede presentarse más claramente si nos referimos al modo en que Arendt entiende el papel del “*sentido común*” en relación al habla. Arendt distingue dos modos en que el sentido común puede ser entendido; un primer sentido, *sensus communis* [sentido común], enfatiza el papel del individuo en el proceso de comunicación, en el segundo, *community sense* [sentido de comunidad]<sup>45</sup>, lo que se enfatiza es la perspectiva individual inscrita en una comunidad, uno juzga como miembro de una comunidad y no como individuo aislado. El sentido común es el fundamento de la individualidad en la comunicación. Las máximas del sentido común, nos dice Arendt, son: ‘Think for oneself (the maxim of enlightenment); Put oneself in thought in the place of everyone else (the maxim of the enlarged mentality); and, the maxim of consistency, be in agreement with oneself (“mit sich selbst Einstimmung denken”).’ (Arendt, 1992 pág. 71) En efecto, el pensamiento o razón [*ratio*] es lo que determina al habla en su carácter individual, mientras que el lenguaje [*logos*] es lo que la determina en su carácter colectivo. *Ratio* y *Logos* se presuponen mutuamente; la razón es inconcebible sin el lenguaje debido a que los pensamientos siempre se articulan lingüísticamente, del mismo modo que el lenguaje sin el pensamiento resultaría una mera articulación carente de sentido. En palabras de Arendt:

speech is meant to be heard and words to be understood by others who also have the ability to speak, just as the creature endowed with the sense of vision is meant to see and to be seen. Thought without speech is inconceivable; “thought and speech anticipate one another. They continually take one another’s place.” They actually take each other for granted. (Arendt, 1977 pág. 32)

De tal suerte la identidad comunicativa se forma desde dos flancos; la comunicación revela el pensamiento particular del individuo a la vez que revela el carácter comunitario de éste, es decir, su pertenencia a una comunidad lingüística. El yo se muestra por medio del habla en su singularidad, pero lo hace ya siempre desde y hacia una comunidad. Así, el habla es pública en este doble sentido: el yo se hace *público*, se revela a sí mismo, por medio del habla ante un *público*, se revela ante los otros. En su sentido político, la principal diferencia ‘between *ratio* and *logos* is that the former primarily resides in, and relates to, a reasoning individual in his singularity, who uses words in order to express his thoughts

---

<sup>45</sup> Cfr. (Arendt, 1992 pág. 72)

to others, while *logos* is essentially related to others and therefore by its very nature political. (Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, 2002 pág. 295)

El hablar público forma al yo en su identidad comunicativa; éste se coloca por medio del habla en una pluralidad de opiniones que, a su vez, determinan esta dimensión de su identidad. En efecto, mediante este modo de concebir la identidad personal—que abarca tanto a la identidad inicial como a la colectiva—Arendt se posiciona frente a una visión atomista de la sociedad dado que la propia conformación de la identidad presupone un espacio público, un espacio que se comparte con otros individuos igualmente determinados por este espacio colectivo.

Con esto el pensamiento de Hannah Arendt comparte con el pensamiento de Taylor su aversión por una visión de la identidad que enfatice el papel de la creatividad y de la individualidad. Pero no debemos precipitarnos a pensar que ambos pensadores hacen a un lado la importancia que estos factores han tenido en la formación de la identidad moderna; antes bien, reconocer el papel que dichos elementos han tenido en dicha formación es, para ambos pensadores, uno de los pasos que posibilitan llegar a una adecuada articulación de las fuentes del yo.

#### **b) LA IDENTIDAD OBJETIVA**

Podemos abordar la cuestión de la identidad objetiva a partir de la siguiente afirmación de Arendt: ‘To be alive means to live in a world that preceded one’s own arrival and will survive one’s own departure.’ (Arendt, 1977 pág. 20) La identidad, en este sentido, se forma sobre el espacio que se establece entre el tiempo transcurrido y el porvenir; en este sentido podemos entender la expresión empleada por Arendt al calificar a la existencia como “entre un no-más y todavía-no [*between no-longer and no-yet*]”. El problema que abordaríamos desde este punto de partida sería el de la *durabilidad* [*das Problem der Dauerhaftigkeit*], el cual es para Arendt, en opinión de Bösch, ‘den Hauptgrund für ihren Rekurs auf die gegenständliche Identität’ (Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, 1999 pág. 577) La *fabricación*, de la que algo ya hemos mencionado, produce la interminable variedad de los objetos que constituyen el mundo. En efecto, la vida humana, para Arendt, es “constructora-de-mundo [*world-building*]”; esto significa que el carácter objetivo del mundo no puede ser entendido al margen de la propia actividad del yo que lo habita.

Arendt afirma que la vida humana, en tanto constructora-de-mundo, se constituye como un interminable proceso de reificación en el cual el carácter mundano [*worldliness*] de los objetos producidos es garantizado por su durabilidad o permanencia (Arendt, 1998 p. 96). Así, la objetividad no es una característica del mundo independiente de los individuos que lo habitan; en palabras de Michael Bösch, 'Die substantialität ist somit bei Arendt keine Kategorie einer vom Menschen unabhängigen Dinglichkeit, sondern der Beständigkeit der Kulturprodukte.' (Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, 1999 pág. 578) Del mismo modo, la objetividad de la identidad personal no puede considerarse al margen de la permanencia del mundo. El yo se encuentra determinado, pues, por dos ámbitos de relaciones: aquellas relaciones que tiene con el mundo objetivo y aquellas que tiene con los otros individuos<sup>46</sup>; ámbitos que se inscriben en la distinción conceptual entre identidad personal e identidad objetiva: 'In each instance, a human capacity which by its very nature is world-open and communicative transcends and releases into the world a passionate intensity from its imprisonment within the self.' (Arendt, 1998 p. 171)

Así, pues, en el pensamiento de Arendt se lleva a cabo una integración de los objetos del mundo en la perspectiva comunicativa. Michael Bösch nos recuerda que esta integración es reconocido por Arendt, en *The Life of the Mind* (1978), como una de las ideas fundamentales de su ontología fenomenológica, en palabras de Bösch, una 'Bestimmung des *Seienden als Erscheinung*.' (Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, 1999 pág. 579)

Esta determinación de los entes como aparición o manifestación [*Erscheinung*] no resulta, sin embargo privativa de los entes, sino que el propio yo desarrolla su existencia en estos términos. La diferencia radica en que el individuo lo hace, no únicamente mediante su aparición en la cadena de relaciones que conforman la totalidad del mundo, sino por medio de sus acciones y su habla:

In addition to the urge toward self-display by which living things fit themselves into a world of appearances, men also *present* themselves in deed and in word and thus indicate how they *wish* to appear, what in their opinion is fit to be seen and what is not. This element of deliberative choice in what to show and what to hide seems specifically human. (Arendt, 1977 pág. 34)

De tal suerte, la aparición del individuo en el mundo, su manifestación en el espacio público, su publicidad en el sentido de hacerse a sí mismo público, reside en su capacidad de acción y habla; en

---

<sup>46</sup> A estas podríamos agregar su relación con la tierra (la labor), pero este tipo de relación, como hemos avanzado y como se verá en el siguiente capítulo, no son privativas del ser humano, sino que éste las tiene en común con los demás seres vivos.

otras palabras, la identidad del yo depende de la duración y consistencia de ésta. (Arendt, 1977 pág. 36)

En efecto, se pueden distinguir dos sentidos de la manifestación de la identidad en el pensamiento de Arendt. En primer lugar, la pensadora alemana se refiere a la “auto-exhibición [*self-display*]”, la cual se refiere al inevitable hecho de que el yo, con el nacimiento, se inserta en el entramado de relaciones que conforman el mundo sin por ello ser él mismo consciente y activamente quien se muestra; propiamente hablando, no es el yo quien se muestra, sino sus propiedades. El segundo modo de la manifestación de la identidad corresponde a lo que Arendt llama “auto-presentación [*Self-presentation*]”: *Self-presentation would not be possible without a degree of self-awareness* (Arendt, 1977 pág. 36). Este segundo modo nos remite a lo que llamábamos “el hacerse público del yo”. Pero para Arendt, este modo de auto-manifestación no se encuentra enteramente a disposición del yo; el yo no puede determinar por completo el modo en que su identidad aparecerá públicamente debido a que ésta se ve determinada, a su vez, por las condiciones de la existencia, es decir, por el plexo de relaciones entre el mundo y los individuos. Es por esto que para Arendt la identidad es más accesible para los otros ante quienes esta se manifiesta que para aquel que es el yo de dicha identidad; ‘it is more than likely that the “who,” which appears so clearly and unmistakably to others, remains hidden from the person himself’ (Arendt, 1998 p. 179). Es por esto que no podemos hablar de una única e inmutable manifestación de la identidad, es decir, de una esencia o naturaleza humana. En la medida en que cambian las relaciones que el yo traza con el mundo, cambia la identidad de éste, y el único modo por el cual podemos acercarnos a una respuesta a la pregunta por “el quién del yo”, es por medio de un recuento de los cambios de su identidad, es decir, un recuento de sus distintas manifestaciones, “la narración del yo [*the story of the self*]”: ‘Who somebody is or was we can know only by knowing the story of which he is himself the hero’ (Arendt, 1998 p. 186).

El yo, entendido como un quién—es decir, en tanto auto-presentación—y no como un qué—como auto-exposición—no tiene un carácter fijo e inmutable, sino que se caracteriza por la contingencia y la impredecibilidad; de ahí que sólo el recuento de los cambios y mutaciones por las que atraviesa su identidad pueda responder a la pregunta por el quién del yo. En este sentido es de suma importancia hacer explícito, como lo hace Peg Birmingham, que Arendt no busca dar una definición absoluta de la naturaleza humana, *ni del sentido de la acción* o el pensamiento humano. Pasar por alto esta característica del pensamiento arendtiano puede llevarnos a una crítica del mismo—tan común entre los lectores de Arendt—con respecto al carácter abstracto de su concepto de acción o, en aparente

oposición a ésta, con respecto a las limitaciones de dicho concepto<sup>47</sup>. Este es uno de los puntos centrales del pensamiento de Arendt y, como tal, debe ser abordado con mayor detenimiento<sup>48</sup>, sin embargo, por ahora es conveniente avanzar en la cuestión propia del presente apartado, es decir, el yo.

This unchangeably identity of the person, though disclosing itself intangibly in act and speech, becomes tangible only in the story of the actor's and speaker's life; but as such it can be known, that is, grasped as a palpable entity only after it has come to its end. In other words, human essence—not human nature in general (which does not exist) nor the sum total of qualities and shortcomings in the individual, but the essence of who somebody is—can come into being only after life departs, leaving behind nothing but a story. Therefore whoever consciously aims at being “essential,” at leaving behind a story and an identity which will win “immortal fame,” must not only risk his life but expressly choose, as Achilles did, a short life and a premature death. Only a man who does not survive his one supreme act remains the indisputable master of his identity and possible greatness, because he withdraws into death from the possible consequences and continuation of what he began. (Arendt, 1998 pp. 193-194)

La identidad inmutable del yo sólo puede ser tal cuando su vida ha llegado a un fin, con lo cual queda claro que sólo al espectador le es posible acceder a la identidad del yo y no a él mismo. Pero de este hecho no proviene la referencia de Arendt al actor en términos de un “héroe”. Si bien Aquiles es para Arendt indisputablemente el paradigma del héroe—por el hecho de que en su acción se consume su propia existencia y por ello resulta ser él quien determina, podríamos decir, enteramente la manifestación de su identidad—no por esto debemos considerar que cuando ella se refiere al “héroe de la historia” este individuo debiera tener cualidades heroicas cercanas a las de Aquiles mismo. En efecto, cualquiera puede ser el héroe de su propia historia y eso por el simple hecho de que el deseo mismo de actuar y hablar, de insertarse a sí mismo en el mundo y comenzar una historia propia, implica una suerte de coraje o heroicidad (Arendt, 1998 p. 186).

El modo en que las narraciones llegan a mostrar la identidad del yo tiene, en el pensamiento de Arendt, diversas similitudes con el papel que se le atribuía al arte en el pensamiento romántico. Teniendo presente dicho papel del arte, podemos avanzar un poco más en la interpretación del pensamiento de

---

<sup>47</sup> Una de las críticas más comunes al pensamiento de Arendt se refiere a la imposibilidad de aplicar su concepto de Acción a los problemas de las sociedades contemporáneas. Mi postura con respecto a esto es que dichas críticas pasan por alto el hecho de que Arendt no pretende dar una caracterización *definitiva* de la acción política. Aquello que puede inscribirse en su concepción de la política responde a las circunstancias del propio contexto político. Si bien Arendt le niega el carácter político a las demás actividades de la vida humana—la labor y la fabricación—esto no significa que su pensamiento político reste importancia a los problemas económicos propios de las comunidades políticas contemporáneas, sino sólo que la política tal como se practica en el mundo contemporáneo no puede solucionar dichos problemas.

<sup>48</sup> Abordaré esta cuestión con mayor detalle en el capítulo 4.

Arendt que aquí me he propuesto desarrollar. Podemos, por ejemplo, con el papel del arte romántico en mente, apreciar la siguiente afirmación de uno de los estudiosos de la obra de Arendt al cual hemos estado haciendo referencia, Simon Swift:

Arendt thought that the contribution to the world offered by art, and in particular by storytelling, was to provide an understanding of the unique and differing identities of human beings. Whenever philosophy has tried to define man, it has always done so by thinking about him in the abstract, as a particular type of 'thinking' being, rather than by thinking about how meaning is disclosed in particular men's actions. (Swift, 2009 pág. 41)<sup>49</sup>

En este contexto, la acción del actor pareciera ser individualista en un alto grado. En la medida en que lo que se enfatiza del actor es su voluntad de auto-presentación, de iniciar una historia propia, etc., pareciera que Arendt ha hecho a un lado el carácter comunicativo de la identidad. Sin embargo, la auto-presentación, el actuar y hablar en público, presupone un espacio en el cual se llevará a cabo dicha presentación; se presupone, por decirlo así, un escenario para el actor: 'without a space of appearance and without trusting in action and speech as mode of being together, neither the reality of one's self, of one's own identity, nor the reality of the surrounding world can be established beyond doubt.' (Arendt, 1998 p. 208) De tal suerte, el interés de Arendt por la manifestación de la identidad y su reconstrucción en una narración o historia, se posiciona en contra de uno de los puntos distintivos del pensamiento filosófico moderno: un interés exclusivo por el yo. El espacio de aparición, el espacio público, es el campo sobre el cual se manifiesta la identidad del yo, es su condición de posibilidad. En este sentido, la concepción arendtiana del yo es claramente anti-individualista; tanto en su nivel personal como en su nivel comunicativo, la identidad del yo no puede concebirse al margen de un espacio en común, un espacio que comparte con otros individuos: 'For only within the framework of a people can a man live as a man among men, without exhausting himself. And only when a people lives and functions in consort with other peoples can it contribute to the establishment upon earth of a commonly conditioned and commonly controlled humanity.' (The Jew as Pariah: A Hidden Tradition, 1944 pág. 122) Pero los constantes cambios de la identidad, de las condiciones de la existencia, de los propios modos de la narración de las historias de las personas, hacen que el yo no pueda ser aprehendido de una vez y para siempre:

Our present is emphatically, and not merely logically, the suspense between a no-longer and a not-yet. What begins now, after the end of world history, is the history of mankind. What this will eventually be, we don't know. We can prepare ourselves for it

---

<sup>49</sup> Nuevamente la similitud con el pensamiento de Taylor salta a la vista.

through a philosophy of mankind whose central concept would be Jasper's concept of communication. This philosophy will not abolish, not even criticize, the great philosophical systems of past in India, China, and the Occident, but will strip them of their dogmatic metaphysical claims, dissolve them into trains of thought which meet and cross each other, communicate with each other and eventually retain only what is universally communicative. A philosophy of mankind is distinguished from a philosophy of man by its insistence on the fact that not Man, talking to himself in the dialogue of solitude, but men talking and communicating with each other, inhabit the earth. Of course, the philosophy of mankind *cannot prescribe any particular political action*, but it may comprehend politics as one of the great human realms of life as against all former philosophies which, since Plato, thought of the *bios politikos* as an inferior way of life and of politics as a necessary evil or, in the words of Madison, "the greatest of all reflections on human nature." (Arendt, 1983 págs. 90-91)[Énfasis mío.]

## II.II EL 'YO' EN CHARLES TAYLOR

Tomadas en conjunto, *Sources of the Self* (1989) y *The Ethics of Authenticity* (1992), parecieran dos modos distintos de abordar la cuestión de la identidad del sujeto moderno. Por un lado, *Sources of the Self* desarrolla una narración sobre las transformaciones que ha sufrido la concepción de la identidad del yo, principalmente en el mundo moderno. Por su parte, si bien *The Ethics of Authenticity* nos presenta una visión más sintética de dicha narración, ésta se concentra más en la exposición de una adecuada comprensión de la identidad del yo en términos de su autenticidad. Este modo de entender ambas obras de Taylor responde a una de las principales influencias en el pensamiento del filósofo canadiense, es decir, la obra de Martin Heidegger. Brian J. Braman, en un libro dedicado en gran medida al pensamiento de Taylor conecta su narración en torno a la modernidad con la distinción heideggeriana entre la “tradicición [*Tradition*]” y la “herencia [*Erbe/Erbschaft/Überlieferung*]”<sup>50</sup>. La tradición se refiere a las condiciones dadas de la existencia del Dasein, es decir, aquellos valores e ideas que han quedado, por así decirlo, petrificadas de tal modo que hacen imposible el acceso a sus orígenes, a las fuentes de las que surgen las propias condiciones de la existencia que, en muchos casos, se encuentran distorsionadas. Por su parte, la herencia, para Heidegger, hace referencia al modo en que la originalidad de las condiciones de la existencia humana se mantienen; en este sentido, para Heidegger en la herencia se hacen accesibles las fuentes de lo que nos constituye como Dasein.

Taylor pareciera únicamente preocuparse por el segundo modo de entender el papel del pasado en la interpretación de la identidad, es decir, por la herencia. Sin embargo, en la medida en que *Sources of the Self* se encuentra en gran medida interesado por resaltar las limitaciones del modo moderno de interpretar la identidad del yo, dicha obra podría verse más ligada a una suerte de interpretación de la tradición—en su sentido heideggeriano—, mientras que *The Ethics of Authenticity*, con su marcado interés por proporcionar una solución ante tal visión distorsionada, podría verse mayormente ligada a la tarea de interpretar, no la tradición, sino la herencia de la identidad moderna. En palabras de Braman: ‘For Taylor, the Heideggerian notion of heritage entails first uncovering the genealogy of our modern identity before one can properly settle the issue of what it means to be an authentic person.’ (Braman, 2008 pág. 27)

En efecto, el primer paso al tratar de abordar la cuestión del yo [*Self*], se identifica con la interpretación de la modernidad que Taylor nos presenta en *Sources of the Self*—cuestión que ya hemos abordado en el apartado anterior. Restaría, pues, para tener una adecuada comprensión de lo que para Taylor

---

<sup>50</sup> Cfr. (Heidegger, 2006 págs. 20-35)

significa el “ser humano”, involucrarnos directamente con el nivel propositivo de la narración tayloriana de la modernidad.

Al igual que para Hannah Arendt, para Taylor las condiciones de la existencia humana abarcan dos ámbitos de relaciones en los que se encuentra inscrito el yo: sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Del mismo modo, en ambas relaciones se acentúan distintas características de la identidad; en el primer tipo de relaciones se acentúa la individualidad del yo, mientras que en el segundo, su carácter comunitario-dialógico. De tal suerte, la presente exposición de la concepción tayloriana se dividirá en dos partes, la primera dedicada al carácter individual de la identidad, mientras que la segunda estará abocada a su carácter comunitario.

### **a) IDENTIDAD E INTERPRETACIÓN**

Taylor afirma explícitamente que su interés principal en *Sources of the Self* es presentar una nueva narración de las fuentes de la identidad del yo, es decir, de la identidad moderna, ‘With this term, I want to designate the ensemble of (largely unarticulated) understanding of what it is to be a human agent (Taylor, 2001 pág. ix) Pero para Taylor dicha articulación requiere involucrarnos en el modo en que las nociones del “bien [*the good*]” han evolucionado. En efecto, la identidad del yo y el bien, es decir, el yo y la moralidad, son para el filósofo canadiense cuestiones íntimamente ligadas. Esto se debe a que la auto-comprensión o auto-conocimiento del yo no puede darse—al igual que para Arendt—de modo abstracto, es decir, sin tomar en cuenta las condiciones que determinan la identidad del yo, el modo en que éste vive su vida en el mundo. Para ambos pensadores, el sujeto, o el yo, se encuentra ya siempre situado en el mundo, y las relaciones propias de éste determinan la identidad y la interpretación que el yo tiene de ésta:

Der von Heidegger, Husserl und Merleau-Ponti inspirierte Ausgangspunkt für Taylors Begriff des Subjects oder des Selbst ist der Erkenntnis, daß menschliches Handeln und Denken grundsätzlich an einen Leib gebunden (*embodied*) und dabei so in die Welt situiert ist, daß die wertende und interpretierende Stellungnahme zu sich selbst und zur Umgebung unhintergebar wird. (Rosa, 1998 pág. 79)<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> En efecto, no debemos dejar pasar la oportunidad de acentuar una más de las similitudes entre el pensamiento de ambos autores, esto es, el hecho de que para ambos la identidad del yo se encuentra íntima e indisolublemente ligada a la acción [*Handlung*] humana. Esto lo explica Hartmut Rosa poco después de la cita anterior: ‘Taylor verwendet hierfür immer wieder den Begriff »significance feature«, den er für grundlegend nicht nur für menschliche Subjektivität, sondern auch für menschliches *Handeln* erachtet, weshalb für ihn die Begriffe des Selbst und des Handelns untrennbar verknüpft sind.’ (Rosa, 1998 pág. 79)[El énfasis es mío].

Sin embargo, contrariamente al pensamiento de Arendt, Taylor enfatiza el papel de la moralidad en lo tocante a dichas condiciones. El terreno en el que se construye la identidad del yo es primordialmente un espacio moral, y el primer acercamiento que el yo tiene con su identidad es para Taylor con respecto a las nociones del bien que conforman dicho espacio, es decir, aquello que él llama “evaluaciones fuertes [*strong evaluations*]”—‘discriminations of right and wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independently of these and offer standards by which they can be judged.’ (Taylor, 2001 pág. 4). En otras palabras, responder a la pregunta “¿quién soy yo?” no puede consistir en un listado genealógico o en la presentación por medio del nombre propio; aquello que responde a esta pregunta, para Taylor, requiere un entendimiento de aquello que es de importancia crucial para nosotros: saber quiénes somos, conocer y, a la vez, determinar nuestra identidad, es saber dónde nos encontramos al interior del espacio moral. La identidad se define mediante los compromisos que asumimos con respecto a las nociones del bien que vienen dadas en el horizonte moral desde el que se da nuestro acceso al mundo (Taylor, 2001 pág. 27).

De tal suerte, este modo de acceder a la propia identidad tiene dos niveles: el primero corresponde al modo en que nos posicionamos en el horizonte moral, lo cual, y esto es de suma importancia para Taylor, involucra una determinada concepción de lo que significa ser un ser humano—sea esta explícita o implícita—; por su parte, el segundo corresponde a aquellos compromisos que asumimos dada la concepción de lo humano que tenemos, es decir, dada nuestra “ontología de lo humano [*ontology of the human*]” (Taylor, 2001 pág. 5). Esto debe recordarnos la distinción entre las cuestiones *ontológicas* y las cuestiones *defensivas* que explicábamos anteriormente. Bajo dicha distinción, la interpretación de la identidad de Taylor se coloca, al igual que la de Arendt, en el nivel ontológico, a la vez que el elemento propiamente político del pensamiento de Taylor se desarrolla en el nivel defensivo. Veamos, pues, en qué consisten para el autor de *Sources of the Self* dichas cuestiones ontológicas con respecto a la identidad y el yo.

Desde la perspectiva ontológica, la formación de la identidad se relaciona con la articulación de nuestros instintos morales, es decir, mediante las evaluaciones fuertes que hacemos desde el horizonte moral en el que nos encontramos. Aquí, lo que he llamado la “formación de la identidad” se refiere a una suerte de auto-realización [*Selbstverwirklichung*<sup>52</sup>] de la identidad, que involucra responder a los problemas

---

<sup>52</sup> Este concepto lo retomo de Christoph Menke, quien interpreta la noción de identidad de Taylor mediante los términos *Selbstverwirklichung* [auto-realización] y *Authentizität* [autenticidad]. Cfr. (Menke, 2011)

que se presentan en el espacio moral en el que se desarrolla la existencia y, al hacerlo, determinar aquello que tiene sentido para nosotros, discriminar entre lo que es importante y lo que no en nuestra vida. Pero esto implica que (1) la identidad no se encuentra enteramente determinada por el horizonte moral, es decir, por el hecho de que nos encontramos ya siempre insertos en el mundo, y que (2) el yo construye su propia identidad al llevar a cabo las evaluaciones fuertes que determinan el sentido de su existencia. Si bien (1) y (2) parecieran apuntar al hecho de la *auto-realización* de la identidad, es decir, a la capacidad del yo de moldear la realidad, de iniciar algo nuevo, una narración para sí mismo, el hecho es que para ello es indispensable el espacio moral, una estructura que posibilite el actuar en el mundo:

otherwise put, that the horizons within which we live our lives and which make sense of them have to include these strong qualitative discriminations. Moreover, this is not meant just as a contingently true psychological fact about human beings, which could perhaps turn out one day not to hold for some exceptional individual or new type, some superhuman or disengaged objectification. Rather the claim is that living with such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood. (Taylor, 2001 pág. 27)

Así, responder a la pregunta “¿quién soy yo?”, significa orientarnos en un espacio moral, espacio en el que las cuestiones sobre lo que es bueno o malo, aquello que tiene sentido y aquello que no, se deciden y, al hacerlo, forman la identidad. En efecto, el mismo Taylor se plantea en este punto la pregunta ‘Why this links between identity and orientation?’ (Taylor, 2001 pág. 28), y lo que reconoce en ella es el hecho de que no siempre se ha respondido a la pregunta por el “quién” del yo en estos términos. En cierto sentido, esto se explica de modo histórico/narrativo recurriendo a la tradición de pensamiento iniciada por el Romanticismo y el consecuente giro expresivista. Sin embargo, la explicación que aquí buscamos, como ya hemos mencionado, no trata de echar mano de dicho recurso histórico. Antes bien, la relación entre identidad y orientación muestra que reconocemos el espacio de relaciones, el mundo, como un espacio cambiante y, a la vez, que las transformaciones de dicho espacio modifican el modo en que nos entendemos a nosotros mismos y a los otros. Christoph Menke, quién recientemente ha expuesto su lectura de la obra de Taylor afirma, en este punto, que existen dos sentidos en que podemos abordar la cuestión de la autor-realización de la identidad: ‘Im ersten Schritt meint »Selbstverwirklichung«, dass *man selbst* einen normativen Anspruch verwirklicht. Der zweite, radikalere Schritt besagt, dass das Subjekt, indem es den normativen Anspruch selbst verwirklicht, zugleich auch *sich selbst* verwirklicht.’ (Menke, 2011 pág. 232)

Esto nos lleva a una tercera implicación de la formación de la identidad: el que (3) la auto-realización de la identidad no sólo se dé desde un espacio moral, sino que se dirija hacia un espacio moral que es compartido por otros con la misma facultad de auto-realización. ‘The question Who? is asked to place someone as a potential interlocutor in a society of interlocutors.’ (Taylor, 2001 pág. 29) En efecto, la relación entre orientación e identidad muestra la importancia que tiene en la formación de la identidad la perspectiva externa al propio yo que se plantea la pregunta “¿quién soy yo?”. En este sentido podemos subsumir (1) y (2) bajo lo que Hartmut Rosa, en su lectura de Taylor, caracteriza como “*Innenperspektive* [perspectiva interna o en primera persona]”, mientras que (3) correspondería a la “*Außenperspektive* [perspectiva externa o en tercera persona]”<sup>53</sup>. Esta segunda perspectiva da cuenta de aquello que ya se encontraba en el pensamiento de Arendt, esto es, el que la formación de la identidad requiera no sólo de un mundo en el cual se manifiesta el yo, sino de un receptor de dicha manifestación, es decir, el público ante el cual se presenta el yo ‘It is this original situation which gives sense to our concept of ‘identity’, offering an answer to the question of who I am through a definition of where I am speaking *from* and *to whom*.’<sup>54</sup> (Taylor, 2001 pág. 36) Cabe resaltar que ambos factores en la formación de la identidad hacen de esta un asunto siempre inconcluso; en otras palabras, el que la identidad no pueda ser enunciada o expresada en términos de la respuesta a la pregunta “¿qué somos?”, se debe a que ‘we are always changing and *becoming*.’ (Taylor, 2001 pág. 47), y en este sentido la identidad se encuentra, por decirlo, en cierto sentido, con Arendt, entre un *no-ser-ya* y un *aún-no-ser*. Esta cuestión es resaltada desde diversas lecturas de obra de Taylor; por ejemplo, en una lectura ligada al contexto contemporáneo de la filosofía política italiana, Ermanno Vitale expresa esta visión al afirmar que:

È ovvio che quando si fa il punto della propria esistenza presente e si formano aspettative per il futuro si riconsideri il proprio passato. Ma nel senso forte in cui qui Taylor mostra d’intendere l’unità a priori dell’esistenza ciò che possiamo e dobbiamo fare non è altro che scoprire la nostra natura particolare, il nostro carattere, temperamento e desideri duraturi. (Vitale, 1996 pág. 47)

La cuestión de la identidad del yo, pues, no se reduce al horizonte moral del cual partimos, sino que abarca el proyecto en el que nos convertimos por el hecho de llegar a una orientación en dicho horizonte o espacio, a la vez que este proyecto se mueve entre *quién* se presenta y ante *quiénes* se presenta: ‘the issue for us has to be not only where we *are*, but where we’re *going*’. (Taylor, 2001 pág. 47)

---

<sup>53</sup> Cfr. (Rosa, 1998 pág. 83)

<sup>54</sup> El énfasis es mío.

Enfatizar en mayor grado el papel del espacio moral en la concepción que Taylor nos presenta de la identidad tiene consecuencias en el nivel defensivo de su discurso; muchas de las críticas a la filosofía política del pensador canadiense parecen centrarse en este elemento del nivel ontológico de su noción de identidad. Si bien es cierto que para Taylor aquellos compromisos que asumimos en el nivel defensivo carecerían de sentido sin un “entendimiento de trasfondo [*background understanding*]” de las nociones del bien que nos permiten llegar a una orientación en el espacio moral, sería un error llegar, a partir de esto, a la conclusión de que para Taylor la identidad del yo se encuentra enteramente determinada por la tradición—en el sentido heideggeriano—, por el espacio moral en el cual se inserta el yo al entrar en el mundo. No es el espacio moral el que determina, en el pensamiento de Taylor, la identidad, sino la orientación del yo en ese espacio moral la que la determina constantemente, nunca de una vez y para siempre. Lo que le interesa no es una visión absoluta del yo, sino una investigación del yo en tanto éste es entendido como personas viviendo sus vidas, es decir, insertas en un plexo de relaciones con el mundo y con las demás personas.

There is a question about ourselves—which we roughly gesture at with the term ‘identity’—which cannot be sufficiently answered with any general doctrine of human nature. The search for identity can be seen as the search for what I essentially am. But this can no longer be sufficiently defined in terms of some universal description of human agency as such, as soul, reason, or will. (Taylor, 2001 pág. 184)

En la medida en que la identidad se presenta siempre cambiante y en constante re-definición, surge la pregunta por el modo adecuado de articular la identidad en términos expresivos, es decir, en los términos que nos ha heredado la tradición romántica y sin los cuales se vuelve casi imposible hablar de nuestra propia identidad en el mundo post-romántico. Esta articulación se da para Taylor, al igual que para Arendt, en términos narrativos; pero a diferencia de la alumna de Heidegger, Taylor apuesta por la posibilidad de que dicha narración no se encuentre oculta al propio yo, sino que éste mismo llegue a comprender su identidad como una suerte de narración de sí: ‘Like any other human being at any time, [the disengaged, particular self,] can only find an identity in self-narration. Life has to be lived as a story’ (Taylor, 2001 pág. 289)

#### **b) LA NATURALEZA DIALÓGICA DEL YO**

Uno de los elementos de la concepción de la identidad en la obra de Charles Taylor que ha sido ya mencionado pero no aún explicado es la naturaleza dialógica del yo. Como se ha visto, dicha concepción puede relacionarse con el modo en que Hannah Arendt entiende la importancia del elemento

intersubjetivo en la conformación de la identidad del yo. Sin embargo, en el caso de Taylor el acercamiento a dicho elemento de la identidad resulta de su constante crítica a una visión atomista de la sociedad, es decir, a una visión abstracta de la individualidad, un noción de ésta en términos de lo que Taylor llama el “sujeto desprendido [*disengaged subject*]”. Podemos llamar a esta crítica—para hacer uso una vez más del modo en que expresa Menke las nociones taylorianas—la “crítica al modelo del yo [*Kritik am Ich-Modell*]”<sup>55</sup>. Esta crítica la hemos ya abordado en el contexto de la exposición del diagnóstico de la modernidad de Taylor, pero conviene retomar algunos de sus elementos en vistas a la explicación del carácter comunitario-dialógico de la identidad.

Para Taylor, uno de los elementos predominantes en la concepción moderna de la identidad es el carácter primordial que se le otorga al yo, es decir, al sujeto independiente. Esta concepción, como hemos visto, tiene sus orígenes en las teorías del contrato social, de entre las cuales son la de Locke y Grotius las que mayor influencia han ejercido. Bajo esta perspectiva se tiende a ocultar uno de los aspectos fundamentales de la vida humana que, en opinión del autor de *The Politics of Recognition* (1994), es su carácter dialógico. Si bien dicha concepción de la identidad pareciera encontrarse en gran medida influida, no sólo por Locke y Grotius, sino por la tradición romántica misma—en la medida en que la expresión de la interioridad y la imaginación creativa son caracteres centrales de dicha tradición que a partir de ella han mantenido un lugar primordial en nuestro modo de concebir la propia identidad—, el hecho es que bajo una perspectiva que tenga presente la continuidad entre dicha tradición y el imaginario social contemporáneo el modelo del yo puede verse como una de las cuestiones a las que intentó hacer frente la tan mencionada tradición romántica. Para Taylor, sería más fácil caer en el error de considerar que nos encontramos inevitablemente presionados a asumir el modelo del yo, ‘if we fail to see how in both the aspirations and the dangers there is a deep continuity between us and the Romantic era.’ (Taylor, 2001 pág. 429)

La visión que se caracteriza por asumir el carácter desprendido del sujeto apuesta por una relación con la realidad en la que el conocimiento de ésta se dirige a su dominio y a la construcción de un orden mediante el cual se pueda hacer uso de la naturaleza. Por su parte, la visión romántica de la realidad apunta a una reconciliación entre el hombre y la naturaleza. Si bien ambas perspectivas pretenden encontrar o crear un orden en o para la realidad, éstas se separan en cuanto a la concepción del yo en la medida en que en la primera de estas se mantiene la escisión entre la realidad y el hombre, mientras que en la segunda lo que se pretende es subsanar dicha escisión. El Romanticismo es una reacción de

---

<sup>55</sup> Cfr. (Menke, 2011 pág. 225)

protesta contra el ideal del sujeto desprendido y, en la medida en que podamos ver la continuidad de dicho elemento en nuestro propio modo de concebir la identidad, será más fácil que rechacemos la necesidad de conducirnos en términos del modelo del yo.

Pero este no es el único sentido en el que dicho modelo ha sido el dominante en el desarrollo de la concepción moderna de la identidad. Para Taylor, con la caída de la noción de un orden natural o divino, dicho de otro modo, la noción de “la gran cadena del ser [*the great chain of being*]”, el individuo ha ido perdiendo el lugar fijo que le caracterizaba al interior de dichas nociones. En otras palabras, el individuo ha perdido el sentido de formar parte de una vida comunitaria y, en su lugar, ha entrado en una cadena de relaciones cambiantes y efímeras. En este sentido, el individuo es objeto de un proceso de individuación o aislamiento en el cual pierde sus relaciones con el mundo y con la comunidad de individuos a la cual, no obstante, pertenece. Pero, ¿en qué sentido se conecta esto con el carácter dialógico de la identidad que resulta tan importante en la perspectiva de Taylor? Un primer sentido es claro, el hecho de que es parte integral de la identidad el que el individuo forme parte de una comunidad, la cual constituye el espacio moral en el que el individuo se descubre a sí mismo al orientarse en él. De igual modo, el carácter comunitario del individuo influye en la determinación de la identidad en su sentido dialógico por ser la comunidad la que se presenta como el conjunto de relaciones con las que abre un diálogo el individuo al interrogarse por su propia identidad. En este sentido, debemos entender a Taylor cuando afirma que ‘Opening a conversation is inaugurating a common action.’ (Taylor, 1995 pág. 189) La comunidad no es, pues, únicamente lo que constituye el espacio u horizonte moral del individuo, antes bien, la comunidad forma las prácticas culturales en las que se desarrolla la vida de éste. Como bien apunta Vitale: ‘Per quanto la formazione del sé non sia mai un processo imitativo, ma abbia per sua stessa natura la dimensione dell’intimità, essa non può neppure configurarsi come una ricerca puramente interiore, senza dialogo con l’esterno’ (Vitale, 1996 pág. 182). De tal suerte, podemos ver el sentido en que el hombre es para Taylor un animal social, esto es, un animal político en la medida en que no es auto-suficiente. Pero esta auto-suficiencia no se refiere a las facultades físicas del hombre por las cuales se hace de los medios necesarios para su subsistencia. Por el contrario, la autosuficiencia de la que habla Taylor se refiere a la imposibilidad del individuo para determinarse como persona humana al margen de las relaciones que traza con las otras personas, es decir, al margen del diálogo con la comunidad que inaugura una acción colectiva. El ser un animal

político significa, en el pensamiento de Taylor, ser capaz de actuar colectivamente, y esto requiere que se reconozca el carácter dialógico de la identidad del yo<sup>56</sup>.

Aquí encontramos un nuevo modo de entender la manifestación *pública* de la identidad: al interrogarnos por nuestra propia identidad abrimos un diálogo con la comunidad de la cual somos parte y, así, actuamos colectivamente, es decir, modificamos el modo de concebirnos a nosotros mismos y el modo en que los otros perciben su propia identidad. *El nacimiento del yo*, del cual hablara Arendt, nos remite en el pensamiento de Taylor a este despliegue de la identidad que termina por transformar las propias condiciones de la existencia: nuestra concepción de lo humano, de la propia identidad y de nuestra relación con los demás. Para Taylor, dichas condiciones ‘are carried on in institutions and associations which require stability and continuity and frequently also support from society as a whole’ (Taylor, 1990 pág. 205). En esto radica la importancia del papel que Taylor otorga a la pluralidad y diversidad humana: en la medida en que la formación de la identidad requiere de un intercambio dialógico con aquellos seres que poseen la misma facultad dialógica—el habla—, dicho intercambio sería irrelevante si cada uno de dichos seres fuera exactamente el mismo; el mismo impulso por la auto-presentación, el mostrar la identidad públicamente, carecería de sentido. Como nos recuerda Jean Bethke Elshtain,

“Human diversity is part of the way we are made in the image of God,”<sup>57</sup> Charles Taylor writes. This understanding of diversity affords a complex and capacious view of the human condition. Our differences are not so radical that we are doomed to be forever strangers, alienated from one another. At the same time, our commonalities are not so transparent and irresistible that we are slated for a world of strong unity bordering on homogeneity. (Elshtain, 1999 pág. 95)

Sin embargo, una de las condiciones para poder hablar de una superación de la condena de Babel—para continuar con la clave religiosa de la afirmación de Taylor—, es decir el permanecer por siempre extraños los unos a los otros sin posibilidad de llegar a un entendimiento mutuo, es, justamente, una comunidad unificada lingüísticamente:

A language only exists and is maintained within a language community. And this indicates another crucial feature of a self. One is a self among other selves. A self can never be described without reference to those who surround it. [...] There is no way we could be inducted into personhood except by being initiated into language. We first

---

<sup>56</sup> Cfr. (Taylor, 1990 pág. 189)

<sup>57</sup> (Taylor, 1999 pág. 14)

learn our languages of moral and spiritual discernment by being brought into an ongoing conversation by those who bring us up. (Taylor, 2001 pág. 35)<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Es importante hacer notar, como se ha hecho en el caso de Arendt, que Taylor utiliza el término lenguaje en un sentido técnico que no hace referencia al uso corriente del mismo. Involucrarnos aquí con el concepto del lenguaje y las múltiples influencias de Taylor para el desarrollo del mismo, si bien puede ser necesario para una comprensión adecuada de lo que aquí exponemos, tomaría tanto espacio que nos desviaría de la presente exposición. Por ello mismo me limitaré a remitir a los siguientes textos de Taylor que podrían esclarecer su concepción del lenguaje: (Taylor, 1995), (Phenomenology and Linguistic Analysis, 1959), (Taylor, 1990), y (Taylor, 2004)

## CAPÍTULO 2: LAS CONDICIONES DE LA EXISTENCIA

### I. LA CONDICIÓN HUMANA

#### I.1 LA VIDA Y EL MUNDO EN HANNAH ARENDT

El pensamiento de Arendt se mueve indudablemente entre la influencia recibida por la filosofía de Martin Heidegger y el rechazo—incluso desprecio—por dicha filosofía—debido en parte a la cercanía de éste hacia el Nacionalsocialismo. Al mencionar esto, sin embargo, mi intención no es desarrollar dichos factores del pensamiento de Arendt—empresa demasiado amplia como para llevarla a cabo en el presente trabajo. Antes bien, mi interés al resaltar esta característica es llegar a entender el punto de partida del pensamiento de Arendt en relación al modo en que la pensadora alemana aborda la cuestión de la condición humana. En este sentido, Arendt pensaba que ‘Heidegger had only succeeded in differentiating two kinds of human relating to the world: the encountering and manipulating of things (*Zuhandensein*), and theoretical contemplation (*Vorhandensein*).’ (Moran, 2000 pág. 289) Hemos visto ya que para Arendt la condición humana se mueve entre dos modos en que la existencia humana se relaciona con el mundo, esto es, la *vita contemplativa* y la *vita activa*. Siguiendo la distinción heideggeriana, la *vita activa*, tal como es presentada por Arendt en *The Human Condition* (1958), se correspondería con lo *Zuhandensein*, es decir, con la relación de los objetos con el hombre caracterizada por su uso, es decir, por el hecho de que dichos objetos forman parte de un mundo entendido como una suerte de totalidad respectiva [*Bewandtnisganzheit*] cuyo horizonte es el objeto usado, en otras palabras, un útil [*Zeug*]. Por su parte, la *vita contemplativa* correspondería a la relación teórica de los objetos con el hombre, lo *Vorhandensein*; el modo más claro de entender este modo de ser es haciendo referencia a los objetos “naturales”, las cosas de la naturaleza, en oposición a los objetos creados por el hombre, pero con esto no se agota el sentido de este modo de ser. Los objetos de uso, las herramientas, los útiles, también pueden relacionarse con el hombre desde la perspectiva de lo *Vorhandensein*, y, en este sentido, perderían su carácter de utilidad. De tal suerte, Arendt retoma la distinción heideggeriana, pero agregaría al interior de la *vita activa* una tercera categoría existencial, es decir, agregaría la “acción”.

En el presente apartado trataré de presentar la visión de Arendt con respecto a la primera de estas categorías existenciales, esto es la relación del hombre con el mundo en tanto actividad que “produce” los medios de sustento de la vida biológica y las herramientas que, en su uso, posibilitan una experiencia común del mundo formado por los objetos resultado de la producción. Las dos actividades de la condición humana que estaré, pues, exponiendo en el presente apartado, serán la labor [*labor*] y la fabricación [*work*].

**a) VIVIR EN LA TIERRA Y HABITAR EN EL MUNDO**

“Labor” significa primordialmente una actividad. No se trata para Arendt propiamente de un sustantivo en el que se pueda encontrar un significado estático. La labor es siempre un proceso interminable; hace referencia a la actividad por la cual el hombre se hace de los medios necesarios para su subsistencia biológica y, en este sentido, no puede entenderse como una actividad que pueda llegar a un fin—como no sea que dicho fin coincida con el fin de la vida misma. ‘The word “labor,” understood as a noun, never designates the finished product, the result of laboring, but remains a verbal noun to be classed with the gerund, whereas the product itself is invariably derived from the word for work, even when the current usage has followed the actual modern development so closely that the verb form of the word “work” has become rather obsolete.’ (Arendt, 1998 pp. 80-81) En este sentido, la labor significa encontrarse anclado a las *necesidades* de la vida, así como sus “productos” son siempre entendidos como “productos” para el consumo. Esto podría hacernos pensar que la distinción que Arendt presenta bien podría estar retomando aquella que se encuentra ya presente en el pensamiento de Adam Smith y Karl Marx entre labor productiva y labor improductiva. Sin embargo, para Arendt, si bien esta distinción es la única que en la modernidad hace referencia a la distinción más fundamental entre labor y fabricación, aquella tiene un sentido perjudicial. A Arendt le resulta un tanto sorprendente el que la edad moderna no hubiera llegado a desarrollar una teoría que pudiera distinguir claramente entre el *animal laborans* y el *homo faber* (Arendt, 1998 p. 85). La razón de esto es que el punto de vista que ha prevalecido en toda la edad moderna es el punto de vista puramente social; en otras palabras, la edad moderna se ha centrado en el hecho de que la labor de unos pocos puede “producir” los medios de subsistencia de todos los miembros de la sociedad—sea esto en la visión clásica haciendo referencia a la esclavitud de unos pocos, o en la visión de la sociedad capitalista de Marx al hacer referencia a la explotación de la clase trabajadora. De tal suerte, en esta visión puramente social, se deja de lado el

papel fundamental de la fabricación por la cual aparecen nuevos objetos del artificio humano en el mundo:

Unlike the productivity of work, which adds new objects to the human artifice, the productivity of labor power produces objects only incidentally and is primarily concerned with the means of its own reproduction; since its power is not exhausted when its own reproduction has been secured, it can be used for the reproduction of more than one life process, but it never “produces” anything but life. Through violent oppression in a slave society or exploitation in the capitalist society of Marx’s own time, it can be channeled in such a way that the labor of some suffices the life of all. (Arendt, 1998 p. 88)

Pero, contrario a lo que pareciera a primera vista, Arendt no pretende desligar completamente el mundo, producto del artificio humano, de la labor. Antes bien, es precisamente al interior del mundo que se lleva a cabo la actividad por la cual la vida se hace de los medios para su subsistencia. La fabricación nace de la labor, y la labor se lleva a cabo en un mundo producto de la fabricación, es decir, de aquellos elementos estables o perdurables que en su conjunto son llamados por Arendt “mundo”. Éste es el aspecto de la distinción más fundamental entre labor y trabajo que en el pensamiento moderno se ve opacado por ser la distinción entre labor productiva e improductiva la que prevalece. La autora de *The Human Condition* afirma en este punto que:

It is within this world of durable things that we find the consumer goods through which life assures the means of its own survival. Needed by our bodies and produced by its laboring, but without stability of their own, these things for incessant consumption appear and disappear in an environment of things that are not consumed but used, and to which, as we use them, we become used and accustomed. As such, they give rise to the familiarity of the world, its customs and habits of intercourse between men and things as well as between men and men. (Arendt, 1998 p. 94)

A diferencia de la fabricación, la labor no agrega nuevos elementos al mundo; todo lo “producido” por la labor, en la medida en que está fundamentalmente dirigido al consumo, carece de una durabilidad que le permita formar parte de éste. En otras palabras, mientras que por medio de la fabricación el Mundo adquiere su durabilidad, por medio de la labor la Tierra es devorada y, en cierto sentido, destruida<sup>59</sup>. En este sentido se explica Arendt que Locke haya tenido que introducir el dinero como garantía de la durabilidad de los objetos “producidos” por “la labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos”:

---

<sup>59</sup> Sin embargo, también existe una perspectiva desde la cual la fabricación presenta un carácter destructivo. Esto lo explica Arendt del siguiente modo: ‘This destructive, devouring aspect of the laboring activity, to be sure, is visible only from the standpoint of the world and in distinction from work, which does not prepare matter for incorporation but changes it into material to work upon it and use the finished product. From the viewpoint of nature, it is work rather than labor that is destructive, since the work process takes matter out of nature’s hands without giving it back to her in the swift course of the natural metabolism of the living body.’ (Arendt, 1998 p. 100)

Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State of Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*. (Locke, 2008 págs. 287-288)

Para Arendt, el dinero aparece en la teoría de Locke como una suerte de *deus ex machine* que pretende salvar el carácter permanente de la propiedad, la cual, al encontrarse originada en la labor cuyos productos carecen de durabilidad, no podía ser por sí misma el sustento de la durabilidad de la propiedad.

Por su parte, al hacer de la labor el centro de su pensamiento, Marx nunca pudo incorporar en su propuesta revolucionaria el papel de la fabricación. Para éste, si bien la labor responde a la “necesidad eterna impuesta por la naturaleza” y, al mismo tiempo, resulta ser la actividad propiamente humana, la emancipación de la que habla el filósofo alemán no es sólo, o propiamente, una emancipación de las clases laborantes, sino una emancipación del hombre de la labor misma, en otras palabras, la abolición de la actividad más propiamente humana (Arendt, 1998 p. 104).

Ambas perspectivas, afirma Arendt, no logran llegar a la raíz de la distinción entre labor y fabricación—entre labor productiva e improductiva—por el simple hecho de que dicha raíz se encuentra en la relación de la producción con la creación de un mundo duradero. Contrario a esto, las teorías de Locke y Marx, entre otros, bajo la categoría de “trabajo” tratan únicamente de la labor, es decir, del infinito proceso de “producción” de los medios de subsistencia; de tal suerte, el origen de la propiedad se pretende encontrar en la labor por medio de una explicación que hace siempre referencia a la abundancia de los medios de subsistencia, enfatizando en esta la durabilidad de aquellos por medio del dinero (Locke), o por medio de los excedentes en el proceso de explotación de las clases trabajadoras (Marx). Sin embargo, ninguna de estas explicaciones bastan para sacar a la luz la distinción fundamental entre labor y trabajo, porque: ‘For the establishment of property, mere abundance can never be enough; labor’s products do not become more durable by their abundance and cannot be “heaped up” and stored away to become part of man’s property; on the contrary, they are only too likely to disappear in the process of appropriation or to “perish uselessly” if they are not consumed “before they spoil.”’ (Arendt, 1998 p. 109) Para esto habría que entender el modo en que los útiles, las herramientas, son el producto de la fabricación y bajo ninguna circunstancia de la labor y, por ello mismo, la fabricación no se ve limitada por el proceso infinito de la obtención de los medios de subsistencia, sino que en ella se encuentra el origen del mundo, de la totalidad respectiva que es el Mundo. El proceso

mismo de la vida requiere que la labor sea una actividad constante e interminable en la medida en que los supuestos productos de la labor son fundamentalmente objetos para el consumo que no tienen más durabilidad que aquella cerrada a la actividad por la cual llegan a existir y el proceso por el cual son consumidos: ‘the process of life that requires laboring is an endless activity and the only “instrument” equal to it would have to be a *perpetuum mobile*, that is, the *instrumentum vocale* which as alive and “active” as the living organism which it serves.’ (Arendt, 1998 p. 122)

Por su parte, las herramientas e instrumentos que son el producto de la fabricación, son a su vez el medio por el cual se lleva a cabo dicha actividad, para Arendt, ‘No work can be produced without tools’ (Arendt, 1998 p. 121). Si bien los útiles sirven para hacer más sencilla la labor, las limitaciones de éstos con respecto a dicha relación con la labor tienen un carácter fundamental. Mientras que la finalidad de la labor es soportar el proceso biológico de la vida de las personas, la finalidad de la fabricación no se limita a facilitar dicho soporte, por el contrario, ella se eleva hasta la construcción de un mundo que es compartido: mientras que la labor es una actividad que se lleva a cabo por el individuo aislado—aunque la labor colectiva sea un medio por el cual se facilita la consecución del sustento de la vida, la finalidad de ésta nunca es colectiva; para Arendt, ‘The sociability [arising out of those activities which spring from the human body’s metabolism with nature] rest not on equality but on sameness’ (Arendt, 1998 p. 213)—, la fabricación es una actividad que propiamente se realiza desde el horizonte de un mundo compartido, es decir, desde las relaciones que se generan en el uso de herramientas, útiles, máquinas, que en sí mismas forman las prácticas colectivas que determinan los modos de fabricación. A esto es lo que creo apunta Arendt cuando afirma que ‘For the *animal laborans* [...]the durability and stability of the world are primarily represented in the tools and instruments it uses, and in a society of laborers, tools are very likely to assume a more than mere instrumental character or function.’ (Arendt, 1998 pp. 144-145) Más allá del carácter instrumental de los objetos de la fabricación, está el carácter formativo de prácticas colectivas, es decir, prácticas culturales. Éste es el sentido en que para Arendt la fabricación [*work*] es el fundamento del Mundo, en oposición a la Tierra—distinción que se ha explicado brevemente en el capítulo 1. Los hombres, recordemos, habitan en el Mundo y viven sobre la Tierra; en otras palabras, el proceso biológico de la vida se realiza sobre la Tierra en la solitaria relación del hombre con la naturaleza, mientras que éste habita el Mundo, es decir, establece sobre la Tierra un lugar propio y permanente que comparte con sus semejantes, crea un Mundo mediante la fabricación. ‘It is characteristic of all natural processes that they come into being without the help of man, and those things are natural which are not “made” but grow by themselves into whatever they become. (This is also the authentic meaning of our word “nature,” whether we derive it from its latin rooth *nasci*, to be

born, or trace it back to its Greek origin, *physis*, which comes from *phyein*, to grow out of, to appear by itself.)' (Arendt, 1998 p. 150). 'En la *producción*', para decirlo con Gustavo Leyva,

se expresa la dimensión contranatural de un ser que, a pesar de su dependencia de la naturaleza, es capaz de producir un mundo artificial que no se reduce a ni está determinado por las cosas de la naturaleza, sino que se distingue de ellas y se opone a ésta última. Se trata del mundo de las creaciones humanas, de la cultura, de las instituciones, de un mundo que ofrece al hombre una morada más allá de la duración de la vida individual y que se le opone como algo dotado de una sólida objetividad. (Leyva, 2003 pág. 388)

Aparecer por sí mismo y ser creado, fabricado, son las características que distinguen originariamente, pues, a la Tierra del Mundo; así, la relación entre Tierra y Hombre se fundamenta en la actividad de la Labor, mientras que la relación entre Mundo y Hombre se da únicamente mediante la fabricación: como si dijéramos que "*el mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo*", "*reposando sobre la tierra, el mundo aspira a estar por encima de ella. En tanto que eso que se abre, el mundo no tolera nada cerrado, pero por su parte, en tanto que aquella acoge y refugia, la tierra tiende a englobar al mundo y a introducirlo en su seno.*"<sup>60</sup> ['Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt. [...] Die Welt trachtet ihrem Aufrufen auf der Erde, diese zu überhöhen. Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlussenes. Die Erde aber niegt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten.'] (Heidegger, 2003 pág. 35)]

## **b) EL MUNDO EN COMÚN**

Gracias a lo dicho hasta ahora con respecto a la labor y la fabricación podemos entender el que Arendt se refiera a la primera de estas como la actividad propia del *animal laborans*, mientras que la segunda resulta ser la actividad del *homo faber*. Mediante esta conceptualización, Arendt resalta el hecho de que lo propiamente humano comienza en la actividad de construcción de un Mundo, y bajo ninguna circunstancia en la labor, en tanto actividad que, si bien forma parte sustantiva de la condición humana, no es exclusiva de la persona humana, sino que es compartida por los entes animados del mundo natural. Pero no por esto debemos concluir que para la alumna de Heidegger la labor se encuentra relegada a un terreno desconectado de lo propiamente humano, antes bien, Arendt afirma que 'the time-honored dignity of agriculture arises from the fact that tilling the soil not only procures means of

---

<sup>60</sup> Remito a la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en (Heidegger, 2005)

subsistence but in this process prepares the earth for the building of the world' (Arendt, 1998 p. 138). En este sentido, la actividad propia del *homo faber* no se reduce a la mera fabricación de herramientas que facilitan la labor, sino que dicha actividad consiste en una suerte de "reificación [*reification*]" (Arendt, 1998 p. 139). Al usar este término, Arendt pareciera tener en mente lo que para Marx fuera la "reificación [*Verdinglichung*]", y, en cierta medida, el carácter negativo que para el filósofo alemán tuviera dicho concepto, puede ser hallado en el pensamiento de Arendt<sup>61</sup>. Pero en el contexto en que ahora nos encontramos, la reificación a la que hace referencia Arendt tiene más un sentido de "cosificación", en otras palabras, otorgarle al producto de la fabricación un carácter mundano. En efecto, dicho carácter consiste en que las cosas pueden ser vistas por varios espectadores desde una variedad de perspectivas de tal modo que éstos se reconozcan percibiendo una misma cosa desde el horizonte de la diversidad; para Arendt, es sólo en este sentido que la realidad mundana puede ser realmente percibida. La reificación, pues, hace referencia al modo en que se llega a las condiciones de un mundo en común, en el cual,

reality is not guaranteed primarily by the "common nature" of all men who constitute it, rather by the fact that, differences of position and the resulting variety of perspectives notwithstanding, everybody is always concerned with the same object. If the sameness of the object can no longer be discerned, no common nature of men, least of all the unnatural conformism of mass society, can prevent the destruction of the common world, which is usually preceded by the destruction of the many aspects in which it presents itself to human plurality. This can happen under conditions of radical isolation, where nobody can any longer agree with anybody else, as is usually the case of tyrannies. But it may also happen under conditions of mass society or mass hysteria, where we see all people suddenly behave as though they were members of one family, each multiplying and prolonging the perspective of his neighbor. (Arendt, 1998 pp. 57-58)

El que la fabricación se refiera en el pensamiento de Arendt al establecimiento de un mundo común en el sentido de prácticas culturales, se explica por el hecho de que las personas se relacionan y se distinguen entre sí a través de un mundo común de cosas que sirven de intermediarias entre aquellas. La reificación, pues, se refiere pues al artificio humano que tiene un carácter permanente, que excede los límites de la vida misma—algo que la labor no puede llegar a hacer debido a que se encuentra limitada por el ciclo de vida del *animal laborans*. La reificación es el establecimiento de un espacio abierto en el cual las personas se relacionan entre sí por medio de los objetos del mundo; en dicho espacio abierto las personas se encuentran, es decir, se unen y se distinguen. El mundo es el espacio abierto mientras que la tierra se cierra en sí misma, en la actividad solitaria del *animal laborans*. La tierra

---

<sup>61</sup> Dicho carácter negativo será abordado en el siguiente apartado.

no puede ser un espacio abierto, siempre permanece cerrada y por medio de la labor se prepara para el surgimiento de lo abierto, del mundo común en el que las personas aparecen como tales, primeramente como *homo faber*. En este sentido el Mundo constituye un hogar para la persona humana, en éste encuentra un espacio que no le es ajeno, sino que es su propio artificio, no como individuo aislado, sino como miembro de una comunidad en la que se unen el pasado—el mundo ya creado en el que nace el individuo—y el futuro—el mundo que permanecerá después del su partida. El mundo, entendido de este modo, es la condición de posibilidad de la vida propiamente humana: ‘without being at home in the midst of things whose durability makes them fit for use and for erecting a world whose very permanence stands in direct contrast to life, this life would never be human.’ (Arendt, 1998 p. 135)

De tal suerte, las cosas del mundo tienen la función de sustentar la vida humana—no el mero proceso biológico del *animal laborans*—, de darle una estabilidad y permanencia que no le es dada al “yo”. En otras palabras, la reificación de las cosas del mundo llevada a cabo por el *homo faber*, se identifica con la formación de la “identidad objetiva [*gegenstandliche Identität*]” del yo. Recordemos que para Michael Bösch, Arendt recurría a la identidad objetiva fundamentalmente por el problema de la “durabilidad [*Dauerhaftigkeit*]”. La “identidad personal [*personaler Identität*]”, en concordancia con lo visto en el capítulo anterior, se caracteriza por el carácter cambiante del yo, en su venir y abandonar el mundo (identidad *inicial* [*initialer Identität*]) y en su relación con los otros dependiente de un elemento común, el lenguaje (identidad *comunicativa* [*komunikativer Identität*]), posibilitado únicamente por la aparición de un mundo común. En efecto, para Arendt, ‘against the subjectivity of men stands the objectivity of the man-made world rather than the sublime indifference of an untouched nature [...] Without a world between men and nature, there is eternal movement, but no objectivity.’ (Arendt, 1998 p. 137)

Resta, pues, abordar la estructura interna de la fabricación, es decir, del modo en que el yo pasa de su existencia terrena a habitar un mundo. En dicha estructura, podemos ver que la fabricación siempre se encuentra guiada por un modelo conforme al cual el objeto es fabricado. En este sentido, lo que guía a la fabricación le antecede, es un factor externo al proceso mismo, pero que permanece una vez que el proceso ha concluido, una vez que se llega al objeto fabricado. El modelo que guía la fabricación permanece cuando esta ha concluido y es susceptible de ser repetido en nuevos procesos de fabricación. ‘This potential multiplication, inherent in work,’ señala Arendt, ‘is different in principle from the repetition which is the mark of labor. This repetition is urged upon and remains subject to the biological cycle’ (Arendt, 1998 pp. 141-142). Aquí, “multiplicación” debe distinguirse de una mera “repetición”. La multiplicación se refiere a la reproducción de algo que ya posee una estabilidad y

durabilidad propia, mientras que la repetición se refiere a la nueva generación de algo que inevitablemente será consumido o se estropeará. En la fabricación, el proceso no necesita ser repetido, mientras que la repetición es necesaria. El carácter propio de la fabricación es el tener un inicio y un fin definidos:

To have a definite beginning and a definite, predictable end is the mark of fabrication, which through this characteristic alone distinguishes itself from all other human activities. Labor, caught in the cyclical movement of the body's life process, has neither beginning nor end. Action, though it may have a definite beginning, never, as we shall see, has a predictable end. This great reliability of work is reflected in that the fabrication process, unlike action, is not irreversible (Arendt, 1998 pp. 143-144)

En efecto, conforme a la estructura interna del proceso de fabricación, todo es juzgado conforme a su adecuación o utilidad para un fin deseado. Aún cuando el resultado de la fabricación es un fin con respecto a los medios por los que fue producido y es, a la vez, el fin de la actividad misma de fabricación, éste, el objeto, nunca resulta ser un fin en sí mismo, debido a que para mantener su carácter mundano debe mantenerse en uso, en otras palabras, esto se debe a que su durabilidad depende la medida en que se le trate como un útil—bajo la perspectiva de lo *Zuhandensein*—; en la medida en que un producto de la fabricación deja de ser usado, se le concibe únicamente como desde la perspectiva de lo *Vorhandensein*. No obstante, en opinión de Arendt, como ya se ha mencionado, los productos de la fabricación no tienen sólo la finalidad de facilitar la actividad del *animal laborans*. En efecto, surge una perplejidad, el hecho de que los útiles no sean un fin en sí mismos ni sean un medio para la consecución de los medios de subsistencia. Veamos, pues, lo que Arendt señala con respecto a dicha perplejidad:

This perplexity [...] can be diagnosed theoretically as an innate incapacity to understand the distinction between utility and meaningfulness, which we express linguistically by distinguishing between “in order to” and “for the sake of.” Thus the ideal of usefulness permeating a society of craftsmen—like the ideal of comfort in a society of laborers or the ideal of acquisition ruling commercial societies—is actually no longer a matter of utility but of meaning. It is “for the sake of” usefulness in general that *homo faber* judges and does everything in terms of “in order to.” (Arendt, 1998 pp. 153-154)

En este sentido, la finalidad de la fabricación en términos de utilidad es, propiamente, facilitar la obtención de los medios de subsistencia, mientras que la finalidad de la fabricación en términos de significatividad, es la erección de un Mundo. De tal suerte, ‘only fabrication with its instrumentality is capable of building a world, this same becomes as worthless as the employed material, a mere means for further ends, if the standards which governed its coming into being are permitted to rule it after its establishment.’ (Arendt, 1998 p. 156) Con esta afirmación de Hannah Arendt llegamos a uno de los

elementos fundamentales de su pensamiento, esto es, el hecho de que en el mundo moderno, el carácter instrumental de la fabricación se ha impuesto en detrimento de su carácter significativo, con lo cual los objetos de uso han perdido su función de unir y distinguir a las personas, es decir, su función de crear un espacio abierto para el encuentro de las personas. En la modernidad la fabricación deja de ser reificación y se limita a ser un apéndice de la estructura interna de la labor, es decir, del proceso en el cual se sustenta la vida individual. Este hecho es lo que, con ayuda de Taylor, puede ser caracterizado como “la afirmación de la vida ordinaria [*the affirmation of ordinary life*]”.

## I.II LA VIDA Y EL MUNDO EN CHARLES TAYLOR

Al igual que en el caso de la obra de Hannah Arendt, el pensamiento de Martin Heidegger se hace presente en incontables ocasiones en las obras de Charles Taylor. En lo que diversos autores han dado en llamar la “antropología filosófica” de Taylor, se presentan explícitamente dos elementos del pensamiento de Heidegger. Por un lado el filósofo canadiense recurre a la distinción heideggeriana entre lo *Zuhandensein* y lo *Vorhandensein* en su explicación de la relación del individuo con los objetos del mundo. Por otro lado, recurre de igual modo a la noción del “estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]” al explicar el modo en que el agente humano se encuentra siempre ya en una situación de significatividad dada, lo que en términos taylorianos recibe el nombre de “agencia comprometida [*engaged agency*]”.

En el presente apartado pretendo mostrar el modo en que, a partir de la distinción heideggeriana recién mencionada, Taylor se acerca a la concepción que Arendt tiene de la relación entre fabricación y Mundo. A simple vista esta cercanía podría parecer un tanto forzada, y esto por múltiples razones. Una de ellas podría resaltar el hecho de que Taylor no comparte la “antropología filosófica” de Arendt, es decir, en ningún momento el filósofo canadiense retoma la distinción arendtiana al interior de la *vita activa*, la distinción entre labor, fabricación y acción. Del mismo modo, pareciera que la antropología tayloriana tiende a centrarse en el hecho de que el carácter común o compartido del mundo tiene como fundamento una suerte de “dialéctica interpretativa [*interpretative dialectics*]”<sup>62</sup>, y no una relación de la persona humana con los productos de la fabricación. Pero ya en estas críticas puede verse el elemento común que nos permite exponer la cercanía entre ambos autores, esto es, la cuestión de la fabricación, desde una perspectiva que recurra a la influencia en común de ambos autores, es decir, la distinción heideggeriana entre lo *Zuhandensein* y lo *Vorhandensein* con la cual iniciaba la exposición de la postura de Arendt en el apartado anterior. De tal suerte, el presente apartado abordará dos puntos centrales en la concepción del Mundo de Taylor, es decir, en un primer momento me referiré a la noción de “trasfondo [*Background*]” y, en un segundo momento, a aquella de “articulación”.

---

<sup>62</sup> Cfr. (Smith, 2002 págs. 63-65)

## a) EL TRASFONDO (BACKGROUND)

Para Taylor, al igual que para Arendt, 'suffering is an ineradicable dimension of the human condition' (Taylor, 2007 pág. 415). La condición humana es tal para Taylor que, en su dimensión corporal, se encuentra siempre inscrita en el ciclo biológico por el cual el individuo se hace de los medios de subsistencia. Pero, como es de esperarse, en esta dimensión no se agota el carácter propiamente humano del yo. A parte de las características de la identidad que se han expuesto en el capítulo anterior, Taylor reconoce la importancia que en la modernidad se le otorga a lo que el filósofo canadiense llama "poderes poieticos [*poietic powers*]". Como el mismo Taylor afirma, al hacer referencia a éstos, bien se podría emplear el término "poderes productivos [*productive powers*]", o, sencillamente, "producción", sin embargo, el autor de *Sources of the Self* rechaza este último por considerar que podría llevar a un malentendido, es decir, podría llevar a pensar que se trata únicamente de una actividad económica. Opuesto a esto, lo que Taylor pretende resaltar con su noción de poder poietico es la creación de artefactos y ordenes (Taylor, 2001 pág. 197). Pareciera que a lo que apunto al traer a colación este término de Taylor es a una equiparación del mismo con lo que para Arendt es la fabricación [*work*]; sin embargo, como salta a primera vista, Arendt no hace referencia a los productos de la fabricación en el sentido de encontrarse éstos en un espacio mental o moral, como sí parece hacerlo Taylor. El poder poietico del que habla Taylor se refiere al hecho de que el yo construye un orden para la realidad en la que éste se encuentra inscrito, un orden que está destinado a dirigir la vida mental y moral del yo. Sin embargo, podríamos preguntar, ¿cuál es el punto de partida del yo para la creación de dicho orden? Para Taylor, dicho punto de partida es la "cultura":

ein menschliches Selbst nach Taylors Konzeption einer philosophischen Anthropologie dadurch ausgezeichnet ist, daß es sich immer schon in einen Bedeutungsraum gestellt finden, in dem es von Anfang an ›situiert‹ ist. Durch die Orientierung und Selbstbestimmung im ›moralischen Raum‹ gewinnt ein Subjekt eine Identität, wobei die Essenz des Selbst im Verlauf dieses vermittels starker Wertungen vollzogenen Interpretationsprozesses erst konstituiert wird. Doch der dem Subjekt vorgängige, werthafte Bedeutungsraum ist nicht naturgegeben. Vielmehr stellt er selbst bereits eine *Interpretation* dar, die gemeinhein mit der Begriff der *Kultur* zu erfassen versucht wird. »Kultur« ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens«, definierte etwa schon Max Weber (Rosa, 1998 págs. 126-127).

La cultura es, sin lugar a dudas, uno de los conceptos centrales del pensamiento de Taylor y, del mismo modo, uno de los más difíciles de expresar unívocamente. Sin embargo, desde lo dicho por Hartmut Rosa, podemos decir que la cultura, en el presente contexto, se refiere al entramado significativo de

relaciones—con los objetos de la naturaleza, las cosas del mundo y los otros (las personas)—en el que se encuentra ya siempre inscrito el yo. El poder poietico, pues, ordena ese entramado de relaciones.

Es en este punto en el que la influencia de Heidegger se hace presente. Taylor afirma que

Our ordinary interests focus us on objects as “present-at-hand” (*vorhanden*); we forget altogether the way in which objects are primarily there for us as “ready-to-hand” (*zuhanden*). There is a steady tendency towards the “forgetfulness of Being,” which has to be reversed by an existential analytic, a study which brings to light the forgotten being of things and open us to the meaning of Being, which has been obscured and covered over in our modern worldview. (Taylor, 2001 págs. 460-461)

Lo que hayamos en este recurso a las categorías heideggerianas es el hecho de que para Charles Taylor lo *Zuhandensein* nos remite al ámbito de la significatividad de nuestra relación con los objetos del mundo. La mera visión teórica hacia los objetos [*Vorhandenheit*] oculta la significatividad presente en el plexo remisional en el cual se encuentra inscrito el yo, es decir, en las cadenas de relaciones entre los individuos y el mundo. En un ensayo titulado *Engaged agency and background in Heidegger* (1993), Taylor relaciona la *Zuhandenheit* con su concepto de “trasfondo [*background*]”: ‘grasping things as neutral objects is one of our possibilities only against the background of a way of being in the world in which things are disclosed as ready-to-hand. Grasping things neutrally requires modifying our stance to them that primitively has to be one of involvement.’ (Taylor, 1993 pág. 333) Para Taylor, Heidegger plantea que una visión “neutral” hacia los objetos del mundo requiere, para que ésta sea inteligible, encontrarse situada al interior de un horizonte, es decir, de un *trasfondo* de significatividad dado por el lugar que ocupa el agente humano en el mundo. Este lugar es, a su vez, determinado por las relaciones entre el mundo y dicho agente.

#### **b) LA ARTICULACIÓN DEL TRASFONDO**

Fuera ya de la discusión del pensamiento de Heidegger, Taylor afirma que:

When we think of a human being we do not simply mean a living organism, but a being who can think, feel, decide, be moved, respond, enter into relations with others; and all this implies a language, a related set of ways of experiencing the world, of interpreting his feelings, understanding his relation to others, to the past, the future, the absolute and so on. It is the particular way he situates himself within this cultural world that we call his identity. (Taylor, 1979, 87)<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Citado en (Rosa, 1998 pág. 127)

Este modo de expresarse sobre su propia concepción del ser humano nos remite de nuevo al modo en que se concibe la identidad en el pensamiento del filósofo canadiense. Recordemos que en el capítulo anterior se presentaba la concepción tayloriana de la identidad bajo dos perspectivas, una que hacía referencia a las relaciones entre el yo y el mundo y otra que hacía referencia a las relaciones entre el yo y los otros. Se podría decir, ante lo visto en el presente capítulo, que para Taylor la primera perspectiva bajo la cual se aborda su concepción de identidad, se caracteriza por las primeras condiciones que impone en la cita anterior para el tipo de ser que es el ser humano—“*un ser que puede pensar, sentir, decidir, ser movido, responder y entrar en relaciones con otros*”—, mientras que la segunda parte de la cita—la que hace del lenguaje una suerte de condición para las anteriores determinaciones de lo humano, entendiendo por lenguaje “*una serie relacionada de modos de experimentar el mundo e interpretarse a uno mismo en sus relaciones con los otros*”—corresponde a lo que en el capítulo anterior aparecía como la naturaleza dialógica del yo. Es por esto que podemos estar de acuerdo con Rosa cuando afirma que, para Taylor, ‘jedes ›In-der-Welt-sein‹ immer schon eine (soziale) Interpretation ist’ (Rosa, 1998 pág. 145) Esto mismo podemos encontrarlo en el ya mencionado ensayo de Taylor sobre Heidegger:

In this essay, I have tried to show how Heidegger has helped to free us from the thrall of modern rationalist epistemology. I have formulated his line of thinking in terms of the notion of engaged agency. This turn brings us to the notion of background. But the idea of a background we can articulate figures not only as part of a new *picture* of the knowing agent. The series of philosophical arguments of Heidegger’s existential analytic is itself such an articulation. The picture puts itself in motion. This pragmatic self-confirmation is what gives the existential analytic its peculiar force—a force that is very much needed to combat the hold of the disengaged understanding of agency in our culture. (Taylor, 1993)

Resumiendo: para Taylor la *producción* (poder poietico) es el medio por el cual el agente humano construye un orden para la realidad en la cual se encuentra inscrito. La construcción de dicho orden presupone un punto de partida, es decir, lo que Taylor llama *trasfondo*. El trasfondo, entendido como el horizonte de significatividad formado por las relaciones en las que se inscribe el agente humano, es decir, la *cultura*, se opone a una mera visión neutral (o teórica [*Vorhandenheit*]) de los objetos del mundo. Por último, el trasfondo desde el cual se lleva a cabo la *articulación* del orden requiere ser *interpretado* en vistas a dicha articulación; así la interpretación requiere de un *lenguaje* para poder llevarse a cabo, es decir, requiere una serie relacionada de modos de experimentar el mundo. En efecto, pareciera que nos movemos en un círculo: la producción requiere una *totalidad* significativa de relaciones en las que se inscribe el ser humano, para generar una totalidad *significativa* de relaciones.

Pero esta es una circularidad meramente aparente. Lo que Taylor en realidad está afirmando es que la producción parte de un entramado significativo de relaciones que se encuentra, para emplear una de las nociones más importantes de Taylor en este contexto, inarticulado. Lo que la producción genera es la *articulación* del entramado significativo de relaciones, es decir, la producción genera un orden para la realidad que pueda orientar la vida mental y moral del individuo.

De tal suerte, la visión tayloriana de la articulación del mundo no se encuentra tan distante de la noción arendtiana de la creación del mundo. En las propuestas de ambos pensadores, la producción tiene una misma consecuencia, es decir, ésta forma las prácticas culturales que guían al ser humano en sus actividades, y que forman el terreno sobre el cual se articulará la significatividad de la vida humana en el mundo. El agente humano, en este sentido, posee la facultad productiva—la entendamos como “fabricación” o como poder poietico—, y es por dicha facultad que el mundo puede llegar a ser un espacio de encuentro para los seres humanos. En el caso de Taylor, la articulación de las prácticas culturales de las que en todo momento forma parte el individuo—entendidas como rituales, instituciones, formas de vida [*Lebensform*— son el sustento de la permanencia del mundo; en otras palabras, mientras las prácticas culturales puedan seguir teniendo un sentido para nuestras vidas, éstas garantizarán la durabilidad del mundo que habitamos. Así, no podemos dejar de mencionar, nuevamente, la referencia que Taylor hace al pensamiento de Arendt al tratar la cuestión de la durabilidad del mundo, es decir, del modo en que la articulación nos lleva a reconocer en los objetos de uso un trasfondo de relaciones que, una vez articuladas, guían las actividades del agente humano en distintos planos: ‘Hannah Arendt focussed on the more and more ephemeral quality of modern objects of use and argued that "the reality and reliability of the human world rest primarily on the fact that we are surrounded by things more permanent than the activity by which they are produced." This permanence comes under threat in a world of modern commodities.’ (Taylor, 2003 pág. 7)<sup>64</sup>

Cómo es que, para ambos pensadores, el mundo de las comodidades modernas resulta ser una amenaza a la permanencia del mundo es algo que abordaremos en el siguiente apartado, guiándonos por lo que Taylor llama “la afirmación de la vida ordinaria [*the affirmation of ordinary life*]”.

---

<sup>64</sup> Cfr. (Taylor, 2001 pág. 501)

## II. LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA ORDINARIA

### II.1 LA VIDA ORDINARIA EN HANNAH ARENDT

Para Hannah Arendt, una de las principales características de la modernidad es el giro que se da entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, con respecto a la prioridad que se le daba a cada uno de estos modos de relacionarse con el mundo. Si bien en la edad moderna la *vita activa* afirma su lugar en detrimento de la *vita contemplativa*, esto no implica que de entre las actividades que conforman la primera de éstas sea la acción la que ha adquirido un lugar primordial en el mundo moderno; antes bien, para Arendt, el caso es justo el contrario. La modernidad se caracteriza por el ascenso de la labor y el trabajo—principalmente de la labor—en la jerarquía de las actividades humanas. Explicar cómo es que se da este ascenso, es explicar lo que en términos de Taylor es “la afirmación de la vida ordinaria [*the affirmation of ordinary life*]”. Ésta es una noción que Taylor emplea con un sentido técnico: “‘Ordinary life’ is a term of art I introduce to designate those aspects of human life concerned with production and reproduction, that is, labour, the making of things needed for life, and our sexual beings, including marriage and the family. [...] basically they englobe what we need to do to continue and renew life.” (Taylor, 2001 pág. 211) En este sentido, podemos ver que por “afirmación de la vida ordinaria” Taylor está entendiendo lo mismo que Arendt entiende por “emancipación de la labor [*emancipation of labor*]”.

En este apartado me centraré en mostrar el modo en que para Arendt la afirmación de la vida ordinaria, la emancipación de la labor, tiene un papel fundamental en el destierro que, en su opinión, ha sufrido la “acción” de entre las actividades significativas del mundo moderno. Para ello, dividiré mi exposición en dos subapartados. En un primer momento explicaré las raíces y características que para Arendt tuvo la emancipación moderna de la labor, mientras que, en un segundo momento, me referiré a las consecuencias que dicha emancipación tuvo, desde la perspectiva de la filósofa alemana, para el espacio público y la acción política.

#### a) LA EMANCIPACIÓN DE LA LABOR

Para la autora de *Karl Marx and the Tradition of Western political Thought* (1950) las experiencias inherentes a la labor fueron, y siguen siendo, de gran importancia para la modernidad. Ella se pregunta

por las causas de dicha importancia, es decir, por aquello que llevo a una primacía de la visión social, esto es, una perspectiva que toma en cuenta únicamente el proceso de la vida, con lo cual todo adquiere el carácter de objetos para el consumo: ‘what were the experiences inherent in the laboring activity that proved of such great importance to the modern age?’ (Arendt, 1998 p. 105). Arendt comienza su respuesta al hacer referencia a las suposiciones más ingenuas de edad moderna, por ejemplo, aquella que sostiene que el dinero genera dinero, o que el poder genera poder. En este sentido, la pensadora alemana afirma que dichas suposiciones deben su plausibilidad al hecho de que a ellas les subyace la metáfora de la fertilidad natural de la vida. Pero, ¿cómo llega a constituirse como metáfora aquella característica de la vida natural?

Recordemos que para Arendt la única de las actividades humanas que propiamente puede considerarse como interminable es la labor, ‘Of all human activities, only labor, and neither action nor work, is unending, progressing automatically in accordance with life itself and outside the range of willful decisions of humanly meaningful purposes’. (Arendt, 1998 p. 106)<sup>65</sup>. Ante esto, es claro que lo que se traslada a las demás actividades humanas, al ser la estructura de la labor aquello sobre lo que se fundamentan las suposiciones más comunes del mundo moderno, es su carácter interminable, inscrito inevitablemente en el ciclo de vida del *animal laborans*. Dicho traslado tiene su origen, nos dice Arendt, en la asimilación del concepto moderno de progreso.

Para Arendt, el concepto moderno de proceso se genera en el campo de las ciencias naturales, coincidiendo, al mismo tiempo, con el descubrimiento filosófico de la introspección—descubrimiento que ya hemos abordado desde la perspectiva tayloriana (Capítulo 1, I.II b.). Debido a dicha cercanía, era de esperarse para la pensadora judía, que el conjunto de las experiencias encontradas en la propia introspección tomara la forma del proceso descrito por las ciencias naturales, es decir, el proceso biológico-corporal, de modo que la única actividad humana en la que podría traducirse dicho proceso fue la labor. Inclusive fuera de la referencia a la unidad biológica, es decir, al modo en que el proceso se presenta en la singularidad, la noción de proceso toma fuerza en lo referente a un ámbito colectivo a partir de la teoría de la evolución desarrollada por Darwin<sup>66</sup>. Sin embargo, esto no es suficiente para que la labor llegara a asumir una posición privilegiada en el mundo moderno. La condición humana que se

---

<sup>65</sup> Esta afirmación de Arendt es de suma importancia para la tesis general que en el presente trabajo propongo, esto es, que la acción política tiene, como consecuencia de la caracterización que Arendt hace de ella, un carácter interminable. Pero, para justificar esta afirmación, aparentemente contradictoria, tendré que avanzar en la exposición del pensamiento de Arendt hasta llegar a una aproximación de su concepto de acción (Capítulo 4).

<sup>66</sup> Cfr. (Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, 2002 pág. 279)

expresa en la labor, la vida misma, el proceso interno del ser humano, debe ser trasladado a la noción de un proceso colectivo. En efecto, un ejemplo de esto se da en el ámbito económico. El proceso de acumulación de bienes y riquezas no puede justificarse a partir de la noción de proceso en la medida en que este es entendido como una función que recae en una singularidad; para que la acumulación pueda volverse un ideal de la sociedad moderna que se fundamente en la metáfora de la fertilidad natural de la vida, es necesario deshacerse de las limitaciones de la propiedad individual y del proceso de apropiación igualmente individual. El proceso de acumulación basado aún en estas limitaciones no puede pretender justificadamente ser ilimitado. El problema, pues, nos dice Arendt, es el de pasar de un consumo individual limitado a una acumulación ilimitada de riquezas, y la consecuente respuesta, afirma:

Only if the life of society as a whole, instead of the limited lives of individual men, is considered to be the gigantic subject of the accumulation process can this process go on in full freedom and at full speed, unhampered by limitations imposed by the individual life-span and individually held property. Only when man no longer acts as an individual, concerned only with his own survival, but as “member of the species,” a *Gattungswesen* as Marx used to say, only when the reproduction of individual life is absorbed into the life process of man-kind, can the collective process of a “socialized man-kind” follow its own “necessity,” that is, its automatic course of fertility in the twofold sense of multiplication of lives and the increasing abundance of goods needed by them. (Arendt, 1998 p. 116)

Bajo esta nueva noción de proceso, la estructura de la fabricación—el diseño o modelo que se sigue para obtener un objeto—sólo se mantiene como elemento inicial del proceso de producción en masa. Si bien éste proceso depende del uso de maquinaria y herramientas, para Arendt, éste no es llevado a cabo por fabricantes [*workers*], sino por trabajadores [*laborers*]; y esto únicamente pudo ser alcanzado gracias a la especialización y división de la labor: ‘in the [...] modern transformation of the work process by the introduction of the principle of division of labor [...] the very nature of work is changed and the production process, although it by no means produces objects for consumption, assumes the character of labor.’ (Arendt, 1998 p. 125) Esta afirmación debe ser tratada con cuidado. Si bien es cierto que incluso los productos de la producción en masa [*mass production*] no son bienes para el consumo, éstos no tienen propiamente las características de los objetos producto de la fabricación, esto es, el ser el fundamento de la estabilidad, permanencia y durabilidad del Mundo. En la producción en masa, se mantiene el carácter interminable propio de la labor por el simple hecho de que los productos de ésta pierden su carácter perdurable y, en este sentido, se transforman en meros objetos para el consumo; en otras palabras, el uso de los útiles producto de la producción en masa se convierte en consumo debido a

la reducción de su durabilidad. Para decirlo con Arendt, ‘the rate of use is so tremendously accelerated that the objective difference between use and consumption, between the relative durability of use objects and the swift coming and going of consumer goods, dwindles to insignificance.’ (Arendt, 1998 p. 125)

Podríamos decir, pues, que la emancipación de la labor comienza con el nuevo concepto de proceso que conlleva a tratar a los objetos de uso como si fueran objetos de consumo. En este nuevo modo de tratar a los productos de la fabricación, el Mundo mismo pierde en cierta medida el sustento de su durabilidad, estabilidad y permanencia. Con la revolución industrial, como el punto de partida de la aplicación práctica de la idea de proceso, se ha remplazado toda fabricación con labor. En este sentido debe entenderse la expresión de Arendt “emancipación de la labor”—‘This society did not come about through the emancipation of the laboring classes but by the emancipation of the laboring activity itself’ (Arendt, 1998 p. 126). La labor se emancipa de su ámbito propio, es decir, del ámbito de la satisfacción de las necesidades biológicas e invade, por así decirlo, el ámbito de la creación del mundo común, el ámbito propio de la fabricación. En este sentido,

The ideas of *homo faber*, the fabrication of the world, which are permanence, stability, and durability, have been sacrificed to abundance, the ideal of the *animal laborans*. We live in a laborers’ society because only laboring, with its inherent fertility, is likely to bring about abundance; and we have changed the work into laboring [...] in order to eliminate from the path of human labor power—which is part of the nature and perhaps even the most powerful of all natural forces—the obstacle of the “unnatural” and purely worldly stability of the human artifice. (Arendt, 1998 p. 126)

En este sentido, en el mundo contemporáneo Arendt ve una tendencia cada vez mayor a nivelar todas las actividades humanas conforme a la estructura de la labor, es decir, casi por completo las actividades llevadas a cabo en el mundo contemporáneo tienen la característica común de asegurar las necesidades de la vida biológica y proveer la abundancia de bienes de consumo. Pero el modo de producción que resulta de esta perspectiva niveladora de las actividades humanas, no se limita a hacer de todo producto de la fabricación un útil caduco al servicio de las actividades básicas. Antes bien, las necesidades cambian conforme cambia el modo de producción; estas llegan a ser tan sofisticadas que nos acercan al peligro de que ningún objeto del mundo podrá escapar al consumo y a su destrucción a través del consumo (Arendt, 1998 p. 133)—por ejemplo, las obras de arte. La única excepción a esto que, al parecer, la sociedad aún hace, es la actividad del artista, quién, para Arendt, ‘strictly speaking, is the only “worker” left in a laboring society.’ (Arendt, 1998 p. 127) Pero el peligro de incluso llegar a considerar los productos de dicha actividad como bienes de consume radica, no en el hecho de que la

sociedad de consumo sea una realidad ya existente, sino en que dicha sociedad de consumo llegue a convertirse en un ideal.

En efecto, es la relación medios-fines la que guía una sociedad de consumo en tanto ideal. Esta relación, para Arendt, es una suerte de cada en la que todo fin puede servir a su vez como medio en un contexto distinto. Es por esto que en una sociedad de consumo idealizada todos los fines tienen la característica de tener una duración corta, gracias a lo cual pueden pasar fácilmente de ser un fin a ser un medio para algo más. En este sentido, para Arendt, el utilitarismo encuentra una perplejidad, esto es, el que éste caiga en una cadena interminable de medios y fines sin llegar nunca a un principio que justifique la propia categoría medios-fines. Como veíamos en el apartado anterior (I.1 b) la utilidad (“*in order to*”)es para Arendt radicalmente distinta de la significatividad (“*for the sake of*”). En este sentido el ideal de una sociedad de consumo trata de responder a la pregunta de la significatividad con la categoría propia de la utilidad, es decir, con la categoría medios-fines; en palabras de Arendt, ‘The “in order to” has become the content of the “for the sake of”; in other words, utility established as meaning generates meaninglessness.’ (Arendt, 1998 p. 154) El mundo moderno no ha podido responder a la pregunta por la significatividad de la existencia debido a que ha logrado, casi por complete, nivelar todas las actividades humanas con la labor, es decir, con los ideales del *animal laborans*. Pero incluso en el mundo del *homo faber*, en el que todo debe tener algún uso, la significatividad sólo puede aparecer como un fin, esto es, un “fin en sí mismo [*end in itself*]”. A diferencia de la utilidad, que en una sociedad de consumo depende para su durabilidad de la consecución de la finalidad ante la cual el útil es sólo un medio, la significatividad o el sentido, debe ser permanente. En este sentido, el *homo faber* es incapaz de entender la significatividad tanto como el *animal laborans* es incapaz de entender la instrumentalidad. En este sentido, ‘just as the implements and tools *homo faber* uses to erect the world become for the *animal laborans* the world itself, thus the meaningfulness of this world , which actually is beyond the reach of *homo faber*, becomes for him the paradoxical “end in itself.”’ (Arendt, 1998 p. 155) Es por esto que la modernidad es entendida por Arendt como un intento por excluir al hombre, es decir a la persona en tanto ser que actúa y habla, del ámbito público, del mismo modo que la antigüedad fue un intento por desterrar al *homo faber* de dicho espacio. Así, podemos acercarnos al papel actual de la acción y el habla al entender que la sociedad moderna ha llevado a cabo una degradación [*degradation*] de éstas.

## **b) LA ALIENACIÓN DEL MUNDO**

Este modo, en apariencia, tan negativo de entender la estructura interna de la labor le ha ganado múltiples críticas al pensamiento político de Hannah Arendt. Una de ellas la encontramos, un tanto atenuada en la interpretación de James T. Knauer:

Perhaps because of her reliance on the household economics model of the *polis*, she gives insufficient considerations to the great variety of possible models of economic organization and to their different political implications. In focusing on the negative impact of economic concerns on the political realm, she overlooks the possible positive effects of certain modes of economic organization as well as the potential humanizing of economic relations that could arise out of political association. (Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action, 1980 pág. 733)

Es cierto que este tipo de críticas no carecen en absoluto de fundamento, pero mi opinión al respecto es que, si bien Arendt encuentra un elemento sumamente negativo en el papel que juega la labor en el mundo moderno y contemporáneo, esto no se debe a la propia estructura interna de la labor, sino particularmente en el hecho de que dicha estructura se haya trasladado al terreno de la fabricación y la acción. Este es un modo de auto-concepción de la época contemporánea que, para Arendt, ha tenido terribles consecuencias, entre ellas, la más significativa desde el siglo XX ha sido el surgimiento del totalitarismo. Incluso críticos tan agudos del pensamiento de Arendt, como lo es Jürgen Habermas, aceptan esto como un hecho al interior de dicho pensamiento: 'Die Mediatisierung der Bevölkerung durch hochbürokratisierte öffentliche Verwaltungen, Parteien, Verbände und Parlamente ergänzt und befestigt die privatistischen Lebensformen, die eine Mobilisierung der Unpolitischen, und das heißt eine totalitäre Herrschaft sozialpsychologisch erst möglich machen.' (Habermas, 1984 págs. 235-236) Veamos, pues, en qué sentido la alienación del mundo, consecuencia de la dignificación de la labor, abre las puertas a peligros tales como los regímenes totalitarios.

Como veíamos en el capítulo anterior, el mundo, en la medida en que descansa en la perdurabilidad, estabilidad y durabilidad que le otorga el hecho de estar formado por los productos de la fabricación, es un mundo común que en el uso de los objetos que lo conforman es un espacio abierto para el encuentro de las personas. Con la introducción de la estructura interna de la labor en este espacio, se atrofia, por decirlo de algún modo, el carácter abierto de dicho espacio en el que las personas se presentan ante los otros. La pérdida de este carácter propio del mundo, es decir del mundo en tanto espacio de aparición,

es la causa de la pérdida de la realidad, no sólo del yo y su identidad, sino del mundo mismo: ‘without a space of appearance and without trusting in action and speech as mode of being together, neither the reality of one’s self, of one’s own identity, nor the reality of the surrounding world can be established beyond doubt.’ (Arendt, 1998 p. 208) Esto es propiamente a lo que Arendt llama “alienación del mundo [*world alienation*]”, y se refiere, así mismo, a la deshumanización y auto-alienación de la sociedad de consumo, en la cual se excluye al hombre en tanto hombre, en otras palabras, la sociedad demanda que el hombre se presente, se muestre a sí mismo, se manifieste sólo en la privacidad de su familia y en la intimidad de sus relaciones de amistad. Esto no es el caso para toda sociedad comercial. Arendt misma señala que el mercado es un espacio abierto en el que los hombres se presentan ante los otros; sin embargo, incluso en el mercado en tanto espacio público, el hombre no se presenta en tanto hombre, sino sólo en tanto fabricante, es decir, se presenta ante los otros por medio de los objetos fruto de labor y fabricación. Al igual que para Charles Taylor, para Arendt el ámbito económico es uno de los primeros espacios públicos de la época moderna, y en la pérdida del carácter público de este espacio se anuncia la desaparición de todo espacio público: ‘Under circumstances where even the exchange market is being abolished, the withering of the public realm, so conspicuous throughout the modern age, may well find its consummation.’ (Arendt, 1998 p. 220) En este sentido podemos entender lo que ya anteriormente mencionábamos, el que la naturaleza colectiva de la labor no requiera que los hombres se manifiesten ante los otros. A diferencia de la acción, que propiamente requiere un espacio público en el que las personas se muestren a sí mismas frente a sus iguales, ‘[The] “collective nature of labor,” [...] requires, on the contrary, the actual loss of all awareness of individuality and identity’ (Arendt, 1998 p. 213).

En estas afirmaciones se muestra el temor de Arendt ante una sociedad que, al reemplazar la acción y el habla con la labor y la fabricación—contaminada por los ideales del *animal laborans*—; dicho temor se refiere al intento de reemplazar el hacer por el fabricar que, para la pensadora alemana, subyace al desprecio por la democracia que, mientras más sofisticado se vuelve, se convierte en un desprecio por la política misma (Arendt, 1998 p. 220). En efecto, la concepción de la política que la plantea en términos de “quiénes gobiernan” y “quiénes son gobernados”, parte de una desconfianza, no de las capacidades del hombre, sino en la desconfianza en la acción y su carácter impredecible. La convicción de la modernidad de que el hombre sólo puede conocer lo que él mismo ha producido, contrario a lo que pretende la propia modernidad, es un modo de pensar propio del *homo faber* y no del *animal rationale*; y esto conlleva a una concepción del ámbito de las acciones humanas en términos de la esfera de la fabricación y no de la acción y el habla (Arendt, 1998 p. 228).

Para Arendt, su generación fue posiblemente la primera en tener los elementos necesarios para darse cuenta de las consecuencias que este modo de pensar podría tener. Al admitir que la categoría dominante en la esfera de los asuntos humanos es la de medios-fines, se llega a afirmar que cualquier fin, en tanto fin, puede echar mano de los medios necesarios para su consecución: basta con afirmar que algo es un fin para establecer cualesquiera medios posibles para su consecución y, en este sentido, los medios se encontrarían justificados. Si bien es cierto que se ha intentado poner cercos o límites a los medios con los cuales se llega a los fines, esto no es suficiente:

it is not enough to add some qualifications, such that not all means are permissible or that under certain circumstances means may be more important than ends; these qualifications either take for granted a moral system which, as the very exhortations demonstrable, can hardly be taken for granted, or they are overpowered by the very language and analogies they use. (Arendt, 1998 p. 229)

Mientras sigamos pensando en términos de la categoría medios-fines para los asuntos políticos, afirma Arendt, no nos será posible prevenir que cualquier persona use todos los medios imaginables para perseguir los fines que éste ha reconocido como tales. Esto bien puede mostrarse en las terribles consecuencias del régimen Nazi que la propia Arendt experimentó<sup>67</sup>. Sin embargo, la instrumentalización de la acción y la consecuente degradación de la política a un mero medio para conseguir un fin—supuestamente, poder—, no ha podido destruir el campo de los asuntos humanos, en otras palabras, no ha podido acabar con la acción política. Si bien el carácter abierto del mundo en tanto espacio de aparición ha perdido importancia a raíz del desarrollo del pensamiento moderno, no se ha llegado al punto de desaparecer por completo. En efecto, ‘World alienation, and not self-alienation as Marx thought, has been the hallmark of the modern age.’ (Arendt, 1998 p. 254) Pero esta alienación del mundo no se ha consumado. Para Arendt, nos encontramos en una sociedad de “empleados [jobholders]”, y esto implica que nuestras actividades se ven limitadas por la estructura interna de la labor, que hace de todos los productos de la labor y la fabricación bienes de consumo, pero aún no llegamos al extremo en que la acción haya sido desterrada por completo del ámbito de las actividades humanas. El peligro, sin embargo, es latente: ‘Economic growth may one day turn out to be a curse rather than a good, and under no conditions can it either lead into freedom or constitute a proof for its existence.’ (Arendt, 1990 pág. 217)

---

<sup>67</sup> En este punto resulta interesante el análisis que Arendt presenta en su controvertido ensayo *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963). Podríamos decir que Eichmann piensa su actuar estrictamente en términos de la categoría medios-fines. Cfr. (Arendt, 1965)

## II.II La Vida Ordinaria en Charles Taylor

Como ya hemos visto, para Charles Taylor, la afirmación de la vida ordinaria es una expresión que designa la importancia que adquirió en el mundo moderno la vida de la producción y de la familia. Si bien para el filósofo canadiense esta nueva importancia dada a la vida de la esfera íntima no careció de líneas de pensamiento que se le opusieran, el hecho es que ésta adquirió un papel tan importante que llegó, afirma Taylor, a ser el soporte de nuestra política “burguesa [*bourgeois*]” contemporánea. En efecto, la afirmación de la vida ordinaria comparte con la emancipación de la labor (Arendt) dos características fundamentales. En primer lugar, se trata del rechazo a la jerarquización pre-moderna de las actividades humanas, es decir, del papel que en el mundo antiguo ocupaba la acción como actividad primordial ante la cual la labor y la fabricación sólo eran el sustento de esta; del mismo modo, el ideal pre-moderno de la *theōria*, es decir, de la *vita contemplativa*, es hecho a un lado para poner en su lugar aquellos elementos de la *vita activa* dedicados por entero a la vida misma. En estas transiciones, y en las correspondientes reacciones que les siguieron, ve Taylor uno de los principales elementos que conforman la autoconcepción de la edad moderna. Pero, para ver esto de modo más detallado, habremos de abordar, tanto el surgimiento y desarrollo de la afirmación de la vida ordinaria, como las consecuencias que para los demás ámbitos de los asuntos humanos tuvo dicha afirmación.

De tal suerte, la exposición siguiente se dividirá en dos partes, la primera dedicada a explicar el sentido y surgimiento de la afirmación de la vida ordinaria, esto es, la transición del ideal de la “vida buena [*good life*]” al ideal de la “vida misma [*life itself*]”. Por su parte una segunda parte tratará de las consecuencias que la afirmación de la vida ordinaria ha tenido en el ámbito de los asuntos humanos, en particular, el de la política. Con esto, estaremos siguiendo una estructura similar a la empleada en el caso de la exposición anterior correspondiente al pensamiento de Arendt en torno a la emancipación de la labor, expresión que, en mi opinión, corresponde sin mayores complicaciones a aquella acuñada por Taylor, la afirmación de la vida ordinaria.

### **a) LA TRANSICIÓN DE LA “VIDA BUENA” A LA “VIDA MISMA”**

Conforme a la ética aristotélica tradicional, la vida—en el sentido de proceso biológico del ser humano que hasta ahora le hemos dado—era importante únicamente como el sustento o trasfondo necesario

para vivir una “vida buena”, es decir, la vida pública del individuo en tanto ciudadano, miembro de una polis. Para Taylor, con la Reforma se introduce en el mundo occidental la noción—inspirada en cristianismo—de que la vida ordinaria era, contrariamente al pensamiento antiguo, el centro mismo de la vida buena. En este sentido, el filósofo canadiense afirma que ‘The previous ‘higher’ forms of life were dethroned, as it were.’ (Taylor, 2001 pág. 13) Este es uno de los sentidos que Taylor le asigna a su expresión “afirmación de la vida ordinaria”, y que no sólo aparece bajo la formulación religiosa de seguir la voluntad divina en la labor cotidiana y en el seno de las relaciones íntimas (la familia y las amistades). En su forma secularizada, la afirmación de la vida ordinaria ha tenido importantes consecuencias para el mundo público, es decir, para la vida de las personas en tanto ciudadanas.

La ética del mundo antiguo, sea en su versión aristotélica o platónica, colocaba a la vida ordinaria como el sustento de la vida del ciudadano, por un lado, y la vida del guerrero, por otro. En este sentido afirmar la vida ordinaria supone un punto de vista polémico frente a estas actividades supuestamente más elevadas y el elitismo que en el mundo antiguo éstas suponían (Taylor, 2001 pág. 23). Como afirma Hartmut Rosa, ‘In der prämodernen Welt gelten andere ›modi‹ des Lebens als *höhere* Tätigkeiten oder Lebensformen, etwa das kontemplative mönchische oder das politisch-partizipatorische Leben oder das heroische Leben gemäß einer Krieger-Ethik.’ (Rosa, 1998 pág. 335) Así, otro elemento frente al cual se posiciona polémicamente la afirmación de la vida ordinaria es el de la *vita contemplativa* ejemplificado por Rosa, y por Taylor, con la vida monástica contemplativa. En efecto, la vida contemplativa tan apreciada por la tradición católica es uno de los elementos altamente criticados por la Reforma.

No obstante, se podría pensar que uno no debe necesariamente asumir una de estas dos posturas extremas. Para aquellos que no se encuentran firmemente alineados a uno u otro lado de la polémica sobre la vida buena, ésta se presenta como una lucha personal ineludible—We struggle to hold on to a vision of the incomparably higher, while being true to the central modern insights about the value of ordinary life. (Taylor, 2001 pág. 24). En esta lucha interna, la sociedad moderna ha tomado distancia de aquellas actividades mayormente ligadas a los ideales pre-modernos, es decir, de la guerra y la vida pública del ciudadano. En cierto sentido, para decirlo con Taylor, ‘“Society” has been unhooked from “polity” and now floats free through a number of different applications.’ (Taylor, 2004 pág. 79) Esta sociedad ha hecho a un lado la guerra como la más elevada de las actividades humanas y en su lugar, nos dice Taylor, ha colocado a la producción. Al afirmar la vida ordinaria, la sociedad se volvió hostil a los antiguos códigos del honor guerrero, esto es, al deseo de sobresalir y “ganar fama inmortal”. La de Aquiles no es más la vida buena idealizada, en su lugar la sociedad colocó la vida del hombre común,

dedicado a la supervivencia, a la familia y a sus relaciones amistosas. Esto implica una suerte de “nivelación [*leveling*]” de los individuos al interior de la sociedad (Taylor, 2004 pág. 81).

Con el surgimiento de la sociedad comercial, y el ideal utilitarista que le subyace, el heroísmo, la preocupación por los asuntos públicos y la contemplación fueron vistos como inútiles, es decir, no eran actividades productivas. Por ello, éstas fueron víctimas de una suerte de atrofia que las llevó casi a desaparecer del mundo (Taylor, 2004 pág. 81). En este sentido, la economía, para Taylor, fue tal vez la primera dimensión de la nueva sociedad (civil) en hacerse de una identidad independiente de la política; pero, sostiene Taylor ‘it was followed shortly afterward by the public sphere.’ (Taylor, 2004 pág. 83)

Pero la esfera de la producción no es la única que adquiere una primacía con la afirmación de la vida ordinaria. En esta se afirma a su vez la vida de la familia y de las relaciones íntimas. En efecto, éste es uno de los elementos que fomentaron el surgimiento de la esfera pública en la época moderna. Para explicar dicho surgimiento, Taylor recurre a la obra de Jürgen Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1961). En esta obra, Taylor encuentra dos trasfondos frente a los cuales se puede explicar el surgimiento de la esfera pública. El primero se refiere al surgimiento de la economía en términos de producción; el segundo, por su parte, hace referencia a la esfera íntima que, como hemos visto en el capítulo anterior, se desarrolla a partir del movimiento romántico:

First, the saliency given to the private economic agent reflects the significance of the life of production in the ethic of ordinary life. This agent is private, as against the public realm of state and other authority. The private world of production now has a new dignity and importance. [...] The second background Habermas picks out is the intimate sphere. Here we see a development of the second main constituent of ordinary life: the world of the family and its affections. As the eighteenth century develops, this becomes the locus of another demand for privacy, this time defined in relation to the second kind of publicness, that concerned with access. (Taylor, 2004 págs. 103-104)

Este doble trasfondo del surgimiento de la esfera pública se sustenta, para Taylor, en la afirmación de la vida ordinaria. De tal suerte, las consecuencias que para la nueva vida pública de los individuos tiene la afirmación de la vida ordinaria deben ser entendidas desde esta doble vertiente. Esto no es una cuestión que se presente para Taylor únicamente en su lectura de Habermas, él mismo distingue estos componentes de la exaltación de la vida ordinaria en otros de sus textos. Por ejemplo, en *Sources of the Self*, Taylor afirma: ‘The transition I am talking about here is one which upsets these hierarchies, which displaces the locus of the good life from some special range of higher activities and places it within ‘life’ itself. The full human life is now defined in terms of labour and production, on one hand, and marriage

and family life, on the other.’ (Taylor, 2001 pág. 213) Del mismo modo, Hartmut Rosa acentúa la importancia del segundo aspecto propio de la vida ordinaria, esto es, el de la intimidad:

Die Affirmation des Alltagslebens spielt dabei jedoch eine weitgehend untergeordnete Rolle. [...] Allerdings trägt die mit der Affirmation des gewöhnlichen Lebens eng verknüpfte Idee, daß (frei gewählte) Liebes- und Familienbeziehungen den Ort tiefster menschlicher Erfüllung darstellen, ebenfalls unübersehbare Merkmale des romantischen Expressivismus. Sie ist verknüpft mit einem emphatischen, vor allem von Rousseau formulierten Naturverständnis, das den Weg zu einer radikalen Innerlichkeit bereitet. (Rosa, 1998 págs. 356-357)

Así, podemos abordar la cuestión de las consecuencias que para la vida pública ha tenido la afirmación de la vida ordinaria en su doble trasfondo, el de la instrumentalización del mundo y el de la demanda de privacidad.

#### ***b) LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL MUNDO***

La nueva meta de las actividades humanas en el mundo moderno es, afirma Taylor, ‘To relieve the condition of man.’ (Taylor, 2001 pág. 213) Ninguna actividad está por encima de esta meta. La ciencia, la economía, la política, todas estas actividades están al servicio de las necesidades propias de la vida ordinaria. Esto es lo que Taylor llama “ética burguesa”, la cual tiene consecuencias niveladoras, en el sentido de que el deseo de sobresalir, propio de la noción antigua de vida pública, no es más uno de los ideales de la sociedad moderna. Dicha ética ha tenido un gran impacto en la constitución de la sociedad liberal moderna y, piensa Taylor, nadie puede ser ciego a este hecho (Taylor, 2001 pág. 215). Bajo esta ética, la figura idealizada no es más la del héroe antiguo, o el santo medieval, sino el hombre en tanto productor, aquel que encuentra su más alta dignidad en la labor y en la transformación de la naturaleza al servicio de la vida. Pero para que esta exaltación del productor fuera posible, la nivelación de la que hablábamos debía abarcar un sentido más. Lo que posibilitó el destierro de la política como la actividad más elevada del hombre, fue el hecho de que a ésta se la considerara como impredecible. Al igual que Arendt, Taylor afirma que el ámbito de las relaciones humanas es siempre impredecible y, por ello, una nivelación de los impulsos y deseos humanos hacía posible un orden predecible en los asuntos humanos. Para que las consecuencias de la afirmación de la vida ordinaria fueran un hecho consumado, afirma Taylor,

What was needed was personal discipline first, individuals capable of controlling themselves and taking responsibility for their lives; and then a social order based on such people. This gives additional reason why continuous work in a calling was essential. Those so engaged have “settled courses”; they are mutually reliable. They can form the basis of a stable social order. And moreover, the social order formed by such individuals is more and more seen as based properly on contract. For it is an order of those who have taken on a discipline by personal commitment and who have chosen their walk of life in the same way. (Taylor, 2001 pág. 229)

En esta nueva concepción que la sociedad tiene de sí misma, su organización no se da conforme a las distintas actividades que se llevan a cabo al interior de ella, por el contrario, la organización de la sociedad es juzgada únicamente por su instrumentalidad (Taylor, 2004 pág. 13). Todo se ordena conforme al máximo fin de la vida humana: la felicidad [*happiness*]. Taylor parece estar de acuerdo con Arendt cuando ésta afirma que ‘only the *animal laborans*, and neither the craftsman nor the man of action, has ever demanded to be “happy” or thought that mortal men could be happy.’ (Arendt, 1998 p. 134); lo crucial en este punto es el modo en que se aborda la pregunta por lo humano: ‘The crucial thing here is thus the focus on the human. It is human happiness that really matters in the universe.’ (Taylor, 2001 pág. 268)

Atendiendo al doble trasfondo del surgimiento de la esfera pública que se encontraba ya presente en la afirmación de la vida ordinaria, podemos reconocer dos características de esta felicidad humana que llega a ser en la sociedad moderna el fin último al que están supeditadas todas las actividades humanas. Por un lado, es claro que la obtención de los medios de subsistencia es parte esencial de esta felicidad; por otro lado, la demanda de privacidad que se basa en el papel de la interioridad hace que la nueva noción de la felicidad incluya una suerte de demanda de auto-realización [*self-fulfilment*]. Esta característica es propia de la identidad de lo que Taylor llama el sujeto desprendido y, en este sentido, conlleva un reforzamiento de la visión instrumentalista del mundo: ‘the primacy of self-fulfilment reproduces and reinforces some of the same negative consequences as instrumentalism. Community affiliations, the solidarities of birth, of marriage, of the family, of the polis, all take second place.’ (Taylor, 2001 pág. 507)

Todo esto forma la base y las consecuencias de la afirmación—o santificación—de la vida ordinaria que han tenido un efecto formativo de la civilización occidental para Taylor. Resumiendo: el desarrollo de la sociedad moderna a partir de la afirmación de la vida ordinaria

has two facets: it promotes ordinary life as a site for the highest forms of Christian life, and it also has an anti-elitist thrust: it takes down those allegedly higher modes of

existence, whether in the Church (monastic vocations) or in the world (ancient-derived ethics that place contemplation higher than productive existence). The mighty are cast down from their seats and the humble and meek are exalted. Both these facets have been formative in the development of modern civilization. The affirmation of ordinary life is part of the background to the central place given to the economic in our lives, as also for the tremendous importance we put in family life, or relationships. The anti-elitist position underlies the fundamental importance of equality in our social and political lives. (Taylor, 2004 págs. 73-74)

Las consecuencias de esto en el ámbito político serán más claras una vez que hayamos abordado la propuesta política del pensador canadiense en el Capítulo 4 del presente trabajo.

## CAPÍTULO 3: *INTER HOMINES ESSE*

### I. LO PRIVADO Y LO PÚBLICO

#### I.1 LA VIDA EN COMÚN EN HANNAH ARENDT

La distinción entre el ámbito público y el privado es uno de los pilares del pensamiento político de Hannah Arendt. En esta distinción se presentan elementos fundamentales de su pensamiento tales como sus nociones de intimidad, pluralidad, el aparecer, el espacio intermedio [*the space in-between*] y, del mismo modo, una determinada concepción de la esfera pública. El presente apartado pretende ser una reconstrucción y articulación de dichos elementos en vistas al tratamiento de los conceptos arendtianos de acción y política. En un primer momento, me centraré en dos de estos conceptos o nociones, la de intimidad y del aparecer. Con ello, me propongo mostrar el doble trasfondo que, para Arendt, subyace a la distinción entre lo privado y lo público, en otras palabras, el hecho de que la esfera pública surge con una determinada función en la modernidad—función contraria a la que la concepción de lo público tuviera en el pensamiento antiguo—, esto es, la de servir de protección para la intimidad propia del ámbito privado, de los ideales del *animal laborans* y el *homo faber*—en el nuevo sentido que adquiere esta concepción del hombre en tanto ésta se haya contaminada por la estructura interna de la labor (cuestión tratada en el Capítulo 2).

Del mismo modo, en un segundo momento abordaré la cuestión de lo que es, para Arendt, una adecuada comprensión de la esfera pública, esto es, el espacio de aparición y encuentro de las personas en tanto seres humanos—no ya como *animal laborans* u *homo faber*. En esta concepción arendtiana del espacio público, se recuperan nociones que ya han sido abordadas en los capítulos anteriores, tales como su concepción de la identidad comunicativa y objetiva, y su concepción del Mundo, así como también la explicación que diera Arendt para el hecho de la alienación del mundo, la emancipación de la labor, en otras palabras, el modo en que la afirmación de la vida ordinaria diera paso a una nueva concepción de lo social que se ve reflejada en gran medida en la relación entre lo público y lo privado que a continuación se abordará.

### a) LA INTIMIDAD Y EL APARECER

Equiparar el ámbito político al ámbito social, si bien para Arendt encuentra sus orígenes en la traducción de la expresión griega “*zoon politikon*” a la expresión latina “*animal socialis*” y su adaptación al pensamiento de la tradición Cristiano-Romana—que mejor se presenta en la traducción de Tomás de Aquino: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*<sup>68</sup>—, dicha equiparación, en opinión de Hannah Arendt equívoca, se ha vuelto cada vez más común en la modernidad—y en la concepción moderna de la sociedad que surge de este malentendido originado en la tradición latina del griego. Veamos, pues, en qué radica dicho carácter equívoco. La concepción del hombre en términos de animal político significaba en el mundo griego una suerte de “segunda vida” añadida a la vida privada de los hombres que se consumía en el hogar y la familia, en la administración de los bienes y las personas en el ámbito privado. La condición, pues, de esta segunda vida era el surgimiento de la ciudad-estado, la *polis*, por el cual el hombre podía convertirse en ciudadano: ‘Now every citizen belongs to two orders of existence; and there is a sharp distinction in his life between what is his own (*idion*) and what is communal (*koinon*).’<sup>69</sup>

Pareciera, así, que el hombre al tener una condición social anterior a su condición política, posibilitada únicamente por la fundación de una ciudad-estado, una *polis*, dicha condición social pasara en el pensamiento moderno a ocupar el lugar del “estado de naturaleza”. Sin embargo, para Arendt, el estado de naturaleza descrito por el pensamiento político del siglo XVII, esto es, un estado de violencia del cual las personas sólo podían escapar mediante el establecimiento de un gobierno que pudiera abolir el estado de “guerra de todos contra todos”, al incluir como parte fundamental de la explicación de la superación de dicho estado de naturaleza las nociones de “gobernar” y “ser gobernado”, este pensamiento político mantenía una visión enteramente distinta de la condición política del ser humano. En la medida en que la relación entre gobernantes y gobernados es propia, para el pensamiento griego, del ámbito privado, los pensadores políticos modernos—en particular Hobbes—no compartían la distinción griega entre condición social y condición política: la condición social que para los griegos se regía por el modelo “gobernantes-gobernados”, se equipararía de mejor modo, para Arendt, con la condición política del hombre propia del pensamiento político del siglo XVII. En palabras de Arendt:

The political force, however, with which the head of the household ruled over the family and its slaves and which was felt to be necessary because man is a “social” before he is a “political animal,” has nothing in common with the chaotic “state of nature” from

---

<sup>68</sup> Citado por Arendt en (Arendt, 1998 p. 23)

<sup>69</sup> Werner Jaeger, *Paideia*. Citado en (Arendt, 1998 p. 24)

whose violence, according to the seventeenth-century political thought, men could escape only by establishing a government that, through a monopoly of power and of violence, would abolish the “war of all against all” by “keeping them all alive.” On the contrary, the whole concept of rule and being ruled, of government and power in the sense in which we understand them as well as the regulated order attending them, was felt to be prepolitical and to belong in the private rather than the public sphere. (Arendt, 1998 p. 32)

De tal suerte, la concepción griega de la privacidad era de suma importancia: ésta era el sustento de la vida pública, el único modo de poder liberarse de las necesidades propias de la vida ordinaria y participar en una vida más elevada, la vida política. En efecto, la privacidad tenía un sentido *privativo*: mientras los hombres se encontraran inmersos en la privacidad, éstos se verían privados de una segunda vida, una vida propiamente humana. Este sentido privativo de la privacidad se fue perdiendo en su uso moderno, y esto en parte por el desarrollo del descubrimiento romántico de la intimidad. La intimidad descubierta por los románticos—como ya se ha explicado en el capítulo I, I.II b—desató el enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno. La profundidad interior de la que hablara Charles Taylor, se presenta en este contexto como una suerte de ampliación de los límites de la esfera privada; en cierto modo, se trata de un proceso en el que se fueron agregando sentidos a las actividades propias del hogar y la familia—la familia, por ejemplo, ya no es sólo entendida en términos de producción y reproducción de las condiciones necesarias para la subsistencia de sus miembros, a éstas se le agrega el sentido de ser una fuente de lazos afectivos sin los cuales la vida de las personas se encontraría incompleta. La propia identidad de los individuos en el mundo moderno depende de esta ampliación del sentido de las relaciones al interior de la esfera privada.

Si bien la intimidad, el ámbito privado, se presentaba en el mundo griego en contraste con el ámbito político, es decir, en oposición al ámbito en el que los hombres se encontraban a sí mismos entre sus iguales—todos bajo la condición de ser ciudadanos de la misma polis—, en el mundo moderno no se presenta más en oposición a lo político, sino a lo social: ‘The decisive historical fact is that modern privacy in its most relevant function, to shelter the intimate, was discovered as the opposite not of the political sphere but of the social, to which it is therefore more closely and authentically related.’ (Arendt, 1998 p. 38) La privacidad pasó, de tal suerte, de ser el sustento de la vida pública, a ser la protección de la intimidad ante lo social. Desde esta perspectiva, lo social es entendido como el traslado de lo privado a lo público. Debemos, pues, comenzar a distinguir entre dos nociones que hasta ahora hemos utilizado sin mayor distinción; me refiero a la necesidad de distinguir la *intimidad* de la *privacidad*. La privacidad, que para Arendt mantiene el sentido de lo privativo, debe ser vista en

contraste con lo político, es decir, con el sentido de lo público para el pensamiento griego. Por su parte, la intimidad que, como ya se ha dicho, se refiere a los sentidos agregados a las relaciones que originariamente caracterizaban al ámbito privado, se distingue de la privacidad debido a que su sentido no remite a la consecución de los medios necesarios para la subsistencia de los individuos. En este sentido, su contraparte es lo social y no lo político. En la medida en que a partir de la obra de los pensadores políticos del siglo XVII la política comienza a pensarse en términos de los gobernantes y los gobernados, lo que se lleva a cabo es un traslado de las categorías propias del ámbito privado al ámbito público. Esta nueva publicidad de los asuntos privados es, para la pensadora alemana, la esfera de lo social. La sociedad, afirma Arendt 'excludes the possibility for action, which formerly was excluded from the household. Instead, society expects from each of its members a certain kind of behavior, imposing innumerable and various rules, all of which tend to "normalize" its members, to make them behave, to exclude spontaneous action or understanding achievement. (Arendt, 1998 p. 40)

El ámbito social, en el cual de acuerdo con arendt 'the life process has established its own public domain' (Arendt, 1998 p. 47), ha acelerado un crecimiento del ámbito de las necesidades naturales del ser humano; y es precisamente contra este crecimiento que se establecen tanto el ámbito íntimo como el ámbito público de las actividades humanas, en otras palabras, la intimidad y la política se han mostrado incapaces de desacelerar el crecimiento de lo social que invade todos los ámbitos de la existencia. De estos dos ámbitos, el de la intimidad es el único que hemos caracterizado. Veamos qué significa para Arendt el término público.

El significado de lo público puede abordarse a partir de dos fenómenos interrelacionados pero que no por ello son idénticos. En primer lugar, dicho término significa que todo aquello que aparece en público puede ser visto y escuchado por todos y, en este sentido, tiene la más amplia posibilidad de ser propiamente público. En efecto, todo lo que *aparece*, constituye para Arendt la realidad. Comparada con esta realidad que se constituye mediante el aparecer, es decir, el llegar a ser visto y escuchado por todos, la intimidad no puede ser considerada como una verdadera existencia, a no ser que se le *desprivatice* y se le *des-individualice*, es decir, se les de una forma apta para su aparecer público:

Compared with the reality which comes from being seen and heard, even the greatest forces of the intimate life [...] lead an uncertain, shadowy kind of existence unless and until they are transformed, deprivatized and deindividualized, as it were, into a shape to fit them for public appearance. The most current of such transformations occurs in storytelling and generally in artistic transposition of individual experiences. (Arendt, 1998 p. 50)

Por otro lado, un segundo sentido del término “público”, no es ya el de la realidad del aparecer. Público, en este segundo sentido, significa el Mundo mismo. Como ya se ha visto, Mundo no puede ser equiparado en el pensamiento de Arendt con la Tierra o la naturaleza; el Mundo se relaciona, antes bien, con el artificio humano, con el producto de la fabricación y aquellos asuntos que aparecen en la totalidad de las relaciones que se abren entre dichos productos. En este sentido, la publicidad que es el Mundo es para Arendt una suerte de “intermedio [*in-between*]” en el cual los hombres se distinguen y a la vez se relacionan. En palabras de Arendt, ‘The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak.’ (Arendt, 1998 p. 52) En este sentido, la existencia pública es garantizada por la permanencia del artificio humano, por la durabilidad y la estabilidad del Mundo. Si el mundo ha de poder dar pie al surgimiento de un espacio público, éste no puede ser creado sólo para una generación y planeado para aquellos que en el presente habitan el mundo, por el contrario, éste debe trascender las condiciones presentes y ser erigido para durar; el mundo en tanto espacio público, afirma Arendt, ‘transcends our life-span into past and future alike’ (Arendt, 1998 p. 55).

Bajo estas condiciones, pues, podemos apreciar de mejor modo el doble carácter de lo público. El ámbito público se forma gracias al artificio humano que es el Mundo, en el que las personas se distinguen y se relacionan y, así, llegan a aparecer frente a los otros, llegan a mostrar su identidad y a conformarla por completo. Las personas se muestran en tanto seres humanos en este espacio público, no sólo frente a las demás personas, sino ante el mundo que se mantendrá después de su partida con la muerte. En este sentido, el crecimiento de lo social destruye la posibilidad de una realidad pública, así como de una realidad privada:

What we called earlier the rise of the social coincided historically with the transformation of the private care for private property into a public concern. [...] we are in a far better position to realize the consequences for human existence when both the public and private spheres of life are gone, the public because it has become a function of the private and the private because it has become the only common concern left. (Arendt, 1998 pp. 68-69)

## **b) Lo PÚBLICO**

Si bien una vida carente de la posibilidad de aparecer en público no sería, para Hannah Arendt, una vida propiamente humana, esto no significa que para la pensadora alemana el ámbito público, el espacio de

aparición, deba ser el único en el que se desarrolle la vida de las personas. Antes bien, la autora de *The Life of the Mind* (1978) afirma que:

A life spent entirely in public, in the presence of others, becomes, as we would say, shallow. While it retains its visibility, it loses the quality of rising into sight from some darker ground which must remain hidden if it is not to lose its depth in a very real, non-subjective sense. The only efficient way to guarantee the darkness of what needs to be hidden against the light of the public is private property, a privately owned place to hide in. (Arendt, 1998 p. 71)

La propiedad privada, en este sentido, es la garantía del espacio de ocultación, es decir, del espacio privado en el que las personas pueden prescindir de su aparición ante las demás. Junto con el ascenso de lo social, con la afirmación de la vida ordinaria en todos los ámbitos de la existencia, la concepción moderna de la propiedad posibilitó la publicidad de lo privado. Para el pensamiento moderno, afirma la pensadora alemana, el concepto de propiedad no hacía referencia a una parte del mundo que pasara a ser poseída por su dueño de algún modo, sino, por el contrario, tenía su origen en el hombre mismo, en su posesión de un cuerpo y unas manos en tanto muestra de la fuerza propia, es decir, aquello que Marx llamara “fuerza de trabajo”. En efecto, bajo esta concepción moderna, la propiedad privada perdía su carácter mundano, su pertenencia a la totalidad del artificio humano, y se colocaba en la persona misma, es decir, en lo que un individuo podía perder únicamente con la pérdida de su vida misma (Arendt, 1998 pp. 69-70). Así, el carácter mundano de la propiedad privada, del fundamento de la privacidad de la vida humana, se fundamentaba para el pensamiento moderno en la persona misma, con lo cual se facilitaba la confusión entre la privacidad y la intimidad que, en tanto confusión que permearía en la concepción de la sociedad moderna, llevaría a la imposibilidad de distinguir enfáticamente entre el ámbito privado y el público, y lo englobaría todo en una suerte de volver público todo ámbito de la vida humana, es decir, lo englobaría en lo social.

Pareciera, pues, que para Arendt no toda actividad o ámbito de lo humano puede, sin consecuencias negativas, ser hecho público. Un ejemplo de esto es la bondad y la maldad o, en otras palabras, las acciones en tanto son buenas o malas. Arendt plantea que las acciones buenas—desde la perspectiva cristiana—carecen de sentido cuando son realizadas para que se conozcan. La persona que hace el bien, si lo hace para que se le conozca como bueno, cancela la posibilidad de que su acción sea buena en la medida en que una acción buena debe ser desinteresada y tener como única finalidad hacer el bien. ‘Good works, because they must be forgotten instantly, can never become part of the world; they come and go, leaving no trace. They truly are not of this world.’ (Arendt, 1998 p. 76) En cierto sentido, el carácter público de las acciones cancela su bondad. Lo mismo sucede con las acciones malas: ‘Badness

that comes out of hiding is impudent and directly destroys the common world; goodness that comes out of hiding and assumes a public role is no longer good, but corrupt in its own terms and will carry its own corruption wherever it goes.' (Arendt, 1998 p. 77)

La importancia de esto en relación a la caracterización de la publicidad en el pensamiento de Arendt salta a la vista cuando planteamos la pregunta por las actividades que pueden transformarse en públicas sin que en su transformación se vea comprometida la integridad del espacio público. Un ejemplo de esto lo encuentra Arendt en el modo en que Maquiavelo establecía la alternativa a la relación entre el poder religioso y el poder secular. Arendt afirma que, para Maquiavelo, o bien el espacio público corrompía al cuerpo religioso y por ello se corrompía él mismo, o bien el cuerpo religioso permanecía incorrupto y, así, destruía al espacio público por completo (Arendt, 1998 p. 77).

Al plantear la pregunta por las actividades de la *vita activa* que deben aparecer en público y cuáles de ellas deben permanecer ocultas en la privacidad, Arendt no pretende llevar a cabo un análisis exhaustivo de dichas actividades sino, únicamente, mostrar su importancia en relación al espacio público, es decir, su relevancia política para las condiciones contemporáneas<sup>70</sup>. Todo aquello que existe está destinado a aparecer; en la medida en que todo aquello que entra en relación con la vida humana se vuelve, por este hecho, en una condición de su existencia, la vida humana no se encuentra anclada a categorías inamovibles. La concepción de lo humano se transforma conforme el mundo en el que se despliega la existencia humana cambia por la propia actividad de las personas, es decir, por el venir al mundo no sólo de nuevos objetos producto del artificio humano, sino por la llegada de nuevas personas y la partida de las que en el mundo se encontraban. De tal suerte, lo que existe debe aparecer y, en la medida en que nada puede aparecer sin una forma propia, 'there is in fact nothing that does not in some way transcend its functional use, and its transcendence, its beauty or ugliness, is identical with appearing publicly and being seen.' (Arendt, 1998 p. 173) Pero de esto no se sigue que el único modo en que los objetos del mundo trascienden su condición funcional sea a partir de su aparecer estético. Para Arendt, uno de los

---

<sup>70</sup> Esto es de suma importancia para hacer frente a las críticas que se le hacen al pensamiento de Arendt en torno a la cuestión de la imposibilidad de dar una solución política, entendiendo por política la conceptualización arendtiana de la misma, a los problemas sociales y económicos de las sociedades contemporáneas. Arendt misma señala que, si bien la pertinencia de presentar una actividad de la *vita activa* en el espacio público puede ser una cuestión relativa a la naturaleza de las actividades mismas, esto no significa que bajo distintas condiciones cada una de dichas actividades se encuentre ineludiblemente limitada a un espacio fijo. Como bien apunta Simon Swift, para Arendt, 'action takes on meaning and definition only in a community.' (Swift, 2009 pág. 36), y la comunidad, en la medida en que se encuentra inscrita en el contexto de determinadas prácticas culturales, determina la relevancia de dichas prácticas para la organización del espacio de aparición, el espacio público, es decir, para la política.

modos en que los elementos del mundo trascienden su condición funcional y aparecen de tal modo que en su ser vistos y escuchados transforman la propia concepción de la existencia humana se da por medio de la narración. El espacio de aparición no siempre existe y, aún cuando las personas son todas capaces de actuar y hablar, no todas ellas—'like the slave, the foreigner, and the barbarian in antiquity, like the laborer or craftsman in our own world' (Arendt, 1998 p. 199) —actúan y habla; en otras palabras, no todas las personas hacen uso de la facultad propiamente humana por la cual llegan a habitar el mundo y, más aún, nadie puede permanecer en el espacio público durante toda su vida, las personas necesitan un espacio de resguardo, un espacio privado en el cual puedan ocultarse de la mirada pública. Este es el sentido en que la privacidad, y las actividades propias del ámbito privado, adquieren relevancia con respecto al ámbito público:

The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predates and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized. Its peculiarity is that, unlike the spaces which are the work of our hands, it does not survive the actuality of the movement which brought it into being, but disappears [...] with the disappearance or arrest of the activities themselves. (Arendt, 1998 p. 199)

En efecto, podemos ver el modo en que para la autora de *The human Condition* el espacio público puede asumir distintas perspectivas. Una de ellas la encontramos en el “mercado de intercambio [*exchange market*]”, es decir en el espacio público en el que se despliega la fabricación y el intercambio que propiamente—bajo esta perspectiva—pertenecen al ámbito de la acción y no son, en modo alguno, una mera prolongación de la fabricación (Arendt, 1998 p. 209). Sin embargo, en la medida en que las personas que se encuentran en el mercado de intercambio no aparecen propiamente en tanto personas, sino en tanto productores, éstos no se muestran a sí mismos, sino a sus productos. En este sentido el mercado de intercambio muestra las cualidades de los productores y, así, se constituye como un fundamento para la distinción entre éstos; en otras palabras, es un espacio en el que los productores se relacionan y se distinguen a la vez. En efecto, el mercado de intercambio, en tanto espacio público, puede ser entendido como un “espacio tópico común [*topical common space*]”, en la atinada caracterización que Taylor hace del espacio público:

Common space arising from assembly in some locale is what I want to call "topical common space." But the public sphere is something different. It transcends such topical spaces. We might say that it knits together a plurality of such spaces into one larger space of nonassembly. The same public discussion is deemed to pass through our debate today, and someone else's earnest conversation tomorrow, and the newspaper interview Thursday, and so on. I call this larger kind of nonlocal common space

"metatopical." The public sphere that emerges in the eighteenth century is a metatopical common space. (Taylor, 2004 pág. 86)

En el siguiente apartado del presente capítulo abordaremos la concepción tayloriana del espacio público, sin embargo, me interesa llamar la atención sobre el hecho de que al acercar la caracterización tayloriana del espacio público en términos de un espacio común meta-tópico, podemos entender el sentido en que para Arendt el mercado de intercambio es en cierto sentido un espacio público, pero que el espacio público no puede agotarse en este ámbito; del mismo modo, me interesa resaltar el hecho de que para Arendt las dos primeras actividades de la *vita activa* no permanecen necesariamente ancladas al espacio privado, sino que pueden adquirir un carácter público de un modo distinto a como son hechas públicas por medio de la socialización, es decir, por el ascenso de lo social que hace de las actividades privadas un asunto público con consecuencias desastrosas para el ámbito público en tanto espacio de aparición. En efecto, 'the best "social conditions" are those under which it is possible to lose one's identity.' (Arendt, 1998 p. 214)

En la modernidad, la línea que divide a las demandas económicas de las políticas, es decir, la línea divisoria entre las organizaciones políticas y las "uniones de comercio [*trade unions*]", ha sido desdibujada a tal grado que estos ámbitos se confunden sin mayor consideración sobre su naturaleza propia. Pero esto no puede generalizarse para abarcar cada ámbito de la vida en la historia moderna. Arendt reconoce que una distinción adecuada entre estos ámbitos se ha dado en momentos decisivos de la historia, es decir, en los procesos revolucionarios que más allá de los reclamos socio-económicos han podido formar una opinión común sobre las posibilidades del ordenamiento político, las posibilidades de un gobierno democrático que responda a las condiciones modernas; 'In other words, the dividing line between the two is not a matter of extreme social and economic demands but solely of the proposition of a new form of government.' (Arendt, 1998 p. 216) Esto muestra el modo en que bajo circunstancias que supriman el mercado de intercambio en tanto espacio tópico común, la supresión del espacio público puede hallar las condiciones favorables para su desaparición del mundo. En efecto, el espacio público sólo se mantiene en la medida en que la fuerza que mantiene unidas a las personas permanece; pero esta fuerza—que como veremos es el "poder [*power*]"—debe ser propiamente distinguida del espacio público de aparición.

Para terminar, podemos concordar con Rahel Jaeggi cuando afirma que la política y lo social no son para Arendt cuestiones determinadas por sí mismas, sino un modo determinado de tematizar las cuestiones relativas a la existencia humana:

"Politisch" oder "sozial" sind dann nicht bestimmte Fragen oder Bereiche *per se*, sondern eine bestimmte Weise der Thematisierung von Fragen, die das gemeinsame Zusammenleben betreffen und diese zu politischen machen. Kein Bereich wäre dann also von sich aus politisch oder unpolitisch; alles hingegen kann, muss aber auch erst *politisiert* werden, damit es zum politischen Problem wird. (Jaeggi, 2007 pág. 244)

La politización de los distintos ámbitos de la actividad humana no se refiere en el pensamiento de Arendt únicamente a aquella transformación pública de los asuntos privados—en su sentido negativo—; en dicho pensamiento, como parece querer decir Jaeggi, hay espacio para una concepción positiva de la politización de los asuntos humanos. El sentido de la diferenciación extrema entre lo social y la política que presenta Arendt como la alternativa a los conflictos propios de la concepción social moderna, responde justamente a las condiciones contemporáneas en las que se desarrolla la existencia humana, es decir, 'liegt dann in der Abwehr eines naturalistischen Verständnisses politischer Fragen und einer technischen Vorstellung von deren Lösung.' (Jaeggi, 2007 pág. 249)

En efecto, el sentido positivo de la politización en el pensamiento de Arendt se muestra con claridad en su concepción de la política y en la articulación de los factores que llevan a la contraposición tan extrema que establece la pensadora alemana entre el ámbito político y el ámbito social. Para decirlo de nuevo con Jaeggi: ‚Das nämlich bedeutet *Politisierung*: den immer gestalten und damit letztlich politischen Charakter der eigenen und gemeinsamen Lebensbedingungen offenzulegen, zu thematisieren und verfügbar zu machen. Und damit Handlungsspielräume gegenüber dem sonst Unverfügbaren zu eröffnen.‘ (Jaeggi, 2007 pág. 250)<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Esta cuestión del carácter positivo de la politización en el pensamiento de Arendt la abordaré con mayor detalle en el capítulo 4, II.I b.

## I.II LA VIDA EN COMÚN EN CHARLES TAYLOR

Las afirmaciones hechas en el apartado anterior pueden parecer injustificadas desde la perspectiva de la lectura canónica de la obra de Arendt, en particular de su principal obra, *The Human Condition*. No ha sido mi intención modificar dicha lectura sino, antes bien, mostrar una vía distinta de interpretación que pueda mostrar la posibilidad de aplicar el pensamiento político de Arendt a los problemas de las sociedades contemporáneas. El modo por el que he llegado a dicha perspectiva responde en gran medida a la articulación de las categorías arendtianas desde la concepción que Taylor mantiene sobre la relación entre el ámbito privado y el ámbito público. Ya he avanzado la caracterización tayloriana del espacio público en términos de un espacio común metatópico; pero para justificar la introducción de esta caracterización en el contexto del pensamiento arendtiano, conviene precisar un poco más aquello a lo que Charles Taylor apunta con dicha caracterización.

Para Taylor, la esfera pública es uno de los elementos fundamentales de la vida política contemporánea, a tal grado, que incluso bajo condiciones que intentan manipular dicha esfera, ésta debe ser fingida. Pero, para el filósofo canadiense, una adecuada distinción entre aquello que vale como esfera pública y aquellos espacios de reunión que se limitan a un asunto determinado, bajo condiciones particulares, es necesaria para llegar a una articulación del imaginario social contemporáneo que nos permita tener una visión adecuada de la pertinencia del tratamiento público—político—de los distintos asuntos que son relevantes para las sociedades contemporáneas.

En efecto, el tratamiento que Taylor hace de la cuestión de la esfera pública puede ser abordado en dos momentos distintos. En el presente apartado abordaré, en un primer momento, una caracterización general de lo que para Charles Taylor es la esfera pública en oposición a una caracterización de la esfera privada. Aquí, se abordará la distinción entre los “espacios comunes tópicos [*topical common spaces*]” y el “espacio común metatópico [*metatopical common space*]”. De igual modo, en un segundo momento, pretendo abordar la relación entre la esfera pública, entendida como el espacio común metatópico, y la política, es decir, el tratamiento público de los problemas inherentes a las prácticas culturales.

Con esto pretendo llegar a una perspectiva que posibilite un acercamiento aún mayor entre el pensamiento de Arendt y el del autor de *Modern Social Imaginaries* (2004), en particular en su concepción de la relación entre lo público y la política, entre aquello que, bajo las condiciones contemporáneas, es susceptible de un tratamiento público.

## a) LA ESFERA PÚBLICA

Para Hartmut Rosa, la distinción entre las esferas pública y privada, se posiciona en la teoría social Liberal como un elemento central. En esta teoría social, se rechaza el tratamiento político de diversas cuestiones concernientes a orientaciones morales, religiosas o culturales. En efecto, el ejemplo paradigmático de Rosa es el del filósofo norteamericano John Rawls, contra quién, podría decirse, se posiciona el pensamiento tayloriano. En este sentido, para Rosa, la distinción entre el ámbito público y el privado,

ist jedoch aus Taylors Perspektive bei weitem nicht so unproblematisch, wie sie den Liberalen erscheinen mag, sondern bildet letztlich ein Kernproblem der *Malaise of Modernity*. Denn [...] wenn die Ideale und konstitutiven Güter, welche die Einrichtung, sprache und Theorie des Gemeinwesens und seiner Strukturen leiten, nicht mit der moralischen Landkarte seiner sozialen Kohäsion und Entfremdungserscheinungen im Hegelschen Verstande geradezu prädestiniert. (Rosa, 1998 pág. 372)

Para entender esto de mejor modo, debemos abordar, pues, la cuestión de la interpretación tayloriana de la esfera pública y la relación de ésta con los asuntos privados. Taylor afirma que la esfera pública ‘is a central feature of modern society, so much so that even where it is in fact suppressed or manipulated it has to be faked.’ (Taylor, 2004 pág. 83) Su importancia radica en el hecho de ser un espacio común en el que las personas se relacionan entre sí mediante una suerte de conversación pública. Pero esta es una caracterización un tanto descuidada que no muestra de modo claro lo que la esfera pública realmente es. Para Taylor, una esfera pública sólo puede existir si esta es imaginada como tal, es decir, como pública. En este sentido, la esfera pública es una suerte de *mutación del imaginario social* (Taylor, 2004 pág. 85); en otras palabras, del molde en que la sociedad se concibe a sí misma.

Para poder explicar esta transformación o mutación del imaginario social, Taylor propone emplear una nueva terminología al respecto. En primer lugar, se puede hablar de un espacio común cuando las personas se reúnen en un acto común con un propósito cualquiera—los ejemplos que da Taylor son los de la participación en un ritual religioso, la asistencia al teatro para presenciar una obra, una ópera, entrar en una conversación, o simplemente la celebración de un evento. No podemos concebir estas actividades meramente como convergentes, es decir, que podrían ser llevadas a cabo por cada individuo independientemente de la presencia de otros; antes bien, estas actividades son comunes, es decir, requieren de una colectividad para poder llevarse a cabo: ‘Their focus is common, as against merely

convergent, because it is part of what is commonly understood that they are attending to, the common object or purpose, together, as against each person just happening, on his or her own, to be concerned with the same thing.’ (Taylor, 2004 pág. 85) Este tipo de espacios comunes formados por una actividad que se realiza colectivamente es lo que, como ya se ha mencionado, Taylor llama un espacio común tópico. Sin embargo, la esfera pública en tanto transformación del imaginario social moderno, no corresponde a este tipo de espacios. Antes bien, podemos decir que la esfera pública trasciende estos espacios tópicos y los reúne en un espacio más grande que no requiere de la concurrencia actual—espacial—de las personas: una discusión pública no requiere que las personas se reúnan en una plaza pública o en un determinado recinto; ésta se da por distintos medios, conversaciones personales, en periódicos, revistas, medios electrónicos, etc. Esta suerte de conversación pública en un “espacio común no-local [*nonlocal common space*]”, es lo que para Taylor significa la esfera pública: un espacio común metatópico, ‘The public sphere that emerges in the eighteenth century is a metatopical common space.’ (Taylor, 2004 pág. 86)

En efecto, los elementos de la esfera pública pueden ser clarificados mediante una articulación de lo que en ella es nuevo una vez que ocurre la mutación en el imaginario social moderno (a partir de la noción de esfera pública que surge en el siglo XVIII). En un primer nivel, podemos plantear la pregunta por lo que la esfera pública *hace* o, mejor dicho, lo que en ella se hace. En la esfera pública se lleva a cabo una discusión que potencialmente, al menos, involucra a todas las personas de una comunidad, es decir, es un espacio en el que se llega a una opinión común sobre asuntos importantes para dicha comunidad. Bajo esta nueva comprensión, la esfera pública tiene un carácter normativo, es decir, la organización de lo público debe tomar en cuenta la opinión común a la que se llega en la esfera pública; en otras palabras, ‘government ought to listen to it.’ (Taylor, 2004 pág. 88)

Por otra parte, en un Segundo nivel se puede plantear la pregunta por aquello que la esfera pública *es*. Taylor afirma que la esfera pública ‘*is a space of discussion that is self-consciously seen as being outside power. It is supposed to be listened to by power, but it is not itself an exercise of power. Its in this sense extrapolitical status is crucial.*’ (Taylor, 2004 pág. 89) En efecto, la esfera pública es un espacio común metatópico que se distingue del gobierno y que tiene una función normativa respecto de éste al crear una opinión común o, si se quiere, una opinión pública que debe ser atendida por el gobierno en vistas a la organización de los asuntos que se traten en dicha esfera.

La esfera pública, pues, se conforma por instituciones de comunicación—periódicos, revistas, panfletos, programas de radio, televisivos, medios electrónicos, etc. Dichas instituciones, sin embargo, cambian

conforme los temas tratados en la esfera pública van cambiando. Si bien es cierto que estas instituciones determinan en cierto modo la forma que tomará la opinión pública en un determinado asunto, dichas instituciones no tienen, para Taylor, un estatus privilegiado con respecto a las acciones que se llevan a cabo al interior de éstas. Lo primordial en la esfera pública no es su, por decirlo de algún modo, sustento material, sino las actividades que sobre este sustento se realizan.

En efecto, podemos subrayar las características de la esfera pública que hasta aquí hemos mencionado. Ésta es un espacio común extra-político que tiene un carácter normativo con respecto a las acciones gubernamentales y que, para esto, requiere de una comprensión por parte de la comunidad de dicho espacio en términos normativos. Esta comprensión de la esfera pública en términos normativos extra-políticos es de suma importancia para entender su relación con el esfera privada y con la intimidad en la propuesta tayloriana. Veamos esto con un poco de detalle.

En la medida en que la esfera pública requiere para su formación o surgimiento un cambio en el imaginario social, en particular, un cambio en la percepción que se tiene del papel del individuo frente al del gobierno, requiere, a la vez, de un cambio en la auto-concepción de la propia individualidad, es decir, surge del desarrollo de una determinada comprensión de la *identidad*:

This intimate realm was also part of the background against which the public sphere emerged. And not only because it constituted part of the domain of the (extrapolitical and secular) private, but also because the intimate domain had to be defined through public interchange, both of literary works and of criticism. [...] A new definition of human *identity*, however private, can become generally accepted only through being defined and affirmed in public space. (Taylor, 2004 pág. 105)

De tal suerte, es sólo con el desarrollo de la concepción moderna de la identidad que el imaginario social sobre el papel de la esfera pública pudo incidir en la conformación de dicho espacio común metatópico. La formación de la esfera pública en occidente debe ser entendida, para Taylor, en contraste con el trasfondo de la profundidad interior y la identidad expresiva—temas que ya hemos abordado en el capítulo 1. Si bien la opinión que se forma en la esfera pública surgió bajo los ideales del sujeto desprendido y racional, ésta fue, sin embargo, también concebida desde un principio como una acción inevitablemente común. En este sentido, la opinion pública era una suerte de cristalización de la acción colectiva llevada a cabo en la esfera pública y, en efecto, ‘this opinion became gradually but irresistibly a principle of legitimation.’ (Taylor, 2004 pág. 166)

No obstante, para que la opinión pública pudiera llegar a ser concebida en términos de un principio de legitimación, es necesario que ésta se encuentre dirigida hacia alguien o algo, en este caso el gobierno, es decir, las personas en las que recae el ordenamiento del espacio público. De tal suerte, también para

Taylor, al igual que para Arendt, la estructura general de la esfera pública es la de una posición horizontal, es decir, de una presencia mutua simultánea; en otras palabras, la estructura de la esfera pública involucra una suerte de “mutuo aparecer o mostrarse [*mutual display*]”: ‘It matters to each of us as we act that others are there, as witnesses of what we are doing and thus as codeterminers of the meaning of our action.’ (Taylor, 2004 pág. 168) En la transformación del imaginario social moderno que dio paso al surgimiento de la esfera pública en su concepción moderna, cada individuo actúa conforme a los intereses particulares de su acción, pero tiene presente que en su acción se está mostrando él mismo como individuo o como grupo de individuos, es decir, que su acción es percibida por otros y en esta percepción radica la posibilidad de incidir en la formación de un ánimo colectivo que atraviesa las acciones y actividades de los otros (Taylor, 2004 pág. 168).

#### **b) AL INTERIOR DE UN ESPACIO COMÚN METATÓPICO**

La comprensión de la sociedad al margen de lo político y, en este sentido, como poseyendo diversas facetas y moviéndose en distintos ámbitos, no ha tenido únicamente como consecuencia la concepción de la esfera pública que hemos aquí esbozado. Entre sus consecuencias puede contarse la transformación del sentido de la acción política que mejor se ejemplifica en la noción moderna de la “soberanía popular”. Para Taylor, la noción de soberanía popular le ha dado a la política una nueva importancia que pareciera radicar en el hecho de dar un sentido renovado a las formas e ideales de las repúblicas y ciudades-estado de la antigüedad. Sin embargo, no se trata para Taylor de una recuperación anacrónica de categorías antiguas. Si bien en el modelo antiguo pareciera que la actividad política fuera el clímax de la vida pública, es decir, de la vida de las personas en tanto ciudadanos, la integridad de las demás esferas de la existencia humana no puede ser sacrificada, en la perspectiva moderna. Para Charles Taylor, el intento de sacrificar estas otras esferas de las actividades humanas con el pretexto de llegar a una existencia más humana, o cualquier finalidad que haga referencia a una suerte de futuro mejor, nos es familiar bajo la forma de la “tentación totalitaria [*totalitarian temptation*]” (Taylor, 2004 pág. 171).

Pero al igual que Arendt, y con un énfasis aún más marcado y explícito, Taylor considera la posibilidad de darle un tratamiento público a las cuestiones que, a partir de la tradición moderna, se han asumido en el imaginario social como cuestiones propias del ámbito privado. La anterior referencia que hiciera Rosa a

la obra de John Rawls y las críticas que postula Taylor en diversas obras al pensamiento del filósofo norteamericano, son muestra de esto.<sup>72</sup>

Por otra parte, el debate que se lleva a cabo en la esfera pública y que tiene por resultado la formación de una opinión pública, tiene para Taylor en cada caso un asunto identificado comúnmente, es decir, uno en el que todos tenemos de algún modo la posibilidad de escuchar y que somos capaces de reconocer como el resultado de una decisión común (Taylor, 2004 pág. 188). Así, la participación en el debate público tiene el sentido de hacer presentes a los actores políticos, es decir, los ciudadanos, ante sus iguales. Para Taylor, al igual que para Arendt, la participación en la esfera pública es una suerte de *aparecer* ante los otros y, en este sentido, es parte integral de la identidad de las personas, específicamente de su naturaleza dialógica<sup>73</sup>. En efecto, la comprensión de la formación de la identidad en términos dialógicos lleva a Taylor a tratar la cuestión del reconocimiento, la cual, nos dice Taylor, se ha vuelto una noción familiar para nosotros en dos sentidos distintos: ‘First, in the intimate sphere, where we understand the formation of identity and the self as taking place in a continuing dialogue and struggle with significant others. And then in the public sphere, where a politics of equal recognition has come to play a bigger and bigger role.’ (Taylor, 1994 pág. 37) En este sentido, la contribución de lo que Taylor, recuperando una expresión de George Herbert Mead, ha llamado “otros significativos [*significant others*]”, incluso cuando ésta ocurre únicamente al comienzo de la vida de los individuos, continúa como una suerte de diálogo que mantenemos con una suerte de aquellos otros significativos imaginarios, en una suerte de diálogo interno (Taylor, 2003 pág. 34). Como ya se ha visto (capítulo 1), lo que para Taylor significa la identidad, es decir, aquello con lo que se responde la pregunta por el “¿quién?”, es una suerte de trasfondo [*background*] contra el cual se modelan tanto los gustos y deseos como las opiniones y aspiraciones. En este sentido, la identidad que se forma en el diálogo con lo otros

---

<sup>72</sup> En este punto me refiero específicamente a la tajante distinción que existe para Rawls entre lo público y lo privado visto desde la perspectiva de la primacía de lo “correcto [*the right*]” y lo “bueno [*the good*]”. Cfr. (Rawls, 1990)

<sup>73</sup> Ver: Capítulo I, II.II b., del presente trabajo. También conviene atender a lo que en este sentido afirma Hartmut Rosa: ‚Nach Taylors eigener Konzeption des Verhältnisses von personaler Identität und kulturelle Praxis kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß in einer solchen Gesellschaft nun eben jene Minderheiten massiv dazu gezwungen sind, ein ›entfremdetes‹ Leben zu führen: Ihre jeweilige Minderheitenkultur erfährt nicht die gleiche Anerkennung durch die Mehrheitskultur und wird bei der ›öffentlichen Definition‹ des Guten zugunsten der Mehrheitskultur vernachlässigt; ihre Sprache wird nicht nur nicht gefördert, sondern in gewissem Maße an der freien Entfaltung (z.B. in der kommerziellen Werbung) gehindert; ihre Konzeptionen des Guten werden nicht in den öffentlichen Strukturen reflektiert, die nun nicht einmal mehr vorgeben, neutral zu sein; ihr Expressionsraum wird unter staatlich-politischer Legitimierung beschnitten.‘ (Rosa, 1998 págs. 482-483)

significativos le da sentido a nuestras opiniones y aspiraciones, es decir, a nuestra particular comprensión del mundo. Este es el sentido en el que Taylor afirma que 'If some of the things I value most are accessible to me only in relation to the person I love, then she becomes internal to my identity'. (Taylor, 2003 pág. 34) Esta es, pues, la relevancia del reconocimiento en el nivel de la intimidad. La cultura occidental moderna, sin duda alguna, ha puesto gran énfasis en este modo de concebir la intimidad, es decir, como abarcando todo tipo de relaciones entre el individuo y sus otros significativos. Nuevamente, al igual que para Arendt, Taylor afirma que la esfera de la intimidad se presenta, no frente a lo político, sino a lo social, es decir, se presenta como una suerte de "exilio interno [*inner exile*]", una auto-marginación que tiene su origen en las demandas de homogeneidad de la sociedad moderna, esto es, el que la sociedad espere de sus miembros que se comporten de un modo más o menos predecible y que éstos excluyan de sus aspiraciones todo tipo de acción que sobresalga y rompa con la estabilidad social. El autor de *A Secular Age* (2007) plantea esta cuestión en los siguientes términos:

The public/private distinction, and the wide area of negative freedom, is the equivalent zone in these [modern] societies to the festivals of reversal in their predecessors. It is here, on our own, among friends and family, or in voluntary associations, that we can "drop out", throw off our coded roles, think and feel with our whole being, and find various intense forms of community. Without this zone, life in modern society would be unliveable. This unofficial zone has developed its own public spheres, in which the imagination is nourished, and ideas and images circulate: the spheres of art, music, literature, thought, religious life, without which our personal dropping out would be radically impoverished. This modern space for anti-structure opens up unprecedented possibilities for untrammelled creation, and at the same time hitherto unexperienced dangers of isolation and loss of meaning. Both of these come from the fact that this space is "private", its public spheres sustained by purely voluntary participation. (Taylor, 2007 págs. 52-53)

Así, el mundo moderno parece moverse entre la grandeza del descubrimiento de la intimidad y la miseria que esto significa para la esfera pública, es decir, una esfera en la que las relaciones significativas entre las personas debería posibilitar el que éstas se mostraran en tanto seres humanos ante sus congéneres, y que, sin embargo, no es tal espacio público, dejando, así, la cuestión del reconocimiento y la formación de la identidad al ámbito de las relaciones íntimas.

## II. EL ESPACIO COMPARTIDO

### II.I LA PLURALIDAD Y SU ESPACIO EN HANNAH ARENDT

Para Hannah Arendt, una de las principales características de la modernidad es el giro que se da entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, con respecto a la prioridad que se le daba a cada uno de estos modos de relacionarse con el mundo. Habiendo afirmado que la politización de los asuntos propios de las diversas actividades que conforman la *vita activa* es una posibilidad presente en el pensamiento de Hannah Arendt, conviene avanzar en la presente discusión sobre el concepto arendtiano de la política y tatar la condición humana que, para la pensadora alemana, es *la* condición de toda vida política, es decir, conviene dedicarle un espacio propio a la noción de pluralidad que Arendt considera la *conditio per quam* de la política.

En efecto, la primera parte del presente apartado se centrará en la concepción arenditana de la pluralidad en tanto elemento fundamental de la condición humana, así como en su relación con respecto al ámbito público del que ya hemos tratado en el apartado anterior. Del mismo modo, en un segundo momento dirigiré mi atención hacia lo que podría parecer una suerte de extremo opuesto a la noción de pluralidad, es decir, abordaré la cuestión del “espacio intermedio [*in-between*]”. Si entendemos a la pluralidad como aquella condición que hace distintas a las personas y que les permite encontrar un lugar propio dentro del mundo en el que viven en común con otras personas, podremos apreciar el modo en que podría entenderse al espacio intermedio, es decir, a la condición de posibilidad del encuentro entre las distintas personas en un espacio común, como la antípoda de la pluralidad. En el espacio público, como hemos visto, las personas se muestran frente a los otros en su singularidad y unicidad y, a la vez, se distinguen unos de otros por medio de su acción. Pero este modo de relacionarse y distinguirse sólo es posible bajo la condición de un espacio común compartido en el que los seres humanos puedan mostrarse como tales. En este sentido, un tratamiento de la pluralidad que no tome en consideración la importancia del espacio intermedio, no podrá ser un buen punto de partida para una explicación de la concepción arendtiana de la política.

#### a) LA PLURALIDAD

Si bien para Arendt todos los aspectos de la condición humana se relacionan de uno u otro modo con la política, la pluralidad es, afirma Arendt, ‘specifically *the condition –not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam*– of all political life.*’ (Arendt, 1998 p. 7) La pluralidad, así entendida, debería, pues, contarse entre las condiciones de posibilidad para la existencia del ámbito público, es decir, el ámbito en el que se desarrolla la vida política de las personas. En efecto, la acción política sería algo innecesario, una suerte de capricho frente a las leyes generales del comportamiento humano, si las personas fueran todas una repetición del mismo modelo, es decir, si no existieran diferencias significativas entre ellas. En esta perspectiva se conjugan la igualdad de la condición humana con las diferencias significativas entre las personas, ambas como condición de posibilidad de la acción política: ‘Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.’ (Arendt, 1998 p. 8) En palabras de Michael Bösch, ‘Ohne die Möglichkeit einer intersubjektiven Gemeinsamkeit würde sich der Begriff des Perspektivischen selbst aufheben, da eine Perspektive als solche nur bestehen kann in der Differenz zu anderen Perspektiven.’ (Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, 1999 pág. 580) Lo que a partir de esto salta a la vista es que la pluralidad es una condición indispensable de la política en la medida en que es el sustento de la identidad comunicativa de las personas; de no ser por la pluralidad, el carácter comunicativo de la identidad se reduciría a la mera utilización de un lenguaje para fines instrumentales. Pero no únicamente lo que distingue a las personas entre sí es una condición para la acción política. El que las personas puedan encontrarse, reunirse y ocupar un espacio común es, por decirlo de algún modo, la otra cara de la moneda. En este sentido no es “el hombre” quien habita el mundo, sino “los hombres”; de ahí que la autora de *The Life of the Mind* (1978) afirme que ‘Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth.’ (Arendt, 1977 pág. 19)

En este contexto, la pluralidad puede ser entendida como “el se [*das Man*]”, del que hablara Heidegger, es decir, ‘the faceless “They” from which the individual Self splits to be itself alone’ (Arendt, 1977 pág. 201)<sup>74</sup>. Pero este sentido de la pluralidad en tanto el trasfondo del que surge el yo en su individualidad y particularidad, si bien se puede dividir en una gran variedad de unidades, es sólo en tanto miembro de una unidad, es decir, en tanto miembro de una comunidad que el yo puede encontrarse en posibilidades de actuar, es decir, en posibilidades de participar en una vida política. Esto es lo que distingue el “ellos sin rostro” de las “masas”: ‘The danger of conformism and its threat to freedom is inherent in all mass

---

<sup>74</sup> No debemos por esto pensar que para Arendt la pluralidad tiene el carácter negativo que comúnmente se le atribuye a la caracterización heideggeriana de *das Man*. Como el mismo Heidegger apunta: ‘Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.*’ (Heidegger, 2006 pág. 130)

societies.’ (Arendt, 1994 pág. 425) Las masas en las sociedades modernas se caracterizan por el hecho de que no tienen un interés común que pueda unir a sus elementos; en otras palabras, las masas carecen de la posibilidad de formar un *acuerdo* que, como Arendt recuerda en uno de sus *Essays in Understanding* (1930-1954) titulado *Religión and Politics*, corresponde a lo que Cicerón llamara el *interest*, aquello que se posiciona *entre* los hombres.

This “between” can be a common ground and it can be a common purpose; it always fulfills the double function of binding men together *and* separating them in an articulate way. The lack of common interest so characteristic of modern masses is therefore only another sign of their homeless and rootlessness. But it alone accounts for the curious fact that these modern masses are formed by the atomization of society, that the mass-men who lack all communal relationships nevertheless offer the best possible together that they seem to have become one. The loss of interest is identical with the loss of “self,” and modern masses are distinguished in my view by their selflessness, that is, their lack of “selfish interests.” (Arendt, 1994 pág. 406)

En la medida en que el espacio público se constituye por el intercambio de opiniones entre personas iguales—en tanto ciudadanos—, es un ámbito que simplemente desaparecería si ocurriera que todas las personas tuvieran la misma opinión con respecto a los asuntos importantes que debieran ser discutidos en público (Arendt, 1990 pág. 93). Pero esto plantea una suerte de paradoja con respecto al papel que juegan tanto la igualdad como la pluralidad en la concepción arendtiana de la acción política. Si bien, por un lado, el espacio público es donde se muestran los individuos frente a sus iguales, éstos lo hacen para mostrarse en su singularidad, por otro lado es igualmente importante el papel que juegan en el espacio público los asuntos comunes. Esta “paradoja” es mostrada por Jennifer Ring cuando en un artículo titulado *The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor* (1991) afirma que ‘it is not surprising that Arendt seems to waver between action as a display of individuality and action as something that takes place in concert with others. The conflict is not as profound as it seems: Display of individuality is as political as action in common, in that both ensure the maintenance of freedom in a given community. (The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor, 1991 págs. 444-445) Ante lo dicho por Ring, conviene tomar en consideración que el individualismo del que habla Arendt remite al afán de auto-presentación de los individuos en el espacio público. A través de la acción, las personas se muestran a sí mismas, pero, en la medida en que lo hacen, establecen las condiciones necesarias para la acción común, es decir, para la ordenación del espacio público mediante el intercambio dialógico de las identidades que se presentan y se modifican en el espacio público. En este sentido, la aparente paradoja en el pensamiento de Arendt resulta, más que una paradoja, una complementariedad entre el individualismo y la acción común.

## **b) EL ESPACIO INTERMEDIO**

La obra de Arendt, como hemos visto, se compromete con una visión defensiva del carácter mundano de la realidad como un espacio de reunión de las personas<sup>75</sup>. En este sentido, hace falta abordar la relación entre la acción y el habla. Para esto, podemos partir de la lectura que de estos elementos del pensamiento de Arendt presenta Rüdiger Bubner en su libro introductorio al la filosofía política moderna *Polis und Staat* (2002). En éste, apunta bubner, ‘Hannah Arendt hingegen sieht eine Verdichtung und Zusammenballung der Interaktion von Sprechen und Handeln im nie verdinglichten »Zwischenraum« zwischen den Beteiligten. Die Verstetigung dieser Verdichtung erzeugt das Phänomen der Macht, die am Ursprung aller politischen Ordnungen liegt.’ (Bubner, 2002 pág. 23) Bajo esta perspectiva, la relación entre la acción y el habla se posiciona en relación a la política desde el concepto arendtiano de “poder [*power/Macht*]”. Para Arendt, el proceso de actuar y hablar no puede tener productos en el mismo sentido en que lo tiene la fabricación—o la labor, en el sentido de productos de consumo—, pero no por esto puede decirse que la intangibilidad de estas actividades carezca de una realidad propia. Antes bien, la realidad de estas actividades es lo que para Arendt llamamos “la red de las relaciones humanas [*the “web” of human relationships*]” (Arendt, 1998 p. 183) que aparece en el espacio intermedio que surge entre los hombres que habitan el Mundo. Arendt misma retoma esta cuestión en otros escritos:

Jeder durch Handeln gestiftete Bezug nämlich fällt, weil er handelnde Menschen verbindet, in ein Netz von Bezügen und Beziehungen, in welchem er neue Bezüge auslöst, die Konstellation schon bestehender Beziehungen entscheidend ändert und so immer weiter greift und mehr in Verbindung und die Bewegung bringt, als der Handelnde je hat vorhersehen können. (Arendt, 2003 pág. 118)

La acción y el habla, en este sentido, tienen la capacidad de establecer relaciones entre las personas y, en efecto, en esto consiste su carácter productivo: para Hannah Arendt, lo que la acción y el habla producen son las relaciones entre las personas.<sup>76</sup> En este sentido, la *polis* para el pensamiento griego, tal

---

<sup>75</sup> Cfr. (Swift, 2009 pág. 105)

<sup>76</sup> En efecto, conviene retomar el modo en que para Charles Taylor ‘Opening a conversation is inaugurating a common action.’ (Taylor, 1995 pág. 189); en otras palabras, el habla genera una acción común, es decir, crea las

como lo interpreta Arendt, no era el lugar físico en el que se encontraba la ciudad-estado, sino la organización de las personas que surgía del hablar y actuar conjunto de éstas; en este sentido, el espacio que es la *polis*, no es un espacio físico—tal como afirma a su vez Taylor—, sino el espacio que se encuentra entre las personas, el espacio que los distingue y relaciona al mismo tiempo en sus propósitos comunes sin importar el espacio físico en el que se encuentren (Arendt, 1998 p. 198).

La pregunta que resulta pertinente en este punto es la que se establece con respecto a aquello que mantiene a las personas reunidas en un espacio común. Ya hemos visto que la pluralidad es lo que posibilita el surgimiento de un espacio público, pero ¿qué es lo que mantiene ese espacio público funcionando, por así decirlo? Para Arendt la fuerza que mantiene a las personas unidas y, en este sentido, al espacio público funcionando, es algo distinto del espacio público mismo: ‘is the force of mutual promise or contract.’ (Arendt, 1998 p. 245) En efecto, las promesas y los contratos son los medios por los cuales se mantiene la fuerza que une a las personas en el espacio público. Dicha fuerza es, como ya se ha dicho, el poder. En la medida en que las personas logran mantener el poder que las ha llevado a un actuar común en el espacio público, dichas personas se encuentran ya en el proceso de *fundación*, noción que es de suma importancia para entender la concepción arendtiana de la política<sup>77</sup>. En efecto, el proceso de fundación es el de la constitución de una estructura estable del mundo en la que las personas puedan sentirse como en casa. Para Arendt, existe un elemento constructivo del mundo en la facultad humana de hacer y mantener promesas; en la medida en que las promesas y los acuerdos entre las personas se refieren a eventos futuros, a las características que en el futuro tendrán ciertas relaciones entre las personas, éstas conforman lo que Arendt llama una “estabilidad en el océano de la incertidumbre futura [stability in the ocean of future uncertainty]”. De tal suerte, salta a la vista una de las características propias de la acción que sólo hemos mencionado de paso en el presente trabajo, esto es, el carácter impredecible de la acción. Esta impredecibilidad se explica a partir del hecho de la pluralidad; en la medida en que las personas no son meras copias de un mismo molde, sus acciones no pueden ser predichas mediante meras reglas generales de comportamiento.

En efecto, Arendt sintetiza la cuestión del poder y de la acción en los siguientes términos:

The grammar of action: that action is the only human faculty that demands a plurality of men; and the syntax of power: that power is the only human attribute which applies solely to the worldly in-between space by which men are mutually related, combine in

---

relaciones necesarias para la vinculación de los individuos para que estos puedan actuar como miembros de una comunidad.

<sup>77</sup> Por el momento me limito a un breve señalamiento sobre la fundación dado que ésta será tratada más adelante (Capítulo 4).

the act of foundation by virtue of the making and the keeping of promises, which, in the realm of politics, may well be the highest human faculty. (Arendt, 1990 pág. 175)

La política, en este sentido, se coloca en el espacio intermedio entre las personas [‘Politik entsteht in dem *Zwischenden-Menschen*’] y, de tal suerte, podemos afirmar junto con Arendt que ‘Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz.’ (Arendt, 2003 pág. 11) Del mismo modo, podemos concluir que la pluralidad no es sólo la condición de posibilidad de la política, sino que las características propias del modo en que dicha pluralidad se concibe a sí misma y a su actuar colectivo determinan a la política misma. La política, para Arendt, carece de una sustancia propia; ésta se configura mediante las relaciones que las personas establecen por medio de su actuar y su hablar públicos. Si pensamos esto a par del hecho de que para Arendt, en el momento en que las personas llegan a compartir una misma opinión desaparece la pluralidad necesaria para el mantenimiento del espacio público, podemos ver que en el pensamiento de Hannah Arendt se encuentran las bases para una interpretación de la política que la conciba en términos de un proceso interminable que debe renovarse conforme cambien las condiciones que determinan la existencia humana, ya sea por el mero hecho de la natalidad o por las acciones y los diálogos que inauguran los individuos en su afán por presentarse públicamente ante los otros. Si bien Arendt afirma explícitamente que la única de las actividades que conforman la *vita activa* que tiene un carácter interminable es la labor, podemos ver que, si bien en un sentido distinto, también la acción es una actividad interminable en la medida en que la podemos entender como un proceso de reconfiguración continua del espacio público. para finalizar el presente apartado, me gustaría remitir a una afirmación semejante hecha por Michael Bösch, de cuya lectura de Arendt me he servido para la interpretación que aquí sostengo:

Der Einzelne ist nicht aufgrund seiner Gattungszugehörigkeit oder Allgemeinheit der Vernunft auf die politische Idee der Menschheit bezogen, sondern als handelndes Mitglied von Wir-Identitäten, durch deren Verbindung sich ein plurales Netzwerk der Menschheit selbst zu bilden vermag. Die zu realisierende politische Dimension menschheitlichen Handelns kann nicht unter der Maxime einer abstrakten Einheitsidee stehen, sondern bleibt gebunden an die plurale Differenziertheit der Teilgemeinschaften. (Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, 1999 pág. 585)

## II.II La Pluralidad y su espacio en Charles Taylor

Como ya hemos visto, para Charles Taylor, la afirmación de la vida ordinaria es una expresión que designa la importancia que adquirió en el mundo moderno la vida de la producción y de la familia. Para contrastar con el pensamiento de Arendt en torno a la cuestión de la pluralidad, en el presente apartado presento la concepción de Taylor sobre la relación entre la condición humana y la diversidad característica de las personas.

En efecto, habría que señalar que Taylor, al referirse a la diversidad humana, tiene en mente dos ámbitos distintos de la diversidad. En primer lugar Taylor se refiere a la diversidad de las concepciones del bien que existen al interior de las comunidades humanas. Por otra parte, con el mismo término caracteriza las diferencias significativas entre las personas particulares. En cierto modo, ambos sentidos de la diversidad convergen en la perspectiva tayloriana; para el autor de *A Catholic Modernity?* (1996) las diferencias significativas entre las personas pueden comprenderse como ramificaciones de la diferencia más originaria entre estas, es decir, la diferencia entre hombres y mujeres. Esto no significa que todo se reduzca a una distinción de género, sino, por el contrario, que las diferencias entre las personas responden a sus condiciones particulares: su sexo, su origen étnico, su nacionalidad, el lugar que ocupan en sus familias, en la sociedad, etc. Esto, sin embargo, no se encuentra tan distante a la diversidad entendida como una determinada adscripción a una idea del bien. Para Taylor, nuestra adhesión a una concepción particular del bien se lleva a cabo en el proceso de formación de la identidad. En este sentido, nuestra particular concepción del bien se ve afectada por las diferencias originarias entre los seres humanos—el sexo, las preferencias sexuales, el origen étnico, etc.

De tal suerte, para poder ligar esta concepción de la diversidad con aquella que Arendt tiene de la pluralidad, el presente apartado se dividirá, como los anteriores, en dos momentos. En primer lugar hablaré brevemente de la relación entre la diversidad y la condición humana que Taylor asume. Por otra parte, en un segundo momento, trataré la relación entre el espacio intermedio, es decir, el espacio público en el que se desarrollan las relaciones entre las personas, y la noción tayloriana de la acción colectiva o común.

## a) LA DIVERSIDAD

Para Charles Taylor, 'Human diversity is part of the way we are made in the image of God' (Taylor, 1999 págs. 15-16). Esta afirmación la recupera Jean Bethke Elshtain y la interpreta diciendo que 'This understanding of diversity affords a complex and capacious view of the human condition. Our differences are not so radical that we are doomed to be forever strangers, alienated from one another. At the same time, our commonalities are not so transparent and irresistible that we are slated for a world of strong unity bordering on homogeneity. (Elshtain, 1999 pág. 95) En efecto, para Taylor, lo que emerge de la transformación del imaginario social en la modernidad es el hecho de la diversidad de nociones o concepciones del bien en la vida moral. Sin embargo, más importante aún es el hecho de que a partir de dicha diversidad se puede llegar a un entendimiento común de los problemas de las sociedades contemporáneas. Este problema es abordado por Taylor en diversas obras, tales como *Sources of the Self* (1989) o *The Ethics of Authenticity* (1992). Su perspectiva establece que la definición de la identidad personal significa hallar aquello que es significativo en las diferencias que el individuo tiene con respecto a los otros<sup>78</sup>. En palabras de Taylor, 'Defining myself means finding what is significant in my difference from others.' (Taylor, 2003 págs. 35-36) En efecto, Taylor se posiciona en la línea del pensamiento de Arendt al ver en la "unidad a través de la diferencia [*unity-across-difference*]" la única posibilidad que tenemos las personas frente a la diversidad entre los seres humanos. Al posicionar esta unidad a través de la diferencia en contraposición a una "unidad por medio de la identidad [*unity-through-identity*]" (Taylor, 1999 pág. 14), Taylor deja en claro que la diversidad, bien entendida, es un elemento fundamental en la concepción contemporánea de la existencia humana. En este sentido, Taylor le reclama a la tradición moderna el no darle importancia al hecho de la pluralidad humana, así como a las diferencias significativas entre las personas. Esto lo hace al calificar a dicha tradición como "monológica": 'In calling the main modern tradition monological, I mean that it takes very little account of the fact that human beings are plural and even less account of their differences.' (Taylor, 1999 pág. 111)

---

<sup>78</sup> Este modo de concebir la identidad se ha expuesto ya en el capítulo 1, II.II del presente trabajo.

## **b) EL ESPACIO INTERMEDIO**

El aspecto de la identidad en el sentido tayloriano que mejor nos conecta con la cuestión del espacio público en tanto espacio de aparición y de encuentro de las personas en una acción común es su dimensión dialógica o comunicativa. Como hemos visto, para Taylor, un lenguaje sólo puede existir y perdurar al interior de una comunidad lingüística. Esto indica otro factor crucial de la identidad, esto es, que uno es siempre un yo entre otros: 'A self can never be described without reference to those who surround it.' (Taylor, 2001 pág. 35) En este sentido, para el filósofo canadiense no hay ningún otro modo de conformar la propia identidad sino por el hecho de encontrarnos en una comunidad lingüística. Esto se relaciona para Taylor de modo directo con la cuestión del espacio público:

The object [made 'for us' by talking about something] is for us in a strong sense, which I have tried to describe elsewhere with the notion of 'public' or 'common space'. The various uses of language set up, institute, or activate such common spaces [...] So I can only learn what anger, love, anxiety, the aspiration to wholeness, etc., are through my and others' experience of these being objects for *us*, in some common space. (Taylor, 2001 pág. 35)

En efecto, este es el sentido en que uno no puede ser un yo para sí mismo, es decir, sin establecer una relación con interlocutores determinados. Esto es a lo que se refiere el autor de *Modern Social Imaginaries* (2004) cuando afirma que el yo sólo existe al interior de lo que él llama "redes de interlocución [*webs of interlocution*]". Dichas redes se explican de mejor modo a partir de la relación entre el entendimiento de trasfondo y las prácticas culturales. Para Taylor, 'The relation between practices and the background understanding behind them is therefore not one-sided. If the understanding makes the practice possible, it is also true that it is the practice that largely carries the understanding. (Taylor, 2004 pág. 25) Lo que esto muestra es el hecho de que los seres humanos operan, por así decirlo, con un imaginario social desde antes de plantearse la necesidad de teorizar acerca de sí mismos. Antes bien, el lenguaje requerido para llevar a cabo dicha teorización, es decir, para llevar a cabo una auto-determinación o auto-definición, no se adquiere en la individualidad; por el contrario, éste lo adquirimos en nuestra interacción con otras personas, en particular, con las personas que, como ya hemos visto, son caracterizadas por Taylor como nuestros "otros significativos".

De tal suerte, el descubrir mi propia identidad no significa que yo la pueda crear en el aislamiento, sino que, para Taylor esta se *negocia* a través del diálogo, en parte externo en parte interno, con los otros (Taylor, 2003 pág. 47). En efecto, la propia identidad depende, de un modo crucial, de las relaciones

dialógicas que traza el individuo con las demás personas (Taylor, 1994 pág. 34). Es por esto que para Taylor, bajo condiciones que posibiliten una visión atomista de la identidad, surge el fenómeno de la fragmentación al interior de las comunidades humanas:

Fragmentation arises when people come to see themselves more and more atomistically, otherwise put, as less and less bound to their fellow citizens in common projects and allegiances. They may indeed feel linked in common projects with some others, but these come more to be partial groupings rather than the whole society: for instance, a local community, an ethnic minority, the adherents of some religion or ideology, the promoters of some special interest. This fragmentation comes about partly through a weakening of the bonds of sympathy, partly in a self-feeding way, through the failure of democratic initiative itself. Because the more fragmented a democratic electorate is in this sense, the more they transfer their political energies to promoting their partial groupings, [...] and the less possible it is to mobilize democratic majorities around commonly understood programs and policies. (Taylor, 2003 págs. 112-113)

Bajo tales condiciones, las personas se rinden, es decir, el sentido de la acción colectiva se les oculta y, así, conciben su participación en el ámbito público, en la esfera de la política, como una pérdida de tiempo. Una comunidad fragmentada es, pues, aquella en la que a sus miembros les resulta cada vez más difícil identificarse con el ámbito público, es decir, con la comunidad política. Esta falta de identificación, para Taylor, refleja una perspectiva atomista en la que las personas conciben a la comunidad en un sentido meramente instrumental. En este sentido, dicha auto-concepción de la sociedad es un terreno fértil para la reproducción de la visión atomista de la identidad. Debido a la ausencia de un sentido explícito para las acciones colectivas, la esfera pública deja de ser un espacio común metatópico, es decir, un espacio que reúna a las personas bajo un propósito colectivo. la pregunta de Taylor en este contexto es, pues 'What can bond a people in this sense? Some strong common purpose or value. This is what I call their "political identity."' (Taylor, 2004 págs. 188-189)

En opinión de Taylor, en lo que han fallado las sociedades contemporáneas es en la creación de un entendimiento común del papel de la diversidad. En la medida en que lo que se privilegia en la diversidad es su vertiente individualista, se ha perdido la capacidad que tienen las personas para presentarse y reunirse en un espacio público bajo un propósito común. En efecto, una de las consecuencias de esta comprensión parcial de la diversidad es, no sólo el de la fragmentación de las sociedades, sino el de las demandas de homogeneidad impuestas a las comunidades más pequeñas que se encuentran bajo una colectividad mayor (Taylor, 2003 pág. 119).

Frente a estos problemas, el papel del lenguaje que le asigna Taylor resulta de gran importancia. En la medida en que comprender a otra persona significa comprender su mundo, es decir, el modo en que los

objetos y las personas tienen para esa persona relaciones y un sentido determinados (Understanding in Human Science, 1980); en otras palabras, llegar a una comprensión del otro requiere de una comprensión del sentido que éste le otorga a la existencia y, así, requiere de un espacio común que sólo puede ser inaugurado en términos lingüísticos. Como ya hemos dicho, Taylor afirma que ‘Opening a conversation is inaugurating a common action.’ (Taylor, 1995 pág. 189) Pero esta acción común no simplemente se refiere al hecho de que casualmente las acciones de los individuos se encaminan al mismo fin. Mientras que este tipo de acción es caracterizada por el filósofo canadiense como teniendo una finalidad “para ti y para mí [*for-me-and-for-you*]”, la acción inaugurada por el una conversación que se establece en el espacio público, tiene la forma de un “para nosotros [*for-us*]”: ‘The move from the *for-me-and-for-you* to the *for-us*, the move into public space, is one of the most important things we bring in language, and any theory of language has to take account of it.’ (Taylor, 1995 pág. 189)

En este sentido, la tradición moderna se le presenta a Taylor, como ya hemos visto, como monológica, es decir como una tradición que no toma en cuenta el carácter dialógico de las acciones colectivas que se llevan a cabo en el espacio público y, gracias a esto, dicha tradición ha podido desacreditar la distinción entre los bienes que tienen un valor “para mí y para ti” y aquellos que lo tienen “para nosotros” y que, por ello, no pueden ser perseguidos desde una perspectiva atomista de la sociedad:

In other words, the very definition of a republican regime as classically understood requires an ontology different from atomism, falling outside atomism-infected common sense. It requires that we probe the relations of identity and community, and distinguish the different possibilities, in particular the possible place of we-identities as against merely convergent I-identities, and the consequent role of common as against convergent goods. If we abstract from all this, then we are in danger of losing the distinction between collective instrumentality and common action... (Taylor, 1995 pág. 192)

Pero en el debate contemporáneo sobre los límites legítimos del gobierno, en especial desde la perspectiva liberal contemporánea, este modo de entender las relaciones entre las personas y su papel fundamental en la formación de la identidad “personal” parece poner en peligro muchos de los ideales políticos contemporáneos, es decir, los elementos del imaginario social contemporáneo moldeado por diversas narraciones de la modernidad en tanto proceso de formación de dicho imaginario social. Por ejemplo, Taylor reconoce que cuando se plantea la cuestión de las nociones del bien en términos comunitarios en el debate político, ‘people jump all over you and ask whether you want to impose certain forms of community on people’ (Taylor, 1999 pág. 112), a lo cual, la respuesta que se espera, y que muchas veces es, en efecto, negativa. Pero este modo de preguntar lo que hace es perder de vista el punto relevante, esto es, el que en vistas a una comprensión adecuada de la sociedad contemporánea,

debamos tomar en cuenta las tensiones y dilemas de dicha vida moral y, más importante aún, que dichas tensiones se originan en la propia conformación de la identidad, en nuestra comprensión de los valores que tienen la forma del “para nosotros”, y no meramente la forma de bienes convergentes. En este sentido, el asentimiento individual a las cuestiones morales es de suma importancia para el modo en que concebimos y actuamos en el espacio público. Romper con los elementos más arraigados del imaginario social moderno que hacen a éste hostil al tratamiento público de las cuestiones morales y culturales, significa reconocer que la vida humana más completa se desarrolla *entre* las personas, y no en cada persona particular. De tal suerte, ‘human nature is something that in principle—and not just *de facto*—cannot be conceived as existing in a single individual. [...] It is not surprising that the fullness of human life is what passes between humans.’ (Taylor, 1999 pág. 114)

En la modernidad y hasta nuestros días, nos dice Taylor, algunas de las más grandes realizaciones de la vida colectiva se han perdido—como podrían serlo los grandes ritos religiosos colectivos en las comunidades pasadas—y, con ellos, la importancia—tal vez inconsciente en dichas comunidades—de la pluralidad se ha ido diluyendo en el imaginario social moderno. Pero la cohesión necesaria para el mantenimiento de la acción colectiva en las sociedades contemporáneas no puede venir desde una determinada práctica religiosa o cultural—en la medida en que dichas prácticas presuponen una determinada homogeneidad al interior de la comunidad. En efecto, Taylor describe al mundo contemporáneo en términos bastante cercanos al liberalismo—en particular a la postura expuesta por Rawls—: ‘Our cohesion depends on a political ethic, democracy and human rights, basically drawn from the Modern Moral Order, to which different faith and non-faith communities subscribe, each for their own divergent reason. We live in a world of what John Rawls has described as “overlapping consensus”.’ (Taylor, 2007 pág. 532) Con esto, Taylor no está rechazando su visión dialógica de la formación de la identidad y de la esfera pública, la política; antes bien, podemos interpretar su pensamiento en términos de una invitación hecha a las comunidades contemporáneas a entrar en diálogo con otras comunidades, a inaugurar una acción común que permita el conocimiento mutuo de personas de distintas tradiciones culturales. En este interminable proceso de formación de la identidad personal y su influencia en una suerte de identidad colectiva, Taylor se alinea con la interpretación que de Arendt hemos presentado en los apartados anteriores, es decir, que la política, en tanto significa la ordenación de la esfera pública mediante acciones comunes y diálogos públicos, es un proceso interminable que involucra las modificaciones en la concepción personal y de las sociedades que surgen del intercambio con los otros significativos. En ese sentido podemos hablar—para utilizar caracterizaciones de Harmut Rosa con respecto al pensamiento de Taylor—de una “re-politización” y, a la vez, de una “re-etización”

del espacio público en el pensamiento de Taylor [*eine Repolitisierung und auch re-Ethisierung des öffentlichen Raumes*] (Rosa, 1998 pág. 433).

## CAPÍTULO 4: LA FUNDACIÓN POLÍTICA

### I. EL NOVUS ORDO SAECLORUM

#### I.I LA REVOLUCIÓN Y LA VIOLENCIA EN HANNAH ARENDT

En la medida en que han sido, en opinión de Hannah Arendt, las guerras y las revoluciones quienes han determinado las características principales del siglo XX, a la par del hecho de que la concepción moderna de la guerra ha dejado de funcionar como una suerte de explicación para las condiciones actuales del desarrollo tecnológico de la misma, el modo en que pensamos los conceptos e ideas circundantes a estas problemáticas deberían, en principio, hacer frente a las determinaciones y problemáticas de nuestro propio tiempo. En efecto, la ausencia de una explicación y solución satisfactoria de estos últimos tiene, para la alumna de Heidegger, su fuente en la comprensión –o mala comprensión– de lo que significa la política; comprensión que, a la vez, parte del confundir dos ámbitos radicalmente opuestos, el de lo social (necesidad) y el de la política (la acción y el discurso). Si bien es cierto que esta distinción de ámbitos es realizada en una suerte de fenomenología del espacio público<sup>79</sup> que se presenta bajo el título de *The human Condition* (1958), es igualmente cierto que dicha distinción resulta ser la médula de trabajos tales como *On Revolution* (1963) y *On Violence* (1970). En apariencia, el recorrido que realiza la autora por la historia e interpretación de los movimientos revolucionarios francés y estadounidense, así como por los conflictos sociales –en su mayoría estudiantiles– de la segunda mitad del siglo XX, tiene por objeto trazar una distinción entre los conceptos de poder y violencia. Sin embargo, ha de ser claro que esto descansa en una distinción más importante aún, aquella entre lo público y lo privado, entre la política y lo social (distinciones que hemos ya tratado en el capítulo 3, I.I y II.I). No obstante, el distinguir claramente entre poder y violencia tiene, a la vez, el efecto de hacer de la distinción que le subyace algo no sólo más claro sino, más importante aún, traer al pensamiento político, que sustenta dicha distinción subyacente, al núcleo de la problemática política contemporánea.

En esta problemática se inscribe la cuestión del desarrollo tecnológico de los medios de destrucción propios de la guerra; y esto en un doble sentido. Por un lado, la guerra se ha supuesto como una

---

<sup>79</sup> Para esta atinada interpretación, que permite hacer del espacio público y de la política el centro de la reflexión de Arendt, Cfr. (Moran, 2000 págs. 287-319)

cuestión propia de los Estados y, de tal suerte, ha llegado a ser entendida como una continuación de la política (Clausewitz); esto no sólo continúa con una línea de pensamiento que hace de la política, en tanto actividad del Estado, el monopolio legítimo de los medios de violencia, sino en la concepción de la violencia misma como inscrita en la propia esencia de la política y el Estado. Ante esta idea del Estado y la política, la guerra aparece justificada en la medida en que la “ciudadanía”, despojada de los medios de violencia, se vea impedida para acceder a aquello a lo que sólo es posible acceder por dichos medios violentos. Es así que Arendt recupera la sentencia de Livio ‘The war that is necessary is just’ (Arendt, 1990 pág. 13) y, es así que encontramos que la justificación de la guerra se da en relación a la justicia.

Por otro lado, partiendo de esta misma comprensión del origen y función de la guerra llegamos a la idea de que es posible, en tanto individuos, confiar en la permanencia de un Estado o de la propia descendencia frente a la muerte de uno mismo. En este sentido, la necesidad que lleva a la guerra justa es la misma necesidad que ha hecho posible el surgimiento del Estado y su acción y, de tal suerte, al ser la guerra considerada como la continuación de la política —es decir, de la acción del Estado—, ésta da por sentado que habrá quienes gocen del beneficio de la guerra (la satisfacción de la necesidad). Ante esto, los avances tecnológicos de los medios de violencia han hecho posible la destrucción no sólo del enemigo, sino del propio mundo en el que se desarrolla la vida humana; y ello mismo aniquila la posibilidad de seguir comprendiendo a la guerra como la continuación de la política con otros medios: ‘A termonuclear war cannot be considered a continuation of politics by other means (according to the formula of Clausewitz). It would be a means of universal suicide.’ (Arendt, 1970 págs. 9-10)

En efecto, en este apartado trataré acerca de dos cuestiones en distintos momentos. En primer lugar abordaré las distinciones entre la Revolución Francesa y la Norteamericana poniendo especial énfasis en el carácter social de la primera de ellas. Del mismo modo, en un segundo momento, abordaré la cuestión de aquello que fue olvidado de la segunda de estas revoluciones, es decir, hablaré de la politización olvidada.

#### ***a) LA REVOLUCIÓN: ENTRE SOCIALIZACIÓN Y POLITIZACIÓN***

Con respecto a esto último, pareciera como si los conceptos de poder político y violencia debieran ser reconsiderados y distinguidos el uno del otro; sin esto, las posibilidades actuales de la guerra no podrían dar cuenta del modo en que la violencia se supone la esencia misma del poder del Estado: se cae en la

contradicción de suponer a la violencia como el fundamento del Estado y, a la vez, como el mayor peligro para la destrucción del Estado –la violencia que ejerce el Estado es lo que lo mantiene y lo destruye. Por otro lado, con respecto a la relación entre la justicia y la guerra, Arendt afirma:

It is important to remember that the idea of freedom was introduced into the debate of the war question after it had become quite obvious that we had reached a stage of technical development where the means of destruction were such as to exclude their rational use. In other words, freedom has appeared in this debate like a *deus ex machina* to justify what on rational grounds has become unjustifiable. (Arendt, 1990 pág. 14)

En este sentido, la vinculación esencial de la guerra con la justicia se vuelve incapaz de responder al desarrollo tecnológico de los medios de destrucción y, en este sentido, nos vemos más inclinados a sustituir la cuestión de la justicia con la cuestión de la libertad con respecto a la justificación de la guerra. Sin embargo, es un hecho que tanto las guerras como las revoluciones han sido acompañadas en todo momento por la violencia y, del mismo modo, no podemos desconectar estos fenómenos de otros igualmente importantes. Las guerras así como las revoluciones, piensa Arendt, nunca están enteramente determinadas por la violencia. Donde la violencia es por sí misma el único fenómeno determinante, la propia política queda excluida. Sin embargo, la propia concepción de la política se encuentra caracterizada en sus orígenes por la violencia: el estado de naturaleza, tanto como antropología filosófica que justifica la necesidad del Estado, así como hipótesis metodológica para la explicación del origen del mismo, hace de la fundación, origen o principio del estado político algo anclado en la violencia misma. Arendt afirma que, si hemos de analizar a profundidad la relación originaria entre política y violencia, tenemos que ponernos en contacto con el fenómeno que más nos acerque con la cuestión de la fundación y el comienzo, es decir, con el fenómeno de la revolución<sup>80</sup>.

Las revoluciones han sido entendidas como el resultado necesario del descontento generalizado con respecto a la cuestión social. Si bien hemos mencionado que la cuestión de la guerra ha llegado a poner en el lugar de la justicia a la propia libertad, esto no debe entenderse sin mayores explicaciones. En el caso de la idea de revolución, la liberación que se busca no es en primera instancia una liberación política sino, antes bien, una liberación de la necesidad, del sufrimiento o las carencias materiales. Y, sin embargo, la cuestión social no fue para la revolución estadounidense el punto de partida, ni la liberación fue entendida como una liberación no-política. Para poder, pues, entender el sentido en que la idea de revolución ha marcado al siglo XX, propone Arendt, hay que atender a las dos revoluciones que se han

---

<sup>80</sup> Cfr. (Arendt, 1990 pág. 21)

colocado más claramente en los extremos de la distinción que, decíamos, subyace al análisis de la distinción entre la violencia y el poder, es decir, a la revolución francesa, por un lado, y a la revolución estadounidense (*American revolution*), por el otro.

En el desarrollo histórico del concepto de revolución, hay que decir, resulta extraño que su sentido literal –el constante retorno a un punto de partida, a un estado de cosas anterior– sea el que menos se asocia al uso moderno de dicho concepto. Sin embargo, el que a partir de las revoluciones francesa y americana el término revolución se asocie con la conformación de un orden enteramente nuevo no debe hacernos pensar que el sentido literal del mismo se haya perdido. Para Arendt, el sentido literal era el que motivaba a los hombres de la revolución (*the men of the Revolution*); para ellos, se trataba de regresar a un estado de cosas anterior a la perversión del mismo por los abusos del Estado. Sin embargo, el curso que tomara este punto de partida no se detendría en que la acción política que se estaba emprendiendo llegara a su meta, la restauración; la acción política con que las revoluciones iniciaron devendría en un nuevo sentido para la revolución misma: un nuevo comienzo que es a la vez un fenómeno político<sup>81</sup>.

No obstante este nuevo sentido de la palabra revolución no fue el resultado de la influencia que tuvo la revolución americana en el resto del mundo occidental; antes bien, fue la revolución francesa la que marcó el nuevo sentido y el curso del pensamiento político en torno a la revolución misma. Esto, antes que ser algo positivo, es considerado por Arendt como un retraso con respecto a los logros de la propia revolución americana –retraso y abandono que no se limita al exterior de las fronteras estadounidenses–: ‘The sad truth of the matter is that the French Revolution, which ended in disaster, has made world history, while the American Revolution, so triumphantly successful, has remained an event of little more than local importance.’ (Arendt, 1990 pág. 56) Esta perspectiva encuentra su primera justificación en el hecho de que “*the fools of history*”, como Arendt llama a los hombres de la revolución francesa, hicieron de la cuestión social el punto de partida para la revolución. En su vertiente europea la revolución nació de la necesidad, el sufrimiento y la pobreza; al entrar los hombres de la revolución en el escenario político, la necesidad, el sufrimiento y la pobreza hicieron su aparición en el mismo escenario. Esto mismo se puede ver en el modo en que Marx entendió la cuestión social y la trasladó al terreno de la política, denunciando que la necesidad que se haya detrás de la pobreza es un fenómeno político y no un fenómeno natural. Ante esta perspectiva, el fracaso de la revolución francesa reside en el hecho de que no pudo liberar al pueblo francés de la pobreza.

---

<sup>81</sup> Cfr. (Arendt, 1990 pág. 46)

Hay que avanzar una de las relaciones primordiales que se presentan en esta perspectiva sobre la cuestión social. En la ya tratada distinción al interior de la *vita activa*, tanto la labor como la fabricación se encuentran relacionados con el ámbito de la necesidad, mientras que la acción sólo se da en el ámbito de la libertad, es decir, en la acción conjunta de los hombres que se reúnen para llevar a cabo un proyecto colectivo. La violencia no tiene cabida en el ámbito de la acción y sí en el de la labor y la fabricación. En la medida en que se labora sobre la tierra y se trabaja [fabrica] en el mundo, estas actividades implican el ejercicio de la violencia para con la naturaleza y la transformación del mundo. El ámbito de la vida privada en el que se llevan a cabo la labor y la fabricación es susceptible de violencia.<sup>82</sup> De tal suerte, al considerar que en la revolución francesa el ámbito de la necesidad entró en el espacio público y en la política, se tiene que admitir que la violencia ha entrado en el mismo escenario.

La revolución francesa, pues, se caracteriza frente a la americana en el hecho de tener por principio la liberación del hombre, no de la opresión o de la tiranía, sino de la necesidad. Al mismo tiempo, la tradición de la que proviene y contra la que reacciona dicha revolución, es decir, el absolutismo, impone restricciones al modo en que la liberación política podría haberse pensado. En la medida en que el poder se entendía como una más de las facultades o posesiones del monarca, en el momento de llevar a cabo una emancipación política con respecto al propio monarca absoluto, el problema al que se enfrentó la revolución francesa fue el de poner al pueblo entero en el trono, vacío ahora, y cómo hacer que el poder que el monarca había usurpado al pueblo regresara a manos de éste. En este sentido, es Rousseau quien se presenta con una posible solución al problema. Su concepto de voluntad general bien puede ser entendido, nos dice Arendt, como el modo en que podía reunirse en una sola voluntad a la multitud<sup>83</sup> entera del pueblo. Por otro lado, la cuestión de cómo lograr poner al pueblo en el lugar del rey no resulta ser un problema para los hombres de la revolución americana. De la mano de la ausencia de miseria y sufrimiento, en las colonias americanas la liberación se refería enteramente a los abusos por parte de la corona inglesa, es decir, a la tiranía y la opresión ante las cuales se habían establecido en su propia tradición derechos (provenientes de la tradición Romana), de los cuales se habría de derivar la legitimidad del gobierno. En este caso, el pueblo (*the people*) mantuvo el sentido de la pluralidad:

---

<sup>82</sup> Con respecto a la relación violencia-silencio, Cfr. (Arendt, 1998 pág. 179 ss.)

<sup>83</sup> Es claro que en este punto, aún cuando se considere como uno de los puntos en los que la revolución francesa más claramente se acercó a una suerte de acción política en oposición a la cuestión social característica de ella, Arendt seguiría viendo en esta solución un malentendido de la cuestión política. Baste recordar que la condición humana de la acción es la pluralidad y, en este sentido, la supresión de la pluralidad en una voluntad general suprime, al mismo tiempo, la posibilidad de la acción política.

Opposition to public opinion, namely to the potential unanimity of all, was therefore one of the many things upon which the men of the American Revolution were in complete agreement; they knew that the public realm in a republic was constituted by an exchange of opinion between equals, and that this realm would simply disappear the very moment an exchange became superfluous because all equals happened to be of the same opinion. (Arendt, 1990 pág. 93)

Es en parte por la tradición política en la cual se inscriben ambas revoluciones que su comprensión de la política y la labor del Estado distan tanto la una de la otra. Otra diferencia reside en el hecho de que la revolución francesa, al tratar de subsanar la cuestión social a través del ámbito público llegó a equiparar la política con la administración y, así, a la ‘transformation of government into administration’ (Arendt, 1990 pág. 91). Pero el hecho es que la cuestión social no puede, en opinión de Arendt, ser resuelta mediante la política tal y como la entendía la Revolución Francesa y, de este modo, el fracaso del gobierno revolucionario hizo que la violencia con la cual había ella misma iniciado, no encontrara en la política el contrapeso que la hiciera desaparecer. Lo que en un primer momento se entendió como el ascenso del poder del pueblo al trono, resultó ser el ascenso de la violencia al Estado, es decir, resultó ser el Terror. Ante esto, queda claro que la aparentemente clara comprensión de la política en términos del manejo de la intriga, de la mentira, el poder, la violencia y el terror, tienen su origen en una falsa comprensión de la distinción entre política y administración, entre las tareas políticas y las tareas sociales, entre la liberación de la necesidad y la liberación de la opresión. De estas concepciones, apunta Arendt, surgió la actual *Realpolitik*, que pretende encontrar su justificación “realista” en el fenómeno revolucionario.

Otro punto de separación entre estas revoluciones se da en relación al modo de concebir los derechos individuales. En la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, el origen de dichos derechos se establece como “natural”, es decir, como algo proveniente de un estado pre-político. Por el contrario en *The Bills of Rights*, se entienden como constantes modos de control y restricción ante el poder político, es decir, sólo adquieren sentido al interior de un cuerpo político y son, en este sentido, derechos originaria- y fundamentalmente políticos –a diferencia de los derechos *naturales* franceses.

En el presente apartado no pretendo centrarme en las diferencias que Arendt explora entre la revolución francesa y la americana, lo que pretendo es llegar a una exposición de las radicales diferencias entre el poder y la violencia que se encuentran a lo largo de los textos que aquí exponemos. Para esto, era necesario hablar del contexto en el cual ambas revoluciones se originan y las consecuencias que ellas mismas tuvieron en el desarrollo de las concepciones políticas que les siguieron. Sin embargo, es de suma importancia, ante estos objetivos, tener presente que la reflexión de Arendt

parte de una visión antigua de la política, a saber, aquella de la tradición Romana. Desde esta perspectiva, la consecución de la felicidad no puede entenderse en términos de la vida privada de los individuos, ni en la satisfacción de las necesidades básicas de los mismos. Si lo que se pretendía al inicio de las revoluciones era conseguir una vida más feliz para los individuos, para el pueblo, entonces ésta debía ser buscada en una determinada concepción de la felicidad. Es obvio que para el caso de la revolución francesa, al ser esta producto de la necesidad y el sufrimiento, la consecución de la felicidad debía consistir en la superación de estas carencias; lo cual alejaba a los hombres de esta revolución de la idea romana. Por el contrario, en la revolución americana encontramos que la felicidad no se pretendía encontrar en estas cuestiones privadas. Lo que en este caso importaba era la posibilidad de hacer visibles a los hombres en el terreno de los asuntos públicos. La libertad política que se perseguía debía entenderse como el acto de fundación de un cuerpo político, es decir, la fundación de la libertad por medio de la participación en el ámbito público. Y es justamente que en la empresa de fundación de un cuerpo político aparece la necesidad de distinguir el poder que se ejerce en la empresa y la violencia por medio de la cual se consiguen las condiciones necesarias para dicho ejercicio, dicha fundación.

#### ***b) LA POLITIZACIÓN OLVIDADA***

En este punto conviene hacer notar el hecho de que Arendt toma el caso de la revolución americana como el ejemplo del modo en que la constitución de un nuevo orden político atiende a la tradición romana que se inscribe en la triada religión-tradición-autoridad, a la vez que la revolución francesa le sirve a la pensadora alemana para advertir de los peligros que una mala comprensión de la política, el poder, la violencia y la autoridad puede acarrear. En este sentido, lo que nos resulta importante de los escritos de Arendt es la distinción de tres conceptos fundamentales: poder, violencia y autoridad. Del mismo modo, resulta relevante señalar que *On Revolution*, si bien sienta las bases para una adecuada comprensión de la distinción entre el poder y la violencia, éste escrito se encuentra más inmiscuido con la tarea de sacar a la luz la cuestión de la autoridad como concepto central en la formación de un nuevo cuerpo político –la tarea revolucionaria–, es decir, un *novus ordo saeculorum*. Por su parte, *On Violence* nos resulta esclarecedor en el sentido en que, una vez que se han puesto las bases de la distinción entre violencia y poder, traza claramente las características fundamentales de ambos conceptos. Atendiendo a esto, en lo siguiente habremos de presentar de un modo más sistemático las características

fundamentales de estos tres conceptos en vistas a la discusión en clase de la argumentación a favor de éstas, así como con respecto a sus consecuencias en el pensamiento arendtiano.

El equiparar conceptos tales como fuerza, violencia, poder, autoridad, etc. tiene su origen en la comprensión de la política en términos de la pregunta ¿quién manda sobre quién? En cambio, si entendemos la política tal como Arendt la entiende, es decir, en términos de la acción distinta de la labor y la fabricación, entonces será más clara la necesidad de distinguir dichos conceptos. Dicha necesidad se encuentra explícita en el modo en que la alumna del maestro alemán explica el olvido en que cayeron las victorias de la revolución americana, esto es, por la carencia de un relato que se extendiera más allá de la particularidad de los personajes de la propia revolución. Aquello en lo que la revolución francesa triunfó –en su influencia y proyección en el mundo occidental– es en lo que la revolución americana no pudo salir victoriosa. Hizo falta que alguien contara su historia (*story*), hizo falta que se trasladaran las experiencias políticas al ámbito del pensamiento conceptual. De esto podemos extraer la conclusión de que es la propia Arendt quien intenta ser la *storyteller*, quien pueda recuperar lo que la tradición no ha podido recuperar de la victoria política de la revolución americana. Para esto hemos de esclarecer, como ella lo hace, los tres conceptos fundamentales de los que ya hemos hablado.

El poder, en primer lugar, es una cuestión que depende de los individuos, pero en su calidad de multitud. En otras palabras, el poder sólo aparece donde los individuos se reúnen unos con otros. Cuando se habla del poder que tiene una persona, se habla de modo alegórico; a lo que se hace referencia en realidad es a la fuerza que éste posee, o al poder de los individuos que están detrás de él, como diríamos, apoyándolo. De esto se sigue que el poder no es una posesión individual, sino, si acaso, únicamente colectiva; lo poseen los grupos y sólo se mantiene en tanto los individuos se mantengan unidos<sup>84</sup>. Pero el poder no es solamente la reunión de individuos, sino el actuar conjunto de los mismos; mejor dicho: el poder ‘is actually the very condition enabling a group of people to think and act in terms of means-end category.’ (Arendt, 1970 pág. 51) El que el poder esté fuera de la relación medios-fines lo explica el hecho de que él es sólo la condición para dicho actuar. No debemos tratar de equiparar poder con acción (en el sentido arendtiano). Éste no requiere de justificación, sino sólo de legitimidad, y ésta se la da el propio hecho de reunirse y no una suerte de acción que le siga o condición que le preceda. El

---

<sup>84</sup> Es importante notar que no empleo la palabra “juntos”. En este sentido no se trata de la mera reunión de individuos en un lugar común. Se me perdonará el ejemplo, pero gente reunida en un lugar común como puede ser un campo de concentración difícilmente puede verse como un grupo “unido” y en posesión de poder.

poder en sí mismo carece de perspectivas, de medios, y puede tener múltiples orígenes, pero su característica fundamental es el ser la condición de unidad de la pluralidad.

En segundo lugar, la violencia se distingue del poder en que puede ser una cuestión privada, es decir, puede ser ejercida por un solo individuo. Más aún, 'The extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All.' (Arendt, 1970 pág. 42) Por otra parte, la violencia sí se inscribe en la relación medios-fines, cargándose del lado de los medios. La violencia tiene el carácter de la instrumentalidad. En otras palabras, los medios de violencia son la potencialización de la fuerza corporal por medios técnicos. Ante esto no se puede sostener que gobierno alguno se haya basado únicamente en la violencia ya que, parafraseando a Arendt, detrás de las armas siempre hay personas, y éstas requieren de motivaciones, a diferencia de las armas que son exclusivamente medios de violencia. Por ello mismo la violencia no puede ser considerada como bestial ni como irracional –en última instancia podría ser considerada a-razional<sup>85</sup>. La violencia, afirma Arendt, puede destruir el poder, de lo que es incapaz es de crear poder: el dominio absoluto de uno destruye al otro.

Por último, la autoridad, para Arendt, se explica a partir de la triada romana "Religión-Tradición-Autoridad". En este sentido la autoridad, tal como la concibieron los hombres de la revolución americana, se constituía en el acto mismo de fundación de un nuevo orden político. Si hemos de extraer de la comprensión de la autoridad en el caso de la revolución americana el primer elemento de la triada romana, la religión, Arendt advierte que hemos de tomar este término en su sentido originario que es el de la unión o reunión, es decir, el hecho de que la fundación de un cuerpo político presupone el actuar en concierto de los individuos, esto es, el establecer lazos o uniones mutuas por medio de promesas. Este es el sentido que, en opinión de Arendt, tenía para los padres fundadores la Constitución, es decir, la creación de una Constitución. Si entendemos las leyes como mandatos que demandan obediencia, estaremos muy lejos de percibir el vínculo entre el sentido romano de religión con el moderno de constitución. La constitución, la ley suprema, no es entendida como una suerte de mandato, sino como aquello que mantiene unidos a los individuos conforme a una acción concertada, es decir, es el vínculo de la comunidad, de unos con otros. Por su parte, el segundo elemento de la triada, la tradición, tiene en el caso de la revolución americana el sentido de la perdurabilidad. En la fundación de un cuerpo político se recurre al carácter tradicional del mismo, es decir, la promesa de que la acción conjunta no desaparecerá con la paulatina desaparición de los individuos que la han concertado. En este sentido, la tradición es encausada por los padres fundadores en las instituciones que mantienen la Constitución: se

---

<sup>85</sup> Cfr. (Arendt, 1970 pág. 63)

trata de las instituciones legislativas –no, por cierto, de la propia labor legislativa que Arendt entiende como un acto violento<sup>86</sup>. La función de la autoridad, pues, no es política, sino legislativa, puesto que consiste en la interpretación de la constitución que ha surgido del poder transformado en acción.

Como último punto relevante para la consideración de estas distinciones hay que señalar que Arendt nos advierte del carácter tipológico de ellas–tal vez al modo weberiano de los tipos ideales. Inclusive en otros de sus escritos llega a afirmar que, si bien no es conveniente equiparar la violencia con el poder o la autoridad, esto no significa que en la realidad dichos conceptos sean realmente lo mismo<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> ‘La ley –aunque abarca el espacio en que los hombres viven cuando renuncian a la violencia– tiene en sí misma algo de violento, tanto por lo que respecta a su surgimiento como a su esencia. Ha surgido de la producción, no de la acción; el legislador es igual que el urbanista y el arquitecto, no que el hombre de estado y el ciudadano. La ley produce el espacio de lo político y contiene por lo tanto lo que de violento y violentador tiene todo producir.’ (Arendt, 1997 pág. 122)

<sup>87</sup> Cfr. (Arendt, 1997)

## I.II LA FUNDACIÓN EN CHARLES TAYLOR

La idea que subyace al pensamiento político de Taylor y que es de suma importancia para vincular dicho pensamiento con la antropología filosófica del filósofo canadiense que hemos expuesto en el capítulo 1 del presente trabajo, es el que nuestras ideas articulan las prácticas que modelan el comportamiento de los individuos y su propia concepción de dichas prácticas. En otras palabras, las prácticas surgen de los intentos de formular y dar una expresión consciente al trasfondo ante el cual se construye nuestra propia identidad. En esta articulación, no sólo se ordena el mundo para hacerlo un lugar propio por parte de las personas, sino que se le asigna un lugar, un rol, a las demás personas—sean éstas parte de nuestra comunidad, compartiendo el mismo entendimiento de trasfondo y las mismas prácticas, o sean dichas personas ajenas a nuestra propia tradición cultural y de pensamiento. En este sentido, podemos hablar de los orígenes del trasfondo y las prácticas que nos determinan como individuos y que cambian conforme nuestra visión del mundo se forma frente a éstos factores. En efecto, los orígenes de una determinada tradición—comprendiendo con este término el entendimiento de trasfondo y las prácticas que intervienen en el proceso de formación de la identidad—pueden ser rastreados en términos de los fundadores de dichas tradiciones, aquellos que, en opinión de Taylor, le dan a los bienes valorados por la tradición ‘their energy and place in our lives’ (Taylor, 2001 pág. 74). Al igual que para Arendt, algunos de los eventos históricos paradigmáticos con respecto a la cuestión de la fundación de un orden, Taylor lo encuentra en el caso de las Revoluciones. La Revolución, afirma el alumno de Berlin, ‘offers the hope of a new epoch, not because it proposes to engineer society at last in a rational form; rather the hope is that it can at last call forth the great benevolence latent in virtuous men, once corrupt servants of tyranny have been swept aside.’ (Taylor, 2001 pág. 387)

### **a) LA REVOLUCIÓN**

La esperanza de un *novus ordo saeculorum*, esto es lo que la revolución representa para las personas que forman parte del tiempo en que ésta surge. Ejemplo de esta esperanza bien puede ser el fervor con que el Romanticismo en sus primeros momentos abrazó el evento revolucionario europeo. Sin embargo, en la naturaleza de tales eventos fundacionales—no sólo las revoluciones, sino, como recuerda Taylor, también los momentos de fundación de un código legal como lo fue el caso de Licurgo en el mundo antiguo—que no son puestos en el mismo plano que las acciones comunes presentes. Los actos de

fundación, afirma Taylor, se ven despatados a un plano más elevado, a un tiempo, un “tiempo heróico” o, para decirlo con Taylor, un “*illud tempus*” que no se ve cualitativamente al mismo nivel del tiempo vivido por las personas: ‘The founding action is not like our action, not just an earlier similar act whose precipitate structures ours. It is not just earlier, but in another kind of time, an exemplary time.’ (Taylor, 2004 pág. 97) Pero en el mundo moderno, la visión que se tiene de estos tiempos cualitativamente distintos al de la vida propia, es rechazada. Bajo los ideales de la modernidad—el sujeto desprendido, la racionalidad instrumental, etc.—el tiempo debe ser concebido como un tiempo enteramente profano, es decir, *secular* en su sentido más originario que, como nos dice Taylor, ‘was "of the age,"’ (Taylor, 2004 pág. 97) Si bien una presentación de la concepción tayloriana de la secularización implicaría avocarnos por entero a la más reciente y, en cierto sentido, monumental de sus obras, *A secular Age* (2007), podemos por el momento conformarnos con una de las caracterizaciones que de la secularización hace el filósofo canadiense, es decir, en términos de el rechazo a los tiempos más elevados, entre los que se encuentra el caso de la fundación.

El caso de las revoluciones es paradigmático y sumamente significativo para Taylor. En la medida en que son eventos enteramente modernos, la visión secular de la fundación interviene en dichas revoluciones. Lo que ocurre, por ejemplo, con la Declaración de independencia en el contexto de la revolución norteamericana, es que, como muestra la formulación “*We, the people*”, a lo que se llega es a una transformación en el imaginario social de una comunidad histórica, en la cual, la idea de la fundación es extraída de su significación mítica, es decir, del tiempo elevado de épocas antiguas, y ahora era vista como algo que las personas podían llevar a cabo en su propio tiempo (Taylor, 2004 pág. 110). La soberanía popular, en este mismo contexto, pudo ser aceptado como un ideal, sólo en la medida en que se le asignó un sentido institucional claro, es decir, el ser la base para un nuevo orden.

Sin embargo, al igual que para Hannah Arendt, para Taylor el caso revolucionario francés fue significativamente distinto y con resultados negativos. Taylor afirma sobre la Revolución francesa:

The impossibility remarked by all historians of "bringing the Revolution to an end" came partly from this, that any particular expression of popular sovereignty could be challenged by some other, with substantial support. Part of the terrifying instability of the first years of the Revolution stemmed from this negative fact, that the shift from the legitimacy of dynastic rule to that of the nation had no agreed meaning in a broadly based social imaginary. (Taylor, 2004 pág. 113)

## **b) LA FUNDACIÓN**

No obstante, esto no quiere decir que un nuevo imaginario social simplemente reemplaza al anterior. Por el contrario, lo que sucede es una reinterpretación de los valores fundamentales de la antigua tradición y, en efecto, retiene el sentido del origen de la anterior tradición por el hecho de que lo nuevo no era visto como un rompimiento, sino como una reinterpretación. Así, los norteamericanos revolucionarios y postrevolucionarios siguieron comprendiéndose a sí mismos como continuando una tradición antigua, aquella de la libertad, incluso cuando declararan su independencia ante Inglaterra y se embarcaran en las múltiples revoluciones culturales del siglo XIX (Taylor, 2004 pág. 153).

En efecto, para Taylor la idea que subyacía a la construcción de un nuevo orden político por medio de la acción revolucionaria, era que la comunidad—la “nación”—existía previamente al ordenamiento político de ésta. En este sentido, la comunidad podía darse a sí misma una constitución por la acción libre de sus miembros en un tiempo secular, en el tiempo presente. No obstante, y en esto radica uno de los puntos de acuerdo entre el pensamiento de Taylor con el de Hannah Arendt, la acción política surgida de la Revolución, era comprendida rápidamente como una “acción creadora de época [*epoch-making action*]”. En otras palabras, el nuevo orden político se veía investido rápidamente con las imágenes propias de las antiguas naciones, es decir, con los ropajes de un evento ocurrido en un tiempo más elevado. Para Taylor,

The *Novus Ordo seclorum*, just like the new French revolutionary calendar, draws heavily on Judeo-Christian apocalypticism. The constitution founding comes to be invested with something of the force of a time of origins, a higher time, filled with agents of a superior kind, which we should ceaselessly try to reapproach. Nevertheless, a new way of conceiving things is abroad. Nations, people, can have a personality, can act together outside of any prior political ordering. (Taylor, 2004 pág. 156)

La fundación, pues, ocurre cuando las personas llegan a un cierto estado de entendimiento racional de las condiciones propias. Pero este entendimiento racional no es de modo inmediato un cambio en el imaginario social; antes bien, requiere de una narración del evento fundador del nuevo orden. Para el filósofo canadiense, la historia [*story*] o mito del progreso es, en efecto, uno de los más importantes en los modos de narración de la modernidad. No por ello, sin embargo, éste es el único modo narrativo ni el más adecuado para una articulación adecuada a las demandas de las sociedades contemporáneas (Taylor, 2004 pág. 176).

De este modo podemos entender la relación entre el espíritu Romántico y el revolucionario. En ambos casos se consideraba indispensable acceder a un nuevo tipo de narración que pudiera expresar aquello que se había vuelto inexpresable por las narraciones anteriores. Recordemos, pues, lo que Taylor mencionaba con respecto a uno de los más grandes pintores de la tradición Romántica, Caspar David Friedrich: 'Friedrich too is seeking a subtler language; he is trying to say something for which no adequate terms exist and whose meaning has to be sought in his works rather than in a pre-existing lexicon of references. (Taylor, 2003 pág. 86)

Al igual que los hombres de la revolución debían luchar con la idea de que la fundación debía ser comprendida en términos enteramente profanos o seculares, los pensadores románticos trataban de dar un nuevo lugar a lo sacro que lo pusiera en relación directa con el mundo secular, es decir con las personas del tiempo presente. El caso ejemplar de este modo de concebir la tarea del artista romántico es, para Taylor, el de Rainer Maria Rilke:

What could never be recovered is the public understanding that angels are part of a human-independent ontic order, having their angelic natures quite independently of human articulation, and hence accessible through languages of description (theology, philosophy) that are not at all those of articulated sensibility. By contrast, Rilke's "order" can become ours only through being ratified afresh in the sensibility of each new reader. [...] So contemporary "angels" have to be human-related, one might say language-related, in a way their forebears were not. (Taylor, 2003 págs. 86-87)

Así, para Taylor, nos encontramos viviendo en una suerte de clima post-revolucionario. Dicho de otro modo, las revoluciones, en tanto eventos fundadores, generan el sentido de que se ha ganado una gran victoria y, de este modo, el adversario contra el que se ha vuelto el nuevo tiempo victorioso es el régimen previo, el *ancient regime*: 'A post-revolutionary climate is extremely sensitive to anything that smacks of the *ancient regime* and sees backsliding even in relatively innocent concessions to generalized human preferences.' (Taylor, 1999 pág. 24) La fundación de un nuevo orden político significa para Taylor una reinterpretación o re-articulación de los valores y elementos fundamentales de la tradición de la que surge el cambio. Pero estos cambios no surgen de la acción particular de los individuos. En la concepción moderna no puede existir un Licurgo que por su propia obra lleve a cabo un evento fundacional, por el contrario, el tiempo presente, el tiempo vivido, debe asumir el papel de la rearticulación del orden político. Son los individuos actuando colectivamente en el espacio público los

que desde el trasfondo de sus condiciones actuales (la tradición) llevan a cabo el cambio de época, la fundación de un nuevo orden político.

## II. LA POLÍTICA

### II.1 LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

De todas las actividades necesarias en las comunidades humanas, sólo dos eran concebidas por el pensamiento griego como propiamente políticas, es decir, como elementos fundamentales del *bios politikos*: la acción [*praxis*] y el habla [*lexis*]; de las cuales, afirma Arendt, ‘arises the realm of human affairs (*ta tōn anthrōpōn pragmata*, as Plato used to call it) from which everything merely necessary or useful is strictly excluded.’ (Arendt, 1998 p. 25) Como hemos expuesto anteriormente, la aplicación de la comprensión griega de la familia al ámbito de los asuntos públicos es lo que determina la concepción moderna de la sociedad; en palabras de Arendt, ‘the collective of families economically organized into the facsimile of one super-human family is what we call “society,” and its political form of organization is called “nation.”’ (Arendt, 1998 p. 29) En efecto, esta nueva concepción de la sociedad en términos de lo privado vuelto público, es uno de los sentidos en que para la pensadora alemana la modernidad es una suerte de proyecto fallido. Para ella, en ningún sentido puede pensarse que la política sea un medio ‘para la protección de la sociedad—entiéndase ésta como una sociedad de propietarios [Locke], productores [Marx], empleados [la sociedad contemporánea], etc. En todos estos casos, la llamada “libertad” de la sociedad es lo que justifica y restringe el ámbito de acción de la autoridad política. En este sentido, para Arendt, se ha llevado a cabo un traslado de la libertad desde el ámbito político al ámbito social, el del tratamiento público de los asuntos privados. Veamos, pues, en qué consiste, para Arendt, el sentido de la política que se opone a esta concepción moderna. Para esto, me he servido de una división al interior de la propuesta expositiva de Arendt. En un primer momento, me referiré a las características propias de la acción política en relación a las demás actividades que se inscriben junto con ésta en la *vita activa*. En un segundo momento, abordaré la cuestión de la fragilidad de los asuntos humanos, es decir, de la solución que encuentra Arendt a la impredecibilidad de la acción política en las nociones de *promesa* y *perdón*.

#### a) LA POLÍTICA Y LA VITA ACTIVA

A diferencia de los productos de la labor y la fabricación que, como hemos visto, son los bienes de consumo y los objetos o útiles, los productos de la tercera de las actividades de la *vita activa*, la acción,

son las redes de relaciones entre las personas, es decir, los asuntos humanos. En efecto, la realidad de estos depende enteramente de la constante presencia de los otros, es decir de aquellos que se muestran en público y que, a la vez, son los espectadores de las acciones de los demás. La acción, junto con el habla, es, en este sentido, una manifestación de la vida humana (Arendt, 1998 pp. 94-95). Estas actividades, como hemos visto, propiamente no “producen” algo, en este sentido podemos decir que son tan “inútiles [*futile*]” como la vida misma (Arendt, 1998 p. 95); en efecto, podríamos decir que ellas no producen, sino que “generan” y constantemente transforman las cadenas de relaciones entre las personas. Pero para que éstas se transformen en cosas mundanas, es decir, obras, hechos o eventos, deben primero ser percibidas, escuchadas o vistas, y, más importante aún, deben ser recordadas y, así, transformadas o “reificadas [*reified*]” en otras cosas: en narraciones, en documentos, en monumentos o, de modo más significativo para nosotros, en instituciones.

Para Arendt, esta suerte de materialización tiene, sin embargo, una consecuencia en cierto sentido “destruktiva”, y no solo creativa. Arendt afirma que la materialización de la acción es pagada en cada caso por la “letra muerta [*death letter*]”; en otras palabras, el costo de la reificación de la acción y el habla recae en las acciones y discursos que la nueva acción política reemplaza. En efecto, las acciones políticas que llegan a formar parte del mundo siempre se construyen a costa de los anteriores “productos” de la acción pasada (Arendt, 1998 p. 95). Sin embargo, en el proceso mismo de la acción, la permanencia juega un papel fundamental. Los “productos” de la acción no pueden ser concebidos por las personas que la llevan a cabo como caducos, es decir, como susceptibles de carecer de una durabilidad y estabilidad propias. Como la misma Arendt afirma, ‘If one knew that the world would come to an end with or soon after his own death, it would lose all its reality, as it did for the early Christians as long as they were convinced of the immediate fulfillment of their eschatological expectations.’ (Arendt, 1998 p. 120)

La acción, como hemos visto en el caso de las Revoluciones en tanto eventos fundacionales, tiene un inicio definido y, sin embargo, no puede tener un fin predecible. El hecho de que el proceso de fabricación pueda ser revertido, es enteramente opuesto al caso de la acción, que es enteramente irreversible y sus consecuencias impredecibles. La reificación, pues, llevada a cabo para darle un carácter mundano y una realidad a las acciones humanas, requiere que se desechen las acciones pasadas. Pero esto no significa que las nuevas acciones no tengan ninguna relación con las pasadas aparte de esta relación “destruktiva”. Para Arendt, la letra muerta en la que se convierten los productos de la acción cuando una nueva llega a reemplazarla, ‘can be rescued only when the dead letter comes again into

contact with a life willing to resurrect it, although this resurrection of the dead shares with all living things that it, too, will die again.' (Arendt, 1998 p. 169) Dejemos de lado, pues, por el momento, las cuestiones relativas al fin de la acción y retomemos aquella de su inicio.

Como hemos visto, a través de la acción y el habla, las personas se distinguen a sí mismas, es decir, son modos en lo que las personas aparecen unas ante otras, no como objetos, sino como seres humanos. Este aparecer es distinto, en efecto, de la mera existencia corporal; éste surge a partir de la iniciativa que no puede ser contenida por las personas sin perder por ello su condición de seres humanos. Esto, por cierto, es exclusivo de la acción y el habla, y de ninguna otra de las actividades de la *vita activa*. Las personas bien pueden vivir sin la labor al obligar a otros a realizar esta actividad—como en la antigüedad—, sin la fabricación—pueden decidir no agregar objetos al mundo y conformarse con hacer uso de lo ya existente—, pero no pueden dejar de hablar y actuar sin por ello perder su carácter propiamente humano (Arendt, 1998 p. 176). En este sentido, a través de la acción y el habla, las personas forman parte del mundo humano y, del mismo modo, este formar parte no es forzado por la necesidad, sino que es *estimulado* por la constante presencia de los otros que inicia con el nacimiento y al cual se responde al comenzar algo de nuestra propia iniciativa. En palabras de Arendt: 'To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin [...], to set something into motion.' (Arendt, 1998 pp. 176-177) En efecto, el que las personas sean capaces de actuar significa que de ellas se puede esperar lo inesperado, es decir, que la persona tiene la facultad de llevar a cabo aquello que es infinitamente improbable (Arendt, 1998 p. 178). Pero en esto sólo tratamos con lo relativo a la acción; restaría pues, decir algo acerca del habla.

Si la acción, en tanto comienzo de algo nuevo, se corresponde con el hecho del nacimiento, ésta es la actualización de la condición humana de la natalidad. Del mismo modo, el habla corresponde al hecho de la distinción y, en este sentido, es la actualización de la condición humana de la pluralidad es decir, del hecho de vivir como únicos y distintos entre nuestros iguales. Es por esto que la acción no puede prescindir del habla si ha de mantener su carácter revelador, es decir, si en la acción ha de poder aparecer el individuo ante los demás; en otras palabras, 'speechless action would no longer be action because there would no longer be an actor' (Arendt, 1998 p. 178). La acción requiere de una identidad específica que le subyazca. En este sentido, no se puede decir que el pensamiento de Arendt con respecto a la acción colectiva que es propiamente la acción política pueda verse como una supresión de la individualidad. En efecto, la relación entre el ámbito político y las actividades no-políticas de la *vita activa*, la labor y la fabricación, encuentra en la capacidad auto-reveladora de la acción la posibilidad de

un tratamiento político de las cuestiones “objetivas”: ‘Action and speech [...] retain their agent-revealing capacity even if their content is exclusively “objective,” concerned with the matters of the world of things in which men move’ (Arendt, 1998 p. 182). Este es uno de los puntos centrales de la interpretación del pensamiento de Arendt que aquí expongo, esto es, como ya hemos mencionado (Capítulo 3, I.I b.), el que la politización de las actividades no-políticas de la *vita activa* sea para Arendt una posibilidad positiva en su concepción de la política. Debemos, sin embargo, distinguir la politización de la socialización, es decir, del hacer público lo privado. El tratamiento público de lo privado no es lo mismo que el tratamiento político de lo privado. En el primer caso, la política es entendida como la actividad por medio de la cual se administran la labor y la fabricación, es decir, la política se pone al servicio de las necesidades y de la organización de los procesos por los cuales el mundo adquiere su estabilidad y durabilidad. Por el contrario, la politización de lo privado se refiere a la modificación del sentido de las relaciones entre las personas que surge de la labor y la fabricación.<sup>88</sup> Es de suma importancia trazar esta distinción de modo más claro.

Mientras que la socialización criticada por Arendt significa para ella una *reproducción* en el ámbito público de las relaciones al interior de las actividades que se llevan a cabo en el ámbito privado—siendo el ejemplo más básico la transposición de la relación “gobernantes-gobernados” propia de las relaciones entre el jefe de familia y los miembros de ésta (esposa, hijos y esclavos) a los asuntos públicos, en otras palabras, el entender a la política como la actividad de gobernar—, la politización en mi interpretación de Arendt—interpretación que comparto con Rahel Jaeggi—significa una *modificación* de las relaciones

---

<sup>88</sup> A modo de ejemplo, me permito traer a colación un elemento del pensamiento de Walter Benjamin con respecto a la distinción que plantea en su ensayo *Zur Kritik der Gewalt* (1921) entre la “huelga general proletaria” y “la huelga general política”. Benjamin menciona en este ensayo que se pueden distinguir dos tipos de huelga, la huelga general política y la huelga general proletaria. La primera lo que busca es una transferencia del poder, que el poder pase a los trabajadores, provocando una modificación externa de las condiciones del trabajo. En este sentido hace uso del chantaje y, así, resulta violenta. Por su parte, la huelga general proletaria busca la aniquilación de la violencia estatal por medio de la modificación total del trabajo haciendo que éste no sea forzado por el Estado. En este sentido, este tipo de huelga es no violenta y, del mismo modo, anarquista. En este sentido, la socialización, en tanto tratamiento público de las actividades privadas, comparte la forma de la huelga general política, mientras que la politización de las actividades privadas, comparte aquella de la huelga general proletaria. La conexión entre el pensamiento de estos autores en el punto que aquí toco, la encuentro en el hecho de que ambos estarían distinguiendo entre un cambio *externo* y uno *interno* de las relaciones que se dan al interior de una actividad. En efecto, la socialización de la que habla Hannah Arendt es una modificación externa de las relaciones entre los individuos que laboran o fabrican, mientras que la politización correspondería, en la interpretación que ahora expongo, a la modificación interna de las relaciones entre las personas que laboran o fabrican. En la medida en que dicha modificación se lleve a cabo por medio de una acción colectiva en la que se mantenga la distinción propia de las personas, es decir, por medio de la acción y el habla, podemos hablar de una politización de lo privado que no puede ser equiparada con la socialización tan criticada por Arendt. Cfr. (Benjamin, 1980)

que se dan al interior de las actividades que se llevan a cabo en el ámbito privado. Recordemos aquello que en el capítulo 3, I.I b. recuperábamos de la interpretación de Jaeggi sobre Arendt:

"Politisch" oder "sozial" sind dann nicht bestimmte Fragen oder Bereiche *per se*, sondern eine bestimmte Weise der Thematisierung von Fragen, die das gemeinsame Zusammenleben betreffen und diese zu politischen machen. Kein Bereich wäre dann also von sich aus politisch oder unpolitisch; alles hingegen kann, muss aber auch erst *politisiert* werden, damit es zum politischen Problem wird. (Jaeggi, 2007 pág. 244)

Y agrega, páginas más adelante: ‚Das nämlich bedeutet *Politisierung*: den immer gestalten und damit letztlich politischen Charakter der eigenen und gemeinsamen Lebensbedingungen offenzulegen, zu thematisieren und verfügbar zu machen.‘ (Jaeggi, 2007 pág. 250)

Lo que Jaeggi sostiene en estas citas es que el carácter *político* o *social* de las actividades humanas no se encuentra determinado, para Arendt, por ellas mismas, por una suerte de naturaleza propia de éstas; por el contrario, el carácter político o social de las actividades surge de un determinado modo de tematizar dichas actividades. Ninguna actividad es para Arendt, nos dice Jaeggi, política o social por sí misma, sino que éstas deben ser primero *politizadas* para poder convertirse en un problema político. Esta *politización*, afirma Jaeggi, significa revelar, exponer y tematizar los caracteres políticos de las condiciones de vida propias y colectivas, caracteres que siempre se encuentran presentes en dichas condiciones. Si bien podríamos afirmar en este punto que la revelación, exposición o tematización de los caracteres políticos de las condiciones de vida de las que habla Jaeggi con respecto Arendt, corresponden a la noción tayloriana de *articulación*, para esto habría que abordar el sentido que la propia Arendt le da a dichas nociones, es decir, el sentido de la narración. Para la pensadora alemana, la acción sólo se revela a quien la articula, es decir a quien la expone en el modo de una narración: ‘Action reveals itself fully to the storyteller, that is, to the backward glance of the historian, who indeed always knows better what it was all about than the participants.’ (Arendt, 1998 p. 192) Sin embargo, a esta concepción de la narración, por su importancia para el pensamiento político de Arendt, le dedicaremos especial atención en el siguiente capítulo

## **b) PROMESAS Y PERDÓN**

Mientras que los productos de la labor y la fabricación siempre han sido susceptibles de ser destruidos por sus propios creadores, e incluso, en el mundo contemporáneo, los medios de destrucción han

alcanzado un desarrollo tal que le han hecho posible al hombre la destrucción de aquello que él mismo no ha creado, es decir, la Tierra, los productos de la acción, es decir, los procesos que se originan por la acción y el habla, nunca han sido ni serán, para Arendt, susceptibles de ser destruidos: 'Not even oblivion and confusion, which can cover up so efficiently the origin and the responsibility for every single deed, are able to undo a deed or prevent its consequences.' (Arendt, 1998 pp. 232-233) La razón de esto se encuentra en que nunca podemos predecir el resultado o el fin de una acción debido a que la acción no tiene propiamente un fin. El proceso iniciado por una acción puede, literalmente, durar a través del tiempo hasta que la humanidad misma llegue a su fin. En este sentido, la acción se presenta ante los ojos de la modernidad, por el afán de control y dominio de todos los ámbitos de la existencia, como un peligro para el ordenamiento de los asuntos humanos. En este sentido, la socialización que se desarrolla a partir de la modernidad ha sido una respuesta ante el peligro que representa la acción en tanto impredecible. Sin embargo, las consecuencias de esta socialización, es decir del ascenso de lo social y la afirmación de la vida ordinaria, han sido en gran medida negativas desde la perspectiva de Arendt, llegando incluso, para ella, al borde de la desaparición del espacio público.

En efecto, la solución a los "problemas" de la impredecibilidad e irreversibilidad de la acción la encuentra Arendt en la facultad de hacer y mantener promesas, por un lado, y la facultad de perdonar, por el otro. Estas dos facultades, afirma Arendt, se presentan unidas en la medida en que

one of them, forgiving, serves to undo the deeds of the past, whose "sins" hang like Damocles' sword over every new generation; and the other, binding oneself through promises, serves to set up in the ocean of uncertainty, which the future is by definition, islands of security without which not even continuity, let alone durability of any kind, would be possible in the relationships between men. (Arendt, 1998 pp. 236-237)

En efecto, ambas facultades dependen de la pluralidad, es decir, de la constante presencia de los otros en la medida en que estos actúan y hablan. Si bien la maldad intencional es algo que para Arendt es raro en el ámbito de los asuntos humanos, lo que es muy común son los malentendidos y las transgresiones, y esto por el hecho del modo propio de la acción, que es del constante establecimiento de nuevas relaciones y el cambio de éstas en el ámbito de lo humano. En este sentido, el perdón se presenta como la posibilidad para continuar con nuestra vida al descargar a las personas de aquello que han hecho sin saberlo. Al contrario de la venganza, que es una suerte de reacción automática ante las transgresiones y que por ello puede ser esperada e incluso predicha, el acto de perdonar nunca puede ser predicho: 'it is the only reaction that acts in an unexpected way and thus retains, though being a reaction, something of the original character of action.' (Arendt, 1998 p. 241)

En efecto, la alternativa al perdón, y sin embargo no su opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común el ser un intento por ponerle fin a algo que sin una interferencia podría mantenerse indefinidamente. En este sentido es que Arendt afirma que es significativo el que no se pueda castigar aquello que no se puede perdonar, y que no se puede castigar aquello que ha resultado imperdonable (Arendt, 1998 p. 241). En el perdón no sólo se mantiene, pues, el carácter originario de la acción en el sentido de la impredecibilidad, sino que también se mantiene su carácter revelador del agente. Esto lo expresa Arendt al decir que la relación que se establece con el perdón es enteramente personal; es decir, se perdona lo *que* se ha hecho, pero en la escala de *quién* lo ha hecho (Arendt, 1998 p. 241). Es, posiblemente, por este carácter personal que el perdón no ha sido considerado como relevante en la tradición política. Por el contrario, las promesas han ocupado una parte significativa de ésta. Esto puede verse claramente en las teorías del pensamiento político del siglo XVII, es decir, en la llamada corriente contractualista. Sin embargo, esto no debe ser generalizado para todos los tipos de contrato que se exponen en dichas teorías. En una de sus obras más importantes, *On Revolution* (1963), Arendt describe dos tipos de contrato y relaciona uno de ellos directamente con la facultad de hacer promesas:

The mutual contract by which people bind themselves together in order to form a community is based on reciprocity and presupposes equality; its actual content is a promise, and its result is indeed a 'society' or 'cosociation' in the old Roman sense of *societas*, which means alliance. Such an alliance gathers together the isolated strength of the allied partners and binds them into a new power structure by virtue of 'free and sincere promises'. In the so-called social contract between a given society and its ruler, on the other hand, we deal with a fictitious, aboriginal act on the side of each member, by virtue of which he gives up his isolated strength and power to constitute a government; far from gaining a new power, and possibly more than he had before, he resigns his power such as it is, and far from binding himself through promises, he merely expresses his 'consent' to be ruled by the government, whose power consists of the sum total of forces which all individual persons have channeled into it and which are monopolized by the government for the alleged benefit of all subjects. As far as the individual person is concerned, it is obvious that he gains as much power by the system of mutual promises as he loses by his consent to a monopoly of power in the ruler. (Arendt, 1990 pág. 170)

En efecto, el tipo de contrato mutuo en el que el poder se constituye por medio de las promesas, contiene los principios republicano y federativo. El primero de éstos se refiere al hecho de que el poder reside en el pueblo [*people*] y, de tal modo, la sujeción común a un gobernante resulta un absurdo. Por su parte, el segundo, el federativo, consiste en que los cuerpos políticos pueden combinarse y llevar a cabo alianzas duraderas sin por ello perder su propia identidad (Arendt, 1990 pág. 171).

Mas allá de estas consideraciones, es importante para el presente apartado el hecho de que para Arendt la facultad de prometer tenga la función de ser la única alternativa a una forma de interacción entre las personas que se base en la dominación: 'The function of the faculty of promising is to master this twofold darkness of human affairs and is, as such, the only alternative to mastery which relies on domination of one's self and rule over others; it corresponds exactly to the existence of a freedom which was given under the condition of non-sovereignty.' (Arendt, 1998 p. 244)

En efecto, en concordancia con la sección anterior del presente apartado, el único modo de escapar a la repetición en el ámbito público de la estructura de las relaciones del ámbito privado—la relación entre gobernantes y gobernados—, es por medio las promesas mutuas y el perdón, es decir, por esta suerte de extensiones de las características originarias de la acción: el carácter impredecible y revelador de la acción en el caso del perdón—en la medida en que se perdonan los hechos sólo con respecto a *quién* los ha realizado y, a la vez, el perdón es tan impredecible como el resultado de las acciones mismas—, y el hecho de que las promesas sean el medio por el cual las personas se mantienen unidas en su actuar público y encuentran en ellas el sustento del poder. En las promesas y el perdón, pues, encuentra Arendt la alternativa a la socialización. De tal suerte, como afirma Simon Swift,

Promises and forgiveness are, for Arendt, important forms of interaction which guarantee that power will abide between individuals in their coming together. They also show that action takes on meaning and definition only in a community. Promising and forgiving others, thought Arendt, released the individual from the condition of solitude and loneliness into which he had been cast by modern social existence. (Swift, 2009 pág. 36)

## II.II LA POLÍTICA EN CHARLES TAYLOR

No deja de llamar la atención el hecho de que el relato bíblico de la divina condena de la ciudad de Babel sea de extrema actualidad al pensar en dos de las propuestas que han sido hechas, en el ámbito de la filosofía política, frente al tema del pluralismo cultural. Si el *Liberalismo político* del filósofo norteamericano John Rawls fuera leído en clave del relato bíblico se podría afirmar que, en cierto modo, éste se presenta como un rechazo a la condena impuesta por Dios. En este sentido, la cultura pública de una sociedad política liberal y democrática, en tanto se articule mediante una suerte de “racionalidad política”, equivaldría en la propuesta de Rawls al lenguaje único y originario de Babel. En el mismo sentido, frente a lo que el norteamericano denomina *doctrinas comprensivas*, la *concepción política de la justicia* se presenta como una suerte de ámbito puro, libre de las particularidades subjetivas de aquellas doctrinas. La búsqueda de ese ámbito puro bien puede ser, en cierto modo, caracterizada como la respuesta a una cierta ‘nostalgia por un lugar perdido’ (Rabotnikof, 2005 pág. 11). Esta nostalgia y el consecuente impulso por identificar las condiciones que harían de nuestras sociedades actuales un reflejo de aquel lugar perdido, no son elementos exclusivos de la propuesta rawlsiana; en la misma línea –si bien bajo distintos aspectos– podríamos incluir las propuestas de diversos e igualmente importantes personajes de la filosofía política del pasado y presente siglo como lo son Jürgen Habermas, Michael Walzer, Brian Barry, Amartya Sen, o Charles Taylor. Este último es el exponente de la segunda propuesta a la que me refería en un primer momento. Si bien *La política del reconocimiento*, y en general la gran variedad de concepciones del pluralismo cultural que suelen englobarse bajo el epíteto “multicultural”, podrían parecer a primera vista una suerte de aceptación o, más aún, actualización de la voluntad divina frente a la condena de Babel, esto no es, en mi opinión, del todo acertado. Asumir el hecho de la pluralidad cultural desde una perspectiva multicultural como la de Taylor no conlleva necesariamente el rechazo del ideal de unidad simbolizado por la ciudad bíblica. El propósito del presente apartado es mostrar de qué modo éste ideal se mantiene al interior de la propuesta del filósofo canadiense y, de ser esto correcto, cuáles serían las consecuencias que para su propuesta filosófico-política tiene la presencia de dicho ideal. Para esto centraré mi atención en el ya mencionado ensayo *La política del reconocimiento*.

En efecto, Charles Taylor ha sido caracterizado por Will Kymlicka como uno de los recientes ‘defensores del nacionalismo cultural’ (Kymlicka, 2003 pág. 230). Bajo esta caracterización, sumamente acertada,

debería considerarse el multiculturalismo liberal de Taylor<sup>89</sup> en vistas al propósito del presente apartado, en la medida en que, al parecer de Kymlicka, la cuestión del nacionalismo cultural trata de la relación entre la libertad individual y la pertenencia cultural. Hay que notar, sin embargo, que este “nacionalismo cultural” puede ser visto bajo dos momentos o perspectivas que el mismo Taylor supone y que Ruth Abbey ha tenido a bien acentuar: una *ontológica* y otra *defensiva* [ontological, advocacy]<sup>90</sup>. En efecto, la perspectiva ontológica tendería a centrarse en la relación entre la libertad individual y la pertenencia cultural únicamente como cuestión relevante con vistas al esclarecimiento de nociones tales como “vida social” o “identidad personal”. En este sentido, la comunidad cultural adquiere una prioridad ontológica con respecto al individuo en la medida en que es sobre la base de la cultura que el individuo traza su propia identidad en una suerte de relación dialógica consigo mismo, con los otros y con la propia cultura. Por su parte, la perspectiva defensiva se encargaría de aquello que es objeto de valoración por parte de las teorías o tradiciones políticas. De tal suerte, la relación entre libertad individual y pertenencia cultural –planteada por Kymlicka como aquello que es esencial al nacionalismo cultural, en este caso, de Taylor– apunta a la explicación de nociones tales como “bien común”, “acciones colectivas” o “identidad cultural”; con lo cual la prioridad de la comunidad cultural no es, en este caso, ontológica, sino únicamente una prioridad procedimental en la construcción de políticas públicas que puedan responder a demandas colectivas de reconocimiento. Ambas perspectivas se encuentran presentes en *La política del reconocimiento*, en donde la perspectiva defensiva sigue a una exposición sobre las condiciones de surgimiento de las demandas de reconocimiento en un marcado acento ontológico. Distinguir estos dos niveles al interior del ensayo de Taylor es de suma importancia para reconocer las características de la sociedad política –léase, ciudad de Babel– que propone Taylor, esto es, de su propuesta con respecto a un ideal de unidad cultural.

#### **a) EL MOMENTO ONTOLÓGICO**

La creciente preocupación por la identidad y el reconocimiento tiene su origen, afirma Taylor, en dos acontecimientos: ‘el desplome de las jerarquías sociales’ (Taylor, 1993 pág. 45) y ‘la nueva interpretación de la identidad individual’ (Taylor, 1993 pág. 47). El cambio que sucede en el primer acontecimiento se refiere al tránsito del concepto del *honor* hacia el de la *dignidad*. En este sentido, el reconocimiento de la identidad individual pasa de ser una cuestión fáctica determinada por las condiciones sociales de los individuos insertos en un esquema estamental, a ser una variable insaturada

---

<sup>89</sup>Para la caracterización de la propuesta de Taylor como “multiculturalismo liberal” cfr. (Zepeda, 2003 pág. 188).

<sup>90</sup>Cfr. (Abbey, 2000 págs. 101-149) y (Taylor, 1995)

bajo condiciones formales de igualdad. Esto explica el que, si bien la necesidad de reconocimiento se encontraba presente en las sociedades pre-modernas, ésta adquiere el sentido de un reclamo, en la medida en que el reconocimiento no es más algo determinado sino algo por determinar. El modo en que este reconocimiento es alcanzado se explicaría a partir del segundo evento, en el cual lo que se origina es un tránsito de una idea de *consciencia* en la cual la identidad individual tiene su fuente en un ámbito moral común que, por decirlo así, se encuentra inscrito en la racionalidad de los individuos, hacia la idea moderna de consciencia en la cual ésta es una construcción *original* de la persona humana. Taylor nos remite en este punto a la noción de originalidad que defiende Herder, y que tiene una doble vertiente; por un lado la originalidad se aplica a la persona individual y, por otro, se aplica a los pueblos en tanto que transmisores de *cultura* (Taylor, 1993 pág. 52). Regresaré más adelante a este importante, y a la vez vago, concepto utilizado por el filósofo canadiense. Así, en la modernidad ambas vertientes de la originalidad de la identidad fueron vistas, nos dice el autor de *The Ethics of Authenticity*, como una cuestión monológica, cuando en realidad se trata algo dialógico<sup>91</sup>. Es bajo aquella perspectiva (monológica) que se podría afirmar que ‘necesitamos de las relaciones para realizarnos, no así para determinarnos.’ (Taylor, 1993 pág. 54) Se trata aquí de una defensa del individuo enteramente autodeterminante, que conforma su identidad a partir únicamente de sí mismo y que entra en relación con los otros y su cultura únicamente para la realización de aquello que ha plasmado o se encuentra plasmando como metas y sentidos de su propia identidad. En respuesta a esta concepción de la identidad Taylor afirma que, si bien la identidad es ‘el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido’ (Taylor, 1993 pág. 54), esto no explica la necesidad del reconocimiento que tanta importancia adquiere para el individuo moderno. La identidad otorga sentido a las concepciones del mundo del individuo, de modo que si nos enfocamos en el mero origen de la identidad, perdemos de vista el modo en que el sentido de las concepciones del mundo cambia para los individuos a lo largo de su existencia: la identidad no establece el sentido de la vida, sino que lo *negocia* en un diálogo consigo mismo, con los otros y con su cultura; con lo cual los otros y la cultura no permanecen estáticos y determinados, sino que cambian por medio de la negociación.

A mi parecer, este momento ontológico de la reflexión sobre la identidad<sup>92</sup> y el reconocimiento no suscita mayores objeciones; éstas se dan, más bien, con respecto a las implicaciones que cree ver Taylor en el momento defensivo, esto es, el ámbito de la reflexión propiamente filosófico-política. Sin

---

<sup>91</sup> Ver el capítulo 1, II. II b.

<sup>92</sup> Tema central del capítulo 1.

embargo, habría que dedicar algún espacio a la cuestión del sentido de la cultura para entender el modo en que el filósofo canadiense pasa de un momento al otro.

Taylor, al parecer, nos niega una definición satisfactoria de lo que él entiende por cultura. A modo de ejemplo, podemos ver lo que Ruth Abbey menciona con respecto a ésta:

[...] social scientists must take culture seriously: they should treat this as an irreducible feature of human life and an indispensable facet of their inquiry. Culture is one of the things to be explained by the human sciences; it should be viewed as one of the primary properties of the phenomenon under investigation. Culture has, moreover, a dual role. The meanings people give to their situation must be taken into consideration in trying to explain that situation, and conversely the inquirer's own cultural heritage will play an important role in shaping his understanding of others. Taking culture seriously also means taking respecting its diversity across time and place, and abandoning any ambition to come up with universalizable, context-free and law-like generalizations about human action. (Abbey, 2000 págs. 160-1)

La situación de los individuos en conjunto, en tanto significado y herencia, puede ser lo que Abbey esté teniendo en mente al hablar aquí de cultura. Siendo éste uno de los pasajes más esclarecedores que con respecto a la cultura nos ofrece la autora, veamos lo que otro estudioso de la obra de Taylor dice al respecto:

Es wäre jedoch ein Mißverständnis anzunehmen, die Bedeutung der Kultur lasse sich darauf reduzieren, dem Individuum eine Sprache an die Hand zu geben, die es ihm ermöglicht, eine reflexive oder »metasprachliche«, explizite Selbstdeutung auf der zweiten der oben definierten Interpretationsebenen vorzunehmen. Eine solche Selbst- und Weltinterpretation in explizit theoretischen Begriffen ist vielmehr erst ein (onto- und phylogenetisch) späters und sekundäres Produkt gegenüber jenem (Selbst-) Verständnis, das ein Subjekt durch die Übernahme von Rollen und die Einbettung in (größtenteils sprachlich konstituierte) kulturelle Praktiken und Institutionen gewinnt. Kulturelle Praxis in diesem Sinne kann sehr allgemein definiert werden als eine norm- oder regelgeleitete kooperative Aktivität [...] (Rosa, 1998 pág. 129)

Si a esto le sumamos lo que afirma Hartmut Rosa sobre la línea en la que se inscribe la concepción del lenguaje y las formas de vida de Taylor, esto es, la línea Hegel-Wittgenstein-Heidegger<sup>93</sup>, la confusión

---

<sup>93</sup> Rescatemos para cada uno de estos filósofos –en cuya línea de comprensión de la cultura y el lenguaje inscribe Hartmut Rosa la comprensión propia de Taylor– conceptos centrales: eticidad [*Sittlichkeit*] (Hegel), juego del lenguaje [*Sprachspiel*] (Wittgenstein) y totalidad respeccional [*Bewandtnisganzheit*] (Heidegger). Tracemos, ahora, brevemente algunas de las características de estas ideas fundamentales. El mismo Taylor nos dice sobre la *Sittlichkeit* en el glosario de su libro *Hegel*: 'Como términos técnicos de Hegel, designan la moralidad que nos mantiene en virtud de ser miembros de una comunidad auto-subsistente, a la que debemos lealtad como encarnación de lo universal.' (Taylor, 2010 pág. XXI) *Sprachspiel*, nos dice Wittgenstein en las *Philosophical Investigations*: "[lenguaje-games] are set up as *objects of comparison* which are meant to throw light on the facts of our language by way not only of similarities, but also of dissimilarities." (PI §130). Por último, la

respecto al concepto de cultura se vuelve aún mayor. Sin embargo, ante lo dicho por Rosa y Abbey podemos extraer dos modos en que Taylor podría definir la cultura: por un lado, la cultura puede definirse como el ‘lenguaje en su sentido más flexible’ (Taylor, 1993 pág. 52) y, por otro lado, más que hablar de una cultura, deberíamos hablar de una variedad de prácticas culturales [*kulturelle Praktiken*]. La gran deuda de Taylor es, en mi opinión, la de una definición explícita de la cultura; y es de suma importancia dicha definición dado que es el puente entre el momento ontológico y el momento defensivo. Para poder pasar a la exposición y crítica de este segundo momento, hay que señalar que Taylor caracteriza el primer acontecimiento –el tránsito de la idea del honor a la idea de la dignidad– como un acontecimiento de la *esfera íntima*, mientras que el segundo acontecimiento –el desarrollo del concepto moderno de identidad– corresponde a la *esfera pública* (Taylor, 1993 pág. 59). En este sentido, en el momento defensivo la esfera íntima da lugar a lo que Taylor llama ‘la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos’ a la vez que la esfera pública da lugar la llamada ‘política de la diferencia’ (Taylor, 1993 pág. 60). Pasemos a exponer en qué consisten estas políticas y qué papel juegan en el momento defensivo del multiculturalismo de Taylor; ya que sólo frente a las consecuencias que alcanza el filósofo canadiense, en este segundo momento, podremos justificar la importancia de la cultura en tanto puente conceptual que une la defensa ontológica de la identidad y el reconocimiento con la defensa de una particular concepción de la política de la diferencia.

### **b) EL MOMENTO DEFENSIVO**

La política de la diferencia no carece de una base universalista, y esto es el origen de una cierta confusión entre esta y la política del universalismo igualitario. ¿En qué podría consistir la base universalista de la política de la diferencia? Para responder a esto debemos adelantar uno de los elementos de la propuesta de Taylor: ‘las exigencias que formula el multiculturalismo aprovechan los principios, ya establecidos, de la política del respeto igualitario.’ (Taylor, 1993 pág. 100) En este sentido, lo que el filósofo canadiense llama una “canasta” de derechos e inmunidades es ese conjunto de

---

*Bewandtnisganzheit*, nos dice Heidegger: Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. (Heidegger, 2006 pág. 84) De esto extraemos varias características de la concepción tayloriana de la cultura: en primer lugar, la cultura puede ser reducida a un sentido amplio del lenguaje; dicho lenguaje tiene varias características: es una actividad colectiva, guiada por reglas y que remite a un conjunto de relaciones intersubjetivas y a una comunidad.

principios de la política del universalismo igualitario. Su crítica no se centrará, por consiguiente, en la fundamentación de dichos principios; baste ver el modo en que aborda la cuestión de los derechos humanos en otro importante artículo, *Atomism* (1979)<sup>94</sup>. La cuestión de la diferencia será en la que enfocará Taylor sus críticas.

En primer lugar, las políticas de la diferencia toman distancia del universalismo igualitario al considerar que no basta con afirmar la igualdad de los ciudadanos; antes bien, el contexto de relaciones en que éstos se encuentran –léase, su cultura– exigen hacer de cierto tipo de diferencias la base de un tratamiento diferencial con respecto a los propios ciudadanos (Taylor, 1993 pág. 62). Ejemplos inmediatos de la necesidad de un tratamiento de este tipo son las circunstancias históricas de marginación y opresión por cuestiones raciales o de género en que se encuentran las sociedades contemporáneas. Sin embargo, el centrarse en este tipo de reclamos de trato diferenciado resulta en un cierto modo de política de la diferencia calificado por Taylor como ‘desviado’ (Taylor, 1993 pág. 63). Las soluciones a la marginación y opresión de esta faceta de las políticas de la diferencia, calificadas por Taylor como ‘medidas de discriminación a la inversa’ (Taylor, 1993 pág. 63), resultan convincentes, e incluso podríamos decir que están justificadas, ‘donde su base fáctica es sólida’ (Taylor, 1993 pág. 63), como en los casos ya mencionados de discriminación racial y por cuestiones de género; estos últimos, ‘sin embargo, no justificará[n] algunas de las medidas que hoy se piden en nombre de la diferencia’ [ (Taylor, 1993 pág. 63) el énfasis es mío.] La justificación de las medidas de discriminación a la inversa se fundamentan en la idea de un ‘*potencial humano universal*’ y, en este sentido, se establecen en vista a la modificación de las condiciones sobre las cuales los ciudadanos desarrollan ese potencial; de tal suerte, la discriminación a la inversa tiene por finalidad la igualación de las condiciones que hacen posible el acceso a la canasta de derechos e inmunidades individuales que se establecen con carácter universal y, por esta misma razón, son medidas temporales que dejan de tener sentido una vez alcanzada la igualación de dichas condiciones. Por su parte, la forma de la política de la diferencia que defiende Taylor pretende estar fundamentada igualmente en una suerte de potencial humano universal: ‘el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura.’ (Taylor, 1993 pág. 65) No obstante, las medidas por las cuales este tipo de reclamos se procesarían, opina el filósofo canadiense, no se parecen en lo fundamental a la discriminación a la inversa. Para la política de la diferencia de Taylor –léase, una política de las diferencias culturales– el tratamiento diferenciado es una medida que no pretende igualar condiciones, sino mantener diferencias. Sin embargo, no es del todo

---

<sup>94</sup> Cfr. (Taylor, 2005)

claro el tipo de diferencias a las que se hace referencia en este caso, en gran medida, debido a la ausencia de una definición concisa de lo cultural. Para entender el sentido de estos reclamos de reconocimiento y procesamiento de las diferencias en el ámbito público, esto es, en la política, conviene distinguir dos tipos de compromisos que asumen los individuos con respecto a su relación con los otros en el ámbito público. Dice Taylor:

Todos tenemos opiniones acerca de los fines de la vida, acerca de lo que constituye una vida buena, por lo que nosotros y los demás debemos esforzarnos. Pero también reconocemos el compromiso de tratarnos recíprocamente en forma equitativa e igualitaria, cualquiera que sea el modo en que concibamos nuestros fines. A este último tipo de compromiso podríamos llamarlo “procesal”, mientras que el compromiso con los fines de la vida es “sustantivo”. (Taylor, 1993 pág. 85)

De este modo, la política del universalismo igualitario daría por sentado que las ideas del bien que asumen, y bajo las cuales tratan de conducir su vida, los individuos, son un asunto del ámbito privado que no debe ser propio de la política pública, para la cual lo único relevante serían los compromisos procesales que remiten a la canasta de derechos e inmunidades individuales. Sin embargo una perspectiva opuesta bien podría afirmar que hay concepciones de la vida buena que requieren la participación de la comunidad entera, que hay ciertas concepciones de los fines de la vida que sólo pueden alcanzarse colectivamente, en última instancia, se podría afirmar que ‘Donde la naturaleza del bien requiere que este se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser un asunto de la política pública.’ (Taylor, 1993 pág. 88) Ante estos extremos Taylor tomaría, en mi opinión, un punto intermedio. Él mismo afirma que ‘debe haber algo a medio camino entre la exigencia inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra.’ (Taylor, 1993 pág. 106)

### ***c) EL MOMENTO MEDIADOR***

Este es el punto en el que se extraña la tan mencionada concepción tayloriana de la cultura. Si bien hasta ahora Taylor ha realizado una suerte de reestructuración del terreno conceptual de la controversia sobre el pluralismo cultural, no debemos perder de vista cuál es el objetivo del autor al hacer esto. El problema al cual pretende dar solución, y para el cual ha proporcionado un esclarecimiento de los conceptos centrales —exceptuando el de de cultura—, no es, de modo inmediato, el de la compatibilidad entre los derechos e inmunidades individuales características de liberalismo (rawlsiano) con demandas

de cierto tipo de derechos colectivos o de grupos, –en otras palabras, la incorporación de determinadas concepciones del bien y de los fines de la vida en el ámbito de las políticas públicas– sino, antes bien, el de la fragmentación política. Este punto ha sido puntualmente expuesto por Mark Redhead en un artículo titulado *Charles Taylor's Deeply Diverse Response to Canadian Fragmentation: a Project Often Commented on but Seldom Explored*. Dice Redhead:

In the growing normative literature on group rights and identity politics few thinkers have received as much scrutiny as Charles Taylor. Yet little of this criticism ventures beyond Taylor's "Politics of Recognition" essay to explore his larger conceptual response to the problem of political fragmentation [...] A politically fragmented state is one whose members increasingly identify with the concerns of specific groups rather than with the state as a whole. Hence, to address political fragmentation is to address the tension between accommodating narrowly defined identities and promoting allegiance to a larger polity. Fragmentation is spawned by the following democratic dilemma: modern democracies need "strong cohesion around a political identity and precisely this provides a strong temptation to exclude those who cannot or will not fit easily into the identity with which the majority feels comfortable, or believes alone can hold them together"<sup>95</sup>. (Charles Taylor's Deeply Diverse Response to Canadian Fragmentation: A Project Often Commented on but Seldom Explored, 2003 pág. 61)

Lo que Redhead no alcanza a apreciar en *Taylor's "Politics of Recognition"*, es que este ensayo, expuesto hasta aquí en el presente apartado, sí recoge la tarea de dar respuesta al problema de la fragmentación política y que no es necesario, aunque sí importante, ir más allá de esta importante obra para apreciar la propuesta del filósofo canadiense en torno a esta cuestión. Sin embargo, es pertinente preguntar en este punto en qué sentido la política de la diferencia propuesta por Taylor es una respuesta al problema de la fragmentación política tal como la ha caracterizado Redhead. Más aún, ¿no es, más bien, la política de la diferencia un enclaustramiento en las identidades culturales que no hace sino acentuar el problema de la fragmentación política? En este punto se hace indispensable volver a la caracterización que de Taylor, se mencionaba, hace Will Kymlicka: Taylor es un *nacionalista cultural*. Pero, ¿cómo entender, después de lo hasta aquí dicho, este nacionalismo cultural? Al abogar por el reconocimiento de las diferencias culturales y por su incorporación en el ámbito de las políticas públicas, Taylor parece dar una importancia crucial a la diferencia y no, como podría pensarse, a diferencias particulares. Su activismo en torno a las legislaciones lingüísticas en Canadá, no parecen ser el único marco hacia el cual proyecta el canadiense su propia noción de la política de la diferencia. Esta se pretende aplicable a un más amplio campo, a saber, a toda aquella sociedad construida sobre los principios liberales que

---

<sup>95</sup> Taylor, Charles. 1999. "Democratic Exclusions (and its Remedies?)." In *Citizenship, Diversity and Pluralism*, ed. Alain Cairns. Montreal: McGill-Queens University Press, 1999.

asumen la tarea de protección y garantía de la canasta de derechos e inmunidades individuales. Por lo tanto, lo primordial para Taylor no es la preservación de ciertas diferencias específicas, sino de la diferencia en general, esto es, la diversidad cultural. Hay que reconocer que, ante esto, la posición que el filósofo canadiense toma respecto de la diversidad cultural no es una visión ingenua en la cual las culturas merecen respeto en virtud de su propio valor que, de ante mano, reconocemos como un potencial; afirma Taylor: ‘carece de sentido exigir como cuestión de derecho que formulemos el juicio concluyente de que su valor [el de las culturas] es grande o igual al de las demás. [...] exigir que lo hagamos no tiene más sentido que exigir que declaremos que la Tierra es redonda o plana, o que la temperatura del aire es caliente o fría.’ (Taylor, 1993 pág. 101) Si no se pretende preservar ciertos ámbitos de una cultura particular por el valor que dicha diferencia pueda tener para el resto de la comunidad política o, simplemente, para los propios miembros de la comunidad, entonces ¿qué es lo que lleva a Taylor a aceptar y promover políticas públicas respecto de estas diferencias? En *La política del reconocimiento* parece no hallarse una clara respuesta a esto. Vayamos, pues, siguiendo el consejo de Redhead, a otro ensayo de Taylor, pero sólo para explicitar lo que, como supongo, está presente ya en *La política del reconocimiento*. En *La conducción de una vida y el momento del bien [Leading a life]*, artículo inédito de 1996, Taylor comienza hablando de la *inconmensurabilidad*, tanto entre bienes particulares que parecen incompatibles, como entre perspectivas éticas de culturas distintas. Para Taylor, el problema de la inconmensurabilidad ha sido abordado, en gran medida, como éste último modo de la diferencia, la cultural. De tal suerte, este modo habitual de enfrentar el problema lo que pretende es el descubrimiento de un criterio último de valoración para las diferencias culturales. Dice Taylor: ‘solemos esforzarnos en vano por encontrar un terreno común de razonamiento que pueda ser aceptado por los integrantes de ambas culturas [culturas radicalmente distintas].’ (Taylor, 2005 pág. 283) Este esfuerzo nos remite a lo que en un principio, con ayuda de Nora Rabotnikof, llamábamos la nostalgia por un lugar perdido, esto es, la negación del destino de la ciudad de Babel. Decíamos que un ejemplo de esta negación era la propuesta del *Liberalismo político* de John Rawls. Taylor, en el artículo que venimos comentando afirma que en Rawls la figura del *terreno común de razonamiento* toma la forma del *equilibrio reflexivo*. Del mismo modo, la propuesta de Habermas, dice Taylor, ‘afirma ser capaz de demostrar que la norma de una ética discursiva es obligatoria para nosotros, mostrando que ya estamos comprometidos con ella en virtud del modo como hablamos unos con otros.’ (Taylor, 2005 págs. 288-9) En uno y otro caso, la respuesta que se da pretende crear un espacio común de encuentro para los individuos y las culturas con diferencias significativas y, a la vez, su presupuesto es que existe una suerte de jerarquía en lo tocante a las diferencias entre bienes particulares. Taylor nos dice que la

idea de la justicia adquiere para estos filósofos una prioridad sistemática: ‘Al hablar de prioridad sistemática me refiero a dos cosas: debes satisfacer todas las exigencias correspondientes al dominio A (digamos, la justicia o la benevolencia) antes de satisfacer cualquier exigencia del dominio B (digamos, la realización personal).’ (Taylor, 2005 pág. 291) Para el filósofo canadiense, esta prioridad sistemática no puede sino llevar a un *absurdo pragmático*<sup>96</sup>. Lo que está en el fondo de esta afirmación es que, como dice Taylor, en lo relativo a la ponderación entre bienes particulares que se presentan como inconmensurables, ‘no se trata tanto de la importancia relativa de los bienes como de la idea de su ajuste mutuo en la totalidad de una vida. Puesto que, en definitiva, nuestra tarea no consiste en simplemente llevar a cabo actos aislados, cada uno de los cuales es justo, sino en vivir una vida, lo cual significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano.’ (Taylor, 2005 pág. 296) La diversidad debe equilibrarse mediante cierta unidad, a saber, la unidad de la vida.

Mediante este rodeo por *Leading a life*, nos encontramos en mejores condiciones para enfocar el punto crucial del reconocimiento de las identidades culturales –en tanto proyectos de vida colectivos– en el marco de *La política del reconocimiento*. Retomemos la pregunta: ¿qué es lo que lleva a Taylor a aceptar y promover políticas públicas respecto de las diferencias culturales? Si no hay algo así como un “valor de las diferencias culturales” por sí mismas, entonces su relevancia para convertirse en asuntos de las políticas públicas debe encontrarse fuera de ellas. Al igual que en el caso de las decisiones con respecto a bienes particulares, las cuales no adquieren sentido por los bienes mismos ni por la referencia a un ámbito puro de reflexión o acuerdo discursivo, las diferencias entre culturas no son relevantes por su valor intrínseco, o por los “aportes” que podrían hacer a un ámbito superior –léase, nacional. Las diferencias culturales, para Taylor, son relevantes e indispensables, por la importancia intrínseca de la diferencia cultural. Para el filósofo canadiense, la importancia de la diversidad cultural sólo tiene sentido en la medida en que es una condición indispensable para el desarrollo del potencial humano de los *individuos*. No pretendo hacer de Taylor un individualista, pero hay que resaltar que tampoco es un defensor de la comunidad cultural por la comunidad cultural misma sin referencia alguna a los individuos. En efecto, su defensa de la “obligación de pertenencia”<sup>97</sup>, no se refiere a la obligación del rechazo de otras comunidades culturales, ni, mucho menos, a la obligación de perpetuar prácticas culturales sin alteración alguna, sino a la obligación que los individuos tienen de hacerse de una

---

<sup>96</sup> Se puede prescindir, para el interés que aquí representa el presente artículo de Taylor, y por cuestiones de espacio, de los ejemplos que éste da para la justificación de esta afirmación. Estos ejemplos se encuentran en (Taylor, 2005 págs. 292-4).

<sup>97</sup> Cfr. (Taylor, 2005)

identidad cultural contra la cual poder relacionarse con otras culturas en vistas a la autodeterminación de la identidad personal y, con ello, contribuir a la autodeterminación de la identidad cultural. Este aspecto del pensamiento de Taylor es el que lleva a Redhead a compararlo con el cosmopolitismo contemporáneo. Aventuremos, para aclarar esto, una comparación riesgosa, pero no del todo injustificada. Dice Taylor en su *Hegel* (1975):

Para Hegel, así, la sociedad civil ha de ser mantenida en equilibrio en su incorporación a una comunidad más profunda. No puede gobernarse a sí misma. Sus miembros necesitan ser leales a una comunidad más alta para alejarse del auto-enriquecimiento infinito como un fin, y por lo tanto como la autodestrucción de la sociedad civil. La autogestión a través de *corporaciones* puede ser vista como *una etapa* en este camino. Hace al individuo miembro de un todo más grande, y lo eleva, como si dijéramos, hacia el Estado. *En la corporación tiene el respeto y la dignidad que de otra manera hubiera buscado a solas, como un simple individuo*, en el auto-enriquecimiento sin fin [...] El Estado, como una comunidad que encarna la razón tiene que ser vivido como un todo orgánico; *no puede ser visto simplemente como un agregado* de sus elementos, sean éstos grupos o individuos, pues en este caso no podría ser vivido por sus ciudadanos como el *locus* de una vida más grande con la que ellos se identifican. [...] si comenzamos con los hombres fragmentados en átomos individuales, ningún Estado racional o de hecho *ninguna vida en común será posible*. [ (Taylor, 2010 pág. 381) énfasis míos.]

¿Cuál es la relevancia de esta interpretación de la filosofía del derecho de Hegel para la cuestión de la política de la diferencia? Soy de la opinión de que Taylor, al leer en Hegel el concepto de la corporación, tiene muy presente que ésta se refiere a agrupaciones por intereses económicos gremiales, y sin embargo, tiene a la vez presente su propia concepción de la cultura. El único modo en que los ciudadanos hegelianos pueden “alcanzar” al Estado, es por medio de la “etapa”, o momento, de la corporación. Ésta es el medio por el cual los proyectos colectivos arraigados en los individuos pueden alcanzar un carácter público-político. La cultura, en el caso de Taylor, juega ese papel, tanto en la determinación de la identidad individual, como en la proyección de los ideales de vida, nociones del bien, de los individuos en el ámbito público. De tal suerte, la cultura es el puente entre el individuo y la política. En efecto, Taylor se inscribe de este modo en una tradición que hace de la política el espacio en el cual se explicita el sentido de las relaciones sociales.<sup>98</sup> La cultura, podríamos decir, es el “orden concreto” abierto al cambio que busca su reconocimiento en el ámbito político, es decir, en un proyecto colectivo determinado por una pluralidad de culturas que se reconocen más allá de lo que tienen en

---

<sup>98</sup> En esta línea no sólo encontramos a M. Heidegger, Hannah Arendt, o Cornelius Castoriadis, sino, de un modo que aquí se presenta como paradigmático de la línea en que se inscribe, a mi parecer, Taylor, también a la línea de los llamados defensores de la República de Weimar como lo es Hermann Heller. Dice Heller, ‘La política se instaura dondequiera que la cooperación de las acciones sociales respectivas ya no se comprende “por sí misma”.’ (Heller, 1996 pág. 57)

común al interior de la comunidad política, esto es, el respeto, garantía y protección de los derechos e inmunidades individuales de todos los ciudadanos, sino que se reconocen en el proyecto de establecer las condiciones culturales adecuadas para el *máximo* desarrollo del potencial humano de los individuos.

Es de este modo que, en *The Politics of Recognition* (1992), la posibilidad deseada por Taylor de encontrar 'algo a medio camino entre la exigencia inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra.' (Taylor, 1993 pág. 106), sólo puede ser el reconocimiento político de las culturas; donde cultura es ese ámbito de relaciones humanas, gobernado por reglas, que implica la unicidad de la vida de los individuos y el deseo de aceptar que los sentidos que éstos dan a sus propias vidas se traduzcan en proyectos comunes en el ámbito de las políticas públicas. Esto intenta solucionar el problema de la fragmentación política al proporcionar la cohesión ciudadana necesaria para el establecimiento de una comunidad nacional. Dicha cohesión —a mi entender el problema fundamental de la filosofía política contemporánea, y que ha llevado a varios importantes filósofos políticos a volver la vista al fenómeno de la religión (Habermas)— se garantiza mediante el reconocimiento, por parte de los ciudadanos, de las instituciones públicas como elementos propios no sólo de su sistema político, sino de su cultura. Acercar lo cultural a lo político sobre la base de derechos e inmunidades individuales —entre las que se incluye el derecho y obligación de pertenencia—, parece ser la respuesta que Taylor da ante la condena de Babel. Si bien su solución no apunta a la conformación de un espacio puro en el que la diferencia no tiene cabida, ésta no es, tampoco, la actualización de la voluntad divina para la ciudad bíblica. Antes bien, habría que resaltar los elementos del relato bíblico: 'He aquí, que el pueblo es uno sólo, y todos tienen el mismo lenguaje; y han empezado esta fábrica, ni desistirán de sus ideas hasta llevarlas a cabo.' (Gen. 11: 5-6) La fábrica, el proyecto, es la torre, símbolo de la arrogancia que tan enfáticamente rechaza Taylor. El pueblo, la ciudad, es una y posee un mismo lenguaje. Si bien posturas tales como la de Rawls pudieran dar la idea de que de lo que se trata es de restablecer ese lenguaje, dado que el pueblo en esencia sigue siendo uno —el potencial humano universal—, por su parte, la postura de Taylor haría referencia a mantener la condena en lo referente a la división del lenguaje —en su sentido más flexible— y, a la vez, mantener el ideal de la ciudad unificada por medio de la participación, no ya de individuos sin metas auténticas que les permitan emprender proyectos colectivos que no se cierran a la mera construcción de monumentos al orgullo propio, sino de individuos saturados de cultura. Taylor pretende

hacer de la condena una bendición; renuncia al proyecto de alcanzar a Dios por el proyecto de alcanzar la humanidad del propio ser humano.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> No hay que dejar de lado el asunto del *uso político de la identidad*, como bien ha enfatizado Jesús Rodríguez Zepeda [Cfr. (Zepeda, 2003)]. ¿Cuál puede ser un ejemplo, más allá del de la legislación lingüística en Canadá, de proyectos colectivos que respondan a determinadas concepciones culturales del bien? Podemos poner el ejemplo de una comunidad política que asuma como sentido de la vida el enriquecimiento económico de sus ciudadanos; de tal suerte, las políticas públicas de semejante comunidad política se enfocarían en proyectos legislativos en materia de comercio exterior, en materia de educación, promoción y subsidio de préstamos para empresas, etc. De tal suerte, si una determinada comunidad considera desde su propia cultura que la realización de su propia vida como individuos no corresponde al enriquecimiento personal, sus propias metas colectivas entrarían en conflicto con ese proyecto de políticas públicas; supongamos que el proyecto de política pública que defendería dicha comunidad fuera el de un desarrollo significativo en la calidad educativa. Ciertamente es que el enfocar las políticas públicas en la agenda educativa significaría una renuncia considerable a un desarrollo económico significativo. Las políticas de educación pública podrían enfocarse en las ciencias humanas dejando, en cierta medida, de lado aquellas ciencias que se vincularían más directamente con el desarrollo, digamos, industrial. Es un hecho que estas políticas públicas existen en las sociedades contemporáneas y, sin embargo, el modo en que se justifica la aplicación de determinadas políticas públicas pretende fundamentarse en la igualdad de las condiciones que posibilitan que los ciudadanos accedan a su canasta básica de derechos. Sin embargo, es de suma importancia que la decisión sobre las políticas públicas que se asumen respondan, *no sólo* a estas condiciones de acceso a derechos, sino, en la medida de lo posible, a los proyectos de vida colectivos con fundamento en las culturas que existen al interior de las sociedades políticas de hoy.

## CONCLUSIONES: *EL CARÁCTER INTERMINABLE DE LA POLÍTICA*

### I. NARRAR LA POLÍTICA

#### I.I LA NARRACIÓN EN HANNAH ARENDT

En este pequeño apartado mi intención es presentar la concepción arendtiana de la narración, es decir, de los “productos” de las acciones que son para Arendt paradigmáticas en tanto un modo de reificación de éstas últimas. Del mismo modo, habiendo abordado no sólo la explicación arendtiana de la narración, sino habiéndola vinculado con la caracterización de la política que fuera reconstruida en el capítulo anterior, pretendo mostrar el modo en que el pensamiento y la obra de Hannah Arendt son ellos mismos una narración de las acciones políticas de la modernidad. En efecto, Arendt misma puede ser comprendida en tanto “narradora [*storyteller*]” de las acciones políticas en la modernidad. Esto se muestra claramente, como se verá en el segundo momento del presente apartado, en su reconstrucción o articulación de los elementos centrales de las revoluciones modernas, aquellas de las que he dicho ya algo en el capítulo anterior. De tal suerte, el presente apartado se dividirá en dos; el primero de estos tratará sobre la relación entre narración y política, mientras que el segundo abordará el pensamiento de Arendt en términos de una narración que pretende modificar nuestra concepción de la política.

##### a) *NARRACIÓN Y POLÍTICA*

Así como el *animal laborans* necesita de la ayuda del *homo faber* para facilitar su actividad y, en un grado significativo, remover el sufrimiento inherente a esta actividad, del mismo modo los actores y hablantes necesitan, en un grado mayormente significativo, la ayuda del *homo faber* si sus acciones han de encontrar un lugar duradero y estable en el mundo. En efecto, el *homo faber*, en relación a la ayuda que presta a la acción y al habla, se *manifiesta*, por decirlo de algún modo, en los artistas, los poetas, los historiógrafos, constructores de monumentos e instituciones, escritores, etc. Esto se debe al hecho de que sin su ayuda, las acciones que las personas llevan a cabo y que narran, no podrían sobrevivir en el mundo ante el carácter caduco de los asuntos humanos. Si bien las consecuencias de las acciones no

tienen un fin y pueden durar por siempre en el mundo de lo humano, lo que no puede sobrevivir es la acción misma y aquello que le dio sentido.

Como veíamos, los productos de la acción son las nuevas relaciones que se establecen entre las personas. Sin embargo, un modo distinto en el que se puede decir, para Arendt, que las acciones tienen productos, es con respecto a las “narraciones [*stories*]”; la acción, afirma Arendt, “‘produces’ stories with or without intention as naturally as fabrication produces tangible things. These stories may then be recorded in documents and monuments, they may be visible in use objects or art works, they may be told and retold and worked into all kinds of material. They themselves, in their living reality, are of an altogether different nature than these reifications.’ (Arendt, 1998 p. 184)

En efecto, al igual que las modificaciones y creaciones de relaciones entre las personas y su entorno, las narraciones no son propiamente “productos” de la acción. Aún cuando toda persona comienza su vida al insertarse en el mundo humano a través de la acción y el habla, nadie es el autor o productor de la narración de su propia vida. Recordemos algo que anteriormente mencionamos únicamente de paso, es decir, que las consecuencias de las acciones humanas son impredecibles, nadie puede conocer el resultado de una acción que se ha iniciado, por el simple hecho de que esa acción se encuentra con el curso de acciones pasadas, presentes y, del mismo modo, se encontrará con las consecuencias de las acciones futuras. De tal suerte, las acciones pierden su sentido originario en la medida en que entran al mundo de las relaciones humanas regido por la impredecibilidad y, así, sólo pueden mantener dicho sentido mediante su reificación en términos narrativos; en otras palabras, las narraciones marcan en las acciones humanas un principio y un fin determinados. Sin embargo, en la edad moderna la Historia se concibe con un carácter nuevo; ésta no se concebía más como la narración de las acciones y los sufrimientos de las personas a través del tiempo, y como dichos eventos afectaban las vidas de las personas y su modo de concebirse a sí mismas. Por el contrario, la historia se convirtió en la modernidad en un proceso hecho por el hombre, en otras palabras, como ‘the only all-comprehending process which owed its existence exclusively to the human race.’ (Arendt, 1961 pág. 58) Bajo dicha concepción del modo en que se recuerdan las acciones humanas, dichas acciones pierden su carácter revelador del agente que las lleva a cabo; la Historia en su significación moderna reemplazó a las personas como el “quién” que se revela en la acción y en su lugar colocó a la humanidad en su conjunto.

Esta es, pues, la razón de que Arendt se muestre tan hostil a la concepción moderna de la historia y en su lugar intente recuperar el sentido narrativo de ésta. En efecto, Arendt admite que podría encontrarse en completo acuerdo con un “espíritu de la época [*Zeitgeist*]” que llevara a los intelectuales a dejar de

considerar la historia como el conjunto de los *errores del pasado* (Arendt, 1994 pág. 231). De tal suerte, los intelectuales con los que podría identificarse la propia Arendt serían aquellos espectadores—los historiadores, poetas, narradores, etc.—que rescataran las acciones humanas del olvido de la historia y, en este sentido, rescataran una parte del sentido de estas, es decir, rescataran una porción de la dignidad humana que de otro modo le sería negada a los participantes, a los actores de los eventos significativos de la historia. Como bien afirma Simon Swift,

Arendt thought that the contribution to the world offered by art, and in particular by storytelling, was to provide an understanding of the unique and differing identities of human beings. Whenever philosophy has tried to define man, it has always done so by thinking about him in the abstract, as a particular type of ‘thinking’ being, rather than by thinking about how meaning is disclosed in particular men’s actions. (Swift, 2009 pág. 41)

La narración de una vida, pues, es siempre hecha por otros. En este sentido, para Arendt el significado o sentido de la acción no le pertenece al actor, tampoco, conviene decirlo, a una fuerza superior que determine las acciones desde un punto de vista más elevado, sino que sólo se le revela a la comunidad que escucha el relato de las acciones de una persona después de su muerte. El modo en que Arendt concibe esta comunidad sigue el modelo de la audiencia teatral y, por ello, para Arendt, el teatro puede caracterizarse como ‘the political art par excellence’ (Arendt, 1998 p. 188)<sup>100</sup>.

### **b) HANNAH ARENDT COMO “STORYTELLER”**

Para Hannah Arendt la narración se volvió un nuevo punto de partida para su pensamiento. Como bien señala Swift, *The Human Condition* es una suerte de narración, esto es, la narración del proceso por el cual la modernidad llegó a formar su propia identidad desde una determinada tradición<sup>101</sup>. Veamos, pues, esto con mayor detalle.

Uno de los eventos del mundo contemporáneo que marcó significativamente el pensamiento de Arendt fue el del surgimiento de los regímenes totalitarios del siglo XX. En la medida en que los regímenes totalitarios, pensaba Arendt, habían surgido de un mundo no-totalitario, la comprensión del totalitarismo es, a la vez, un proceso de auto-comprensión. Para la pensadora alemana, como ya se ha dicho en el capítulo anterior, el resultado de una acción no puede destruirse del mismo modo en que

---

<sup>100</sup> Citado por Simon Swift en (Swift, 2009 pág. 42)

<sup>101</sup> Cfr. (Swift, 2009 pág. 28)

pueden destruirse los productos de la labor o de la fabricación. En efecto, cuando la magnitud de un evento producto de la acción humana llega a ser de una importancia tal que se comienza a considerar la posibilidad de su reversibilidad, es cuando se comienza a rastrear la historia de sus orígenes. En este sentido, el evento ilumina su propio pasado y no puede darse de modo contrario, es decir, no ocurre que uno comience a deducir un evento desde su propio pasado sin que el evento mismo o haya iluminado, es decir, lo haya vuelto relevante para la auto-comprensión de la época contemporánea. En palabras de Arendt, 'Whenever an event occurs that is great enough to illuminate its own past, history comes into being. Only then does the chaotic maze of past happenings emerge as a story which can be told, because of a beginning and an end.' (Arendt, 1994 pág. 319) En efecto, la historia es una narración que tiene muchos comienzos pero ningún fin determinado. En estricto sentido, el fin de la historia sólo podría ocurrir con la desaparición de las personas de la tierra.

Pero no sólo la concepción de la Historia cambió en la modernidad. La concepción moderna de la revolución es otra que afectó en gran medida el modo en que las acciones humanas pueden ser concebidas en términos narrativos. Dicho nuevo concepto de revolución se encontraba, para Arendt, inscrito en la noción de que el curso de la historia comenzaba repentinamente de nuevo, es decir, que una narración enteramente nueva y nunca antes contada se encontraba a punto de surgir. Como afirma la pensadora alemana, la historia de las revoluciones 'spells out the innermost story of the modern age' (Arendt, 1961 pág. 5). Pero ¿qué significado tiene esto con respecto a la interpretación del pensamiento de Arendt que hace de éste una suerte de narración que intenta modificar la comprensión de la política?

Para responder a esta pregunta debemos recordar lo que ya se ha mencionado con respecto a la visión arendtiana sobre la Revolución Francesa y la Norteamericana. Como se veía en el capítulo 4 del presente trabajo, la Revolución Francesa era vista por Arendt como la Revolución "mala", mientras que la Norteamericana era la "buena". Pero hay un sentido en que esta caracterización—un tanto simplona, es cierto—es invertida por la propia Arendt. El éxito de la Revolución Francesa radica para Arendt en el hecho de que su historia fue contada y escuchada, conocida por todo el mundo, mientras que el fracaso de la Revolución Norteamericana fue justamente el que su historia nunca pudo exceder los límites de su propio contexto, es decir, no tuvo un amplio alcance como el que tuviera la "mala" Revolución: 'The failure of post-revolutionary thought to remember the revolutionary spirit and to understand it conceptually was preceded by the failure of the revolution to provide it with a lasting institution.' (Arendt, 1990 pág. 232)

En efecto, la narración que lleva a cabo Arendt acerca de las dos revoluciones modernas en *On Revolution* (1963) y en *On Violence* (1970), puede ser leída como un intento de contar la historia de la Revolución buena, para que el sentido de las acciones que la originaron no caiga en el olvido de la historia, es decir, para que aquellos éxitos de la Revolución Norteamericana, sirvan para formar una adecuada concepción de la política en términos de acción, pero no únicamente en el sentido de narraciones, sino, en el sentido de reificaciones por medio de la fundación de instituciones duraderas que guarden el sentido de la acción colectiva de la que surgieron. La concepción arendtiana de la política es el “producto” de su narración de la historia de las dos revoluciones, a la vez que de su narración del proceso de formación de la identidad moderna que para Simon Swift se encuentra en *The Human Condition*.

## I.II LA NARRACIÓN EN CHARLES TAYLOR

Como en el caso de Arendt, en la obra de Charles Taylor podemos hallar una determinada comprensión de la narración en términos de una articulación, tanto de nuestras fuentes morales, como de los eventos de la modernidad que marcaron el desarrollo de la visión contemporánea de la identidad y la política. Del mismo modo, la obra del propio Taylor se presenta como una nueva narración de las acciones de la modernidad. Darle un nuevo sentido a los eventos en su relación con la identidad que ayudaron a moldear es una de las finalidades que persigue Taylor en sus obras, desde *Sources of the Self* hasta su reciente *A secular Age*. De tal suerte, el presente apartado, aunque breve, abordará la cuestión de la narratividad en dos momentos. En el primero abordaré la relación entre identidad y narración, es decir, el modo en que concibe Taylor la narración en relación a su noción de articulación, así como la relación entre ésta y la edificación del orden político. Del mismo modo, un segundo momento tratará acerca de la interpretación que hace de Taylor un “narrador [*storyteller*]”.

### a) NARRACIÓN E IDENTIDAD

Al igual que para Hannah Arendt, para el filósofo canadiense Charles Taylor la comprensión o formación de la propia identidad es una suerte de narración de las fuentes de dicha identidad. Esto es visto por Taylor como una condición básica del modo en que concebimos la propia identidad, esto es, el hecho de que ‘we grasp our lives in a *narrative*.’ (Taylor, 2001 pág. 47) La vida de las personas, pues, tiene un grado de narración interpretativa, es decir, que entendemos nuestra acción presente en términos de lo que por medio de ella llegaremos a ser. En efecto, no se trata de una proyección de cuestiones triviales tales como dónde nos encontraremos en los próximos 5 minutos, antes bien, a lo que se refiere Taylor es a la cuestión de nuestro lugar futuro en el entramado de las relaciones entre las personas que conforman nuestras nociones del bien; de tal suerte, nuestra comprensión de dicho lugar o espacio que ocupamos requiere de una determinada concepción del sentido de nuestra propia vida que sólo puede darse en una narración particular (Taylor, 2001 pág. 48). El hecho es, pues, que tenemos que determinar nuestro lugar con respecto a una determinada noción del bien y, por lo tanto, no podemos existir sin una orientación en el espacio moral. Esto ya lo hemos tratado en el capítulo 1, sin embargo, lo nuevo en esta explicación de la formación de la identidad resulta del hecho de que para Taylor esta orientación en un espacio mora se consiga mediante una narración [*story*].

Un ejemplo de esta narración lo encuentra Taylor en la genealogía, en particular aquella realizada por Nietzsche, quien lanza su ataque a la moralidad mediante una narración del modo en que se llegó a una moral esclava. En este sentido, la “genealogía” llega al punto medular del razonamiento práctico, en la medida en que una determinada concepción del bien sólo puede ser defendida a través de una determinada lectura de su génesis. En efecto, para Taylor, el único modo de cambiar las opiniones morales de una persona, en particular aquellas que se relacionan más directamente con la formación de la propia identidad, se puede dar por medio de cambiar la lectura que la persona ha hecho de su experiencia moral (Taylor, 2001 pág. 73).

Nos encontramos, pues, nuevamente con la noción tayloriana de la articulación, en la medida en que la articulación nos acerca a nuestras fuentes morales y, en cierto sentido, les da poder. En efecto, la concepción tayloriana de la narración es sumamente cercana a la de Arendt. Para Taylor, la comprensión de algo tiene “poder [power]” en tanto nos acerca a las fuentes de ese algo, es decir, cuando hace evidente y explícito aquello que nos inspira amor, respeto o adhesión. Así, una articulación adecuada desata esta fuerza y, así, ‘this is how words have power.’ (Taylor, 2001 pág. 96) La narración de un evento nos acerca al sentido originario de éste, a sus fuentes y, en este sentido, le da poder a aquello que surgió con el evento: instituciones, prácticas culturales, ritos religiosos, modelos políticos y, en general, cualquier elemento relevante del imaginario social. Uno de los modos en que para Taylor las personas le dan sentido a sus vidas en una narrativa ligada a su concepción del bien, ‘is to relate their story to a greater pattern of history, as the realization of a good, whether it be traditional *Heilsgeschichte* of Christianity, or that of the Progress of mankind, or the coming Revolution, or the building of a peaceful world, or the retrieval or continuance of our national culture.’ (Taylor, 2001 pág. 97) La forma misma de la narración, es decir, el relacionar los elementos particulares de una historia personal, se muestra de modo más claro en la novela moderna, la cual ha formado las características contemporáneas de la narrativa literaria y que, así, ha hecho de los estilos narrativos anteriores extraños y ajenos a nosotros. En este sentido, afirma Taylor, ‘The modern novel stands out against all precious literature in its portrayal of the particular. It departs from traditional plots and archetypical stories and breaks with the classical preference for the general and universal. (Taylor, 2001 pág. 287) En este sentido, la concepción tayloriana de la narración mantiene una de las características de la noción arendtiana de la acción, esto es, mantiene el carácter revelador del actor en tanto persona que se muestra en su particularidad y de modo distinto a los demás, y no es considerada como una suerte de historia del género humano como una totalidad.

## **b) CHARLES TAYLOR COMO “STORYTELLER”**

La historia de la modernidad es considerada por Charles Taylor como el resultado de distintas “narraciones opuestas [*gegensätzliche Narrationen*]”<sup>102</sup>. En este sentido, la intención de Taylor es formular dicha historia bajo una nueva narración que incluya los elementos mayormente olvidados por la tradición filosófica y cuya ausencia en el imaginario social contemporáneo puede ser entendida desde la perspectiva del filósofo canadiense como el origen de aquellos problemas que se le presentan a las sociedades contemporáneas como insolubles. El propio estilo de Taylor es muestra de esto; no sólo en obras tempranas como *Sources of the Self* (1989), sino en sus últimas obras, como por ejemplo *A secular Age* (2007), la cual ha sido caracterizada por Hans Joas como ‘ein Meisterwerk der Geistesgeschichtsschreibung’ (Joas, 2011 pág. 720).

En efecto, para Taylor el llegar a comprender las fuentes morales de nuestra propia civilización puede hacer una diferencia significativa para el modo en que planteamos soluciones a los problemas de dicha civilización, en otras palabras, en la medida en que en muchos casos, al ignorar el trasfondo del cual surge nuestra auto-concepción en tanto comunidad, podemos llegar a traicionar el sentido de la propia cooperación social (Taylor, 2003 pág. 105). En este sentido podemos entender a Taylor cuando afirma que ‘We have to relate technology as well to this very ideal of disengaged reason, but now as an ideal, rather than as a distorted picture of the human essence.’ (Taylor, 2003 págs. 106-107)

Abandonar las narraciones antiguas al generar nuevas narraciones que expliquen nuestras condiciones propias es, para Taylor un modo de articular nuestras fuentes, es decir, de darle un nuevo sentido a nuestra identidad personal y colectiva, a las propias prácticas culturales y, de igual modo, a nuestra concepción de lo humano y de la política. El punto no es, pues, despreciar simplemente las narrativas anteriores, como si las nuestras fueran mejores por el simple hecho de ser nuevas, sino únicamente mostrar cómo la comprensión de nuestra sociedad requiere que hagamos un corte en el tiempo—‘as one takes a cut through rock to find that some strata are older than others (Taylor, 2001 pág. 497)—, es decir, que vayamos a las raíces de nuestro propio tiempo.

La narración del propio Taylor, considera que una de las capas que se mantienen a través del tiempo es aquella de la tradición romántica. Pero simplemente afirmar este hecho puede no ser de importancia

---

<sup>102</sup> Cfr. (Rosa, 1998 pág. 309)

para entender el modo en que nos comprendemos como sociedad, antes bien, habría que resaltar las características de dicha tradición que se han mantenido y, más importante aún, el modo en que ésta ha transformado nuestra comprensión en distintos ámbitos de la existencia. Como hemos visto en el capítulo 1 del presente trabajo, *Sources of the Self* es una narración de este tipo. En esta obra, Taylor pretende exponer una narración que saque a la luz las fuentes morales de la identidad moderna. En este sentido, Taylor se considera a sí mismo un narrador dado a la tarea de sacar a la luz los elementos más importantes de la historia de la modernidad, no sólo para que conozcamos nuestras propias fuentes, sino para que, mediante este conocimiento, veamos de modo distinto el mundo contemporáneo y podamos dar nuevas soluciones a sus problemas. Esto es claro si recordamos lo que Taylor sostiene en la ya mencionada *Sources of the Self*, es decir, el que esta obra sea un intento por mostrar

the connections between the modern moral outlook and its multiple sources, on one hand, and the different evolving conceptions of the self and its characteristic powers, on the other; and to show how these concepts of the self are connected with certain notions of inwardness, which are thus peculiarly modern and are themselves interwoven with the moral outlook. And I hope some light has been cast as well on the relation between these conceptions and certain modes of narration of biography and history, as well as certain conceptions of how we hang together in society. (Taylor, 2001 pág. 498)

En este sentido podemos afirmar que Taylor es un “narrador [*storyteller*]”, es decir, ofrece en sus obras una nueva articulación de los elementos, en su opinión, fundamentales de la modernidad que llegaron a moldear el imaginario social contemporáneo y que, mediante esta nueva articulación se puede generar una nueva perspectiva frente a éste y sus problemas. ‘Taylor’s history enables us to recognize them [our moral sources] and thereby gain a renewed access to them. It also enables us to deliberate about them, to reason about their relative influence and significance for us.’ (Morgan, 1994 pág. 62)

## II. NARRAR EL SENTIDO: EL CARÁCTER INTERMINABLE DE LA POLÍTICA

### II.1 EL SENTIDO Y LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

Como parte de estas conclusiones, me permito decir algo en el presente apartado sobre la relación entre la noción arendtiana de “sentido” y sobre el carácter interminable de las acciones políticas. Para ello, en una primera sección trataré sobre el sentido y la pérdida de éste en el mundo moderno y contemporáneo. Del mismo modo, en un segundo momento trataré la cuestión del carácter interminable de la política que, si bien no es algo hecho explícito por Hannah Arendt en alguna de sus obras, bien puede seguirse de la relación que existe al interior de su pensamiento entre la política, la acción, el sentido y la “comprensión”, o interpretación, que subyace a todas estas nociones.

#### a) *EL SENTIDO*

Del mismo modo que el actor político no es el dueño de su propia narración, éste no puede asegurar el sentido de su acción; el actor político necesita, para esto, del espectador. Como afirma Ronald Beiner: ‘It is not politics alone that supports the moment against transient time; it is rather the act of judging on the part of a detached spectator, who reflects back on what the actor has done, on the “great words and deeds” of the past. It is in this light that Arendt interprets Goethe: “Nature, I would stand before you as but a man,/ Then it would be worth the effort of being a man.”’ (Beiner, 1992 pág. 145) En este sentido Beiner afirma que para Arendt el lugar del juicio se encuentra “entre el pasado y el futuro [*between past and future*]”, esto es, del mismo modo en que Nietzsche inmortaliza la acción mediante el recurso a la noción de “momento”, Arendt busca, a su vez, un modo de inmortalizar el momento, es otras palabras, evitar que la acción se pierda en el olvido y, como ya hemos visto, esto lo logra por medio de la narración, es decir, por medio de una reificación del sentido de la acción. En efecto, esto concuerda con la interpretación de Beiner: ‘judgment has the function of anchoring man in a world that would otherwise be without meaning and existential reality: a world unjudged would have no human import for us.’ (Beiner, 1992 pág. 152)

El sentido, pues, para Arendt debe ser, a diferencia de la acción, permanente y no debe perder nada de su carácter originario. Del mismo modo que el *animal laborans* es incapaz de entender la instrumentalidad, el *homo faber* es incapaz de entender el sentido, y, afirma Arendt, 'just as the implements and tools *homo faber* uses to erect the world become for the *animal laborans* the world itself, thus the meaningfulness of this world, which actually is beyond the reach of *homo faber*, becomes for him the paradoxical "end in itself.'" (Arendt, 1998 p. 155) En otras palabras, desde el punto de vista del *animal laborans* es una suerte de milagro el que éste sea a la vez un ser que conoce y que habita el mundo; del mismo modo, nos dice Arendt, para el *homo faber* es como un milagro el que el sentido pueda llegar a tener lugar en este mundo (Arendt, 1998 p. 236).

En efecto, en la medida en que a partir de la modernidad la acción se ha vuelto una actividad realizada sólo por unas pocas personas, es decir, en la medida en que la mayoría de las personas al interior de las comunidades políticas han sucumbido ante el ascenso de lo social y han afirmado, en lugar de la vida política, la primacía de la vida ordinaria que se consume en las actividades de la labor y la fabricación, con ello se ha perdido a la vez el carácter mundano de la realidad. En *The Life of the Mind* (1978), Arendt aborda esta cuestión en los siguientes términos:

What has come to an end is the basic distinction between the sensory and the suprasensory, together with the notion, at least as old as Parmenides, that whatever is not given to the senses—God or Being or the First Principles and Causes (*archai*) or the Ideas—is more real, more truthful, more meaningful than what appears, that is not just *beyond* sense perception but *above* the world of the senses. What is "dead" is not only the localization of such "eternal truths" but also the distinction itself. (Arendt, 1977 pág. 10)

La capacidad de distinguir entre el ámbito de lo sensible y lo subrasensible, afirma Arendt, se vio acompañada de una creciente inhabilidad de moverse en el ámbito de lo suprasensible o, dicho de otro modo, por la caída de todo lo visible, palpable o tangible; con lo cual, para Arendt, nos encontramos con el peligro de perder el propio pasado y con él nuestras tradiciones (Arendt, 1977 pág. 12). Pareciera, pues, que al introducir la necesidad de esta distinción entre lo suprasensible y lo sensorial, Arendt se acercara a una comprensión del sentido en términos de la verdad. Sin embargo, la pensadora alemana no sólo rechaza esta equiparación, sino que en ella encuentra el origen de todas las falacias metafísicas: '*The need of reason is not inspired by the quest for truth but the quest for meaning. And truth and meaning are not the same.*' (Arendt, 1977 pág. 15) En este sentido podemos entender a Simon Swift cuando afirma que arendt buscaba colocar a la tradición filosófica moderna inspirada por Platón, 'right on its head. While public space, the space of appearance, can never give access to 'truth', the realm of

abstract ideas, she thought that persuasion enables the formation of a meaningful world view.’ (Swift, 2009 pág. 24) En efecto, la paradoja de la situación moderna, es decir, el hecho de que los ideales explicativos de la modernidad, la ciencia natural, la razón instrumental y desprendida—para emplear el término que utiliza Taylor—, se encuentren al servicio de la labor y la fabricación y, en este sentido, se realicen desde la perspectiva del *animal laborans* y del *homo faber* a quienes les es imposible comprender nada más allá de la necesidad y la instrumentalidad, impiden que dichos ideales explicativos puedan acceder al *sentido*. Esta paradoja, pues, surge del hecho de que se han perdido las herramientas adecuadas, no sólo para entender el sentido, sino para *generar* el sentido (Arendt, 1994 pág. 313). Aquí radica, para Arendt, el crecimiento de la falta de sentido en el mundo moderno y esto se muestra en nuestra propia inhabilidad para dar explicación a los eventos contemporáneos más significativos como el surgimiento del totalitarismo: ‘For those engaged in the quest for meaning and understanding, what is frightening in the rise of totalitarianism is not that it is something new, but that it has brought to light the ruin of our categories of thought and standards of judgment.’ (Arendt, 1994 pág. 318)

El sentido es, en el pensamiento de Arendt, aquello que surge de la acción colectiva de las personas en el espacio público, es decir, se refiere a la articulación de una identidad personal y objetiva acompañada de una identidad colectiva, como si dijéramos que el sentido es la comprensión de una comunidad política acerca de su propio lugar presente—entre el pasado y el futuro, entre la comprensión de la propia tradición y de las posibilidades que a partir de ésta pueden ser alcanzadas por medio de la acción política. Es por esto que con el ascenso de lo social, en detrimento de la política y el espacio público, no sólo se ha perdido la capacidad de entender el sentido de la propia existencia, sino que se ha perdido la capacidad de generarlo por medio de las acciones colectivas. De tal suerte, cuando me he referido anteriormente al *sentido*, me he estado refiriendo a una suerte de “sentido común o colectivo [*Gemeinsinn*]”, a aquella representación que las comunidades políticas tiene de su propio contexto de vida: Die Pluralität der Reflektierenden ist notwendige Voraussetzung des verbindlichen Gemeinsinns. (Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, 1999 pág. 580)

En efecto, la condición humana enraizada en la pluralidad permite que la vida sea significativa, que tenga un sentido y, sin embargo, ‘this meaning is ultimately available to the community that survives the death of the ‘hero’ of the story. Community, rather than the single individual, is for Arendt the real source of meaning.’ (Swift, 2009 pág. 21) Es por esto que Arendt, como ya se ha mencionado, se refiere a la masa como aquella noción que sugiere que las personas han perdido un lugar significativo en el

mundo, es decir, su participación en un cuerpo social organizado. Esto lo explica Simon Swift en un libro titulado sencillamente *Hannah Arendt*: 'The mob is not synonymous for Arendt with the working class, which had a highly defined and organised sense of its social identity and so was, Arendt argues, highly resistant to the seductive rhetoric of the Nazis. The mob was, rather, a residue of all social classes, a kind of mixed up, disorganised body of men who had, in Arendt's terms, become 'rootless'. (Swift, 2009 pág. 80)

### **b) LA REDEFINICIÓN DE LA POLÍTICA**

Es cierto que Hannah Arendt en ningún momento caracteriza a la política como una actividad interminable [*unending*]. Sin embargo, de la relación que la política tiene con la articulación del sentido de las acciones humanas, se sigue que la acción, en tanto existan personas sobre la tierra, será algo interminable. Podríamos pensar en un orden político tan perfecto que pusiera fin a todos los conflictos internos de una comunidad política, una ordenación de los asuntos públicos que fuera el resultado de una verdadera acción colectiva en la que todos los miembros de la comunidad tuvieran igual participación y llegaran a una opinión común conforme al modo en que dicho espacio público debiera ser organizado y, sin embargo, en la medida en que la propia acción y el resultante orden político se encontraran sujetos a la condición humana de la pluralidad, éstos se encontrarían a su vez con la necesidad de incorporar nuevos elementos al entramado de las relaciones humanas. En otras palabras, la condición humana de la natalidad implica que siempre se agregan nuevos elementos a la totalidad respectiva de los asuntos humanos y, en este sentido, las relaciones entre las personas cambian y, con ello, también su visión del mundo, su imaginario social, su comprensión del sentido de la existencia cambia gradual e irreversiblemente. Una sociedad perfecta podría prolongar su existencia indefinidamente y, sin embargo, para ello debería ser capaz de modificar el sentido de sus instituciones y, en general, su propio sentido para dar cabida a las nuevas formas de relacionarse que surgen entre las personas. Comprender la propia identidad, la propia comunidad y en general el mundo en que se habita, es para Arendt distinto de el mero hecho de tener información correcta o conocimiento científico; la comprensión, en este sentido, es, afirma Arendt, 'an unending activity by which, in constant change and variation, we come to terms with and reconcile ourselves to reality, that is, try to be at home in the world.' (Arendt, 1994 págs. 307-308)

La comprensión y formación del sentido es interminable y, por ello, no puede producir resultados finales. Éste es el modo específicamente humano de vivir debido a que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en el que ha nacido por medio de la formación de su identidad en todos sus niveles (inicial, comunicativa y objetiva) (Arendt, 1994 pág. 308). En la medida en que la política se relaciona con la formación de la identidad y la generación del sentido de la existencia—y ambas requieren de una determinada comprensión de las condiciones de vida individuales y colectivas—, ella misma resulta ser una actividad interminable.

Como afirmara Arendt en una entrevista, ‘no conocemos el futuro, todos actuamos con la vista puesta en el futuro pero nadie sabe lo que hace porque el futuro no lo hace un “yo” sino un “nosotros”.’ (Hannah Arendt, 2008 págs. 186-187) Las acciones políticas deben ser llevadas a cabo una y otra vez en la medida en que ininterrumpidamente surgen nuevas opiniones en el mundo, nuevas relaciones entre las personas que traen al mundo nuevos problemas y conforme a los cuales se forman nuevas opiniones que deben ser discutidas en público. La acción política no puede ser, desde la perspectiva de Arendt, algo que se reifique de una vez y para siempre. Los eventos fundacionales no mantienen su sentido originario en todos sus aspectos, éste va cambiando conforme surgen nuevas narrativas sobre ellos y, en este sentido, la comprensión que tenemos de nuestras tradiciones, de nuestro pasado como individuos y como comunidades, cambia conforme surgen nuevos modos narrativos. Si bien es cierto que ‘Experiences and even stories which grow out of what men do and endure, of happenings and events, sink back into the futility inherent in the living word and the living deed unless they are talked about over and over again.’ (Arendt, 1990 pág. 220), también es cierto que la forma en la que se presentan estas narraciones cambia conforme la auto-comprensión de las comunidades y de las personas cambia a través del tiempo. El orden de los asuntos humanos no es algo que pueda decidirse de una vez y para siempre, es algo que requiere de una constante redefinición, de nuevas acciones que den paso a nuevas reificaciones, nuevos modelos políticos, nuevas instituciones y que, aunque éstas sean construidas para durar, nunca podrán ser eternas. La política es, pues, una actividad que tiene un carácter interminable que muestra el hecho de que no existe una suerte de naturaleza humana inamovible y eterna. La imposibilidad de hallar la esencia de lo humano radica en que la concepción de lo humano es algo en constante cambio y transformación. De ahí la necesidad de replantearnos el fundamento de nuestras nociones sobre las personas y su relación con la política, la necesidad de preguntarnos constantemente por el fundamento de los derechos humanos. La política debe encontrarse en constante redefinición.



## II.II EL SENTIDO Y LA POLÍTICA EN CHARLES TAYLOR

El igual que Para Arendt, la noción de “sentido” es de suma importancia para poder llegar a una caracterización de su concepción de la política como algo con un carácter interminable. En el presente apartado centraré mi atención en estas dos cuestiones; en primer lugar abordaré brevemente la noción de sentido al interior del pensamiento de Charles Taylor, mientras que, en un segundo momento, trataré acerca del modo en que interpreto a Taylor como un defensor de una noción de la política que hace de ésta una actividad interminable de las comunidades humanas.

### a) *EL SENTIDO*

Como ya hemos mencionado, para Charles Taylor el lenguaje no se reduce a la visión designativa clásica que podemos encontrar, por ejemplo, en las teorías de John Locke o Thomas Hobbes. Por el contrario, como afirma Brian J. Braman, para Taylor, ‘language is to be understood according to Heidegger's notion of *Lichtung* (clearing). Language opens us spaces to set the conditions for something worthwhile, meaningful, to be disclosed about ourselves and the world we inhabit. (Braman, 2008 pág. 32) sin embargo, para entender el modo en que esto se relaciona con la noción tayloriana del “sentido [meaning]”, debemos tener presente la naturaleza dialógica del yo. Para Taylor, ‘the self-understandings are the essential condition of the practice making the sense that it does to the participants. Because human practices are the kind of thing that makes sense’ (Taylor, 2004 págs. 31-32). En este sentido, Vincent Descombes afirma que en pensamiento de Taylor en este punto parte de dos afirmaciones: ‘he shows how any social practice presupposes *common*, as opposed to merely *shared* meanings; and he shows that these ideas and meanings, which resemble the Hegelian 'objective spirit', are 'expressed' by institutions, which can therefore themselves be compared to a language. (Descombes, 1994 pág. 106) En efecto, en esto radica la imposibilidad de la Revolución Francesa para producir una solución al problema que ella misma había creado, esto es, producir una expresión institucional estable para la nueva idea de legitimidad que había creado el pensamiento revolucionario, es decir, la soberanía popular. Para Taylor, ‘This in turn would require the development of a widely shared social imaginary making sense of these institutions.’ (Taylor, 2004 pág. 139) Veamos esto más detalladamente.

Taylor retoma la noción weberiana de “desencantamiento” para hacer referencia a la desaparición de un sentido de cosmos en tanto un orden significativo que, *supuestamente*, ha destruido los horizontes en los que las personas anteriormente vivían sus vidas espirituales. Por ejemplo, Nietzsche expresaba esto en su famosa frase “Dios ha muerto”. Pero incluso Nietzsche se encuentra para Taylor en una búsqueda de sentido: ‘The quest is thus always a quest for sense. But the invocation of meaning also comes from our awareness of how much search involves articulation. We find the sense of life through articulating it. And moderns have come acutely aware of how much sense being there for us depends on our powers of expression.’ (Taylor, 2001 pág. 18) En efecto, en la medida en que el desencanto del mundo no es un mero hecho sino un ideal de la sociedad moderna, el mundo pierde, para decirlo con Taylor, sus contornos espirituales (Taylor, 2001 pág. 18). Con esta pérdida, pues, se llega a la perspectiva desde la cual, frente a la ausencia de un marco espiritual para nuestras vidas, el mundo en su totalidad es visto como carente de un sentido propio<sup>103</sup>. Pero el sentido, para Taylor, ‘is an inner impulse or conviction which tells us of the importance of our own natural fulfilment and of solidarity with our fellow creatures in theirs. This is the voice of nature within us.’ (Taylor, 2001 págs. 369-370)<sup>104</sup>

En efecto, incluso en el mundo contemporáneo, caracterizado por un modo de vida instrumental, la acción colectiva de las personas puede verse como aquel ámbito que no ha perdido por completo las características necesarias para que el sentido pueda “florecer” (Taylor, 2001 pág. 500). La pérdida del sentido, pues, puede ser formulada en otros términos: como desencanto, como división o fragmentación, etc.: ‘To take an instrumental stance to nature is to cut us off from the sources of meaning in it. An instrumental stance to our own feelings divides us within, splits reason from sense. And the atomistic focus on our individual goals dissolves community and divides us from each other.’ (Taylor, 2001 págs. 500-501) En estos distintos modos de entender la pérdida del sentido de la existencia se muestran los propios conflictos de las sociedades contemporáneas y, de este modo, el sentido de la existencia no es una cuestión abstracta que haga referencia a una suerte de mundo espiritual que en ningún modo se relaciona con las actividades cotidianas de las personas; antes bien, se refiere a la comprensión del lugar que ocupamos en tanto individuos y en tanto comunidades, lugar conformado por el sentido que hayamos en todas nuestras actividades, en todas nuestras prácticas. El

---

<sup>103</sup> Esta puede ser una de las consecuencias del Nihilismo de Nietzsche y, sin embargo, no es del todo cierto que para el filósofo alemán no exista un lugar en el mundo para el sentido. La cuestión del sentido tiene cabida en el mundo si interpretamos a Nietzsche como exponente de un nihilismo entendido como “proyecto”. Cfr. (Heidegger, 2000 pág. 40 ss.)

<sup>104</sup> Ver el Capítulo 1, I.II b., del presente trabajo.

sentido que le damos a nuestras prácticas culturales es lo que forma el sentido de la existencia para cada persona. Es por esto que la pérdida de sentido de la que se habla en nuestras sociedades y de la que se ha hablado casi desde el comienzo de la era moderna, se manifiesta en distintos ámbitos de la vida de las personas. Uno de estos ámbitos es el de la política:

In our days as in his [Dostoyevsky's], many young people are driven to political extremism, sometimes by truly terrible conditions, but also by a need to be given meaning to their lives. And since meaninglessness is frequently accompanied by a sense of guilt, they sometimes respond to strong ideology of polarization, in which one recovers a sense of direction as well as a sense of purity by lining up in implacable opposition to the forces of darkness. The more implacable, even violent the opposition, the more the polarity is represented as absolute, and the greater the sense of separation from evil and hence purity. (Taylor, 2001 págs. 516-517)

La cuestión que surge de todo esto es sobre el modo en que podemos “recuperar” el sentido de las prácticas que nos determinan como individuos y como comunidades, prácticas que en la comprensión que tenemos de ellas se transforman ellas mismas. Para Taylor, el sentido no es algo que sea inherente a las propias prácticas o a las vidas de las personas; por el contrario, es algo que las personas crean por medio de su comprensión, por medio de la articulación de aquello que en las prácticas, en las relaciones entre las personas, tiene importancia para ellos. El único modo de responder a la pérdida del sentido es con una nueva articulación de los elementos de la propia identidad y de las propias prácticas culturales, y esto, en la medida en que debe llevarse a cabo no en la interioridad personal, sino en el espacio público de discusión, es decir, en la medida en que es una articulación pública, es, a la vez, una tarea política. La política es la actividad por la cual se hace frente a la pérdida del sentido y se crea un nuevo sentido para la existencia. En efecto, la política, desde esta perspectiva, no es una actividad destinada meramente al ordenamiento del mundo objetivo, sino que comparte con las antiguas concepciones del cosmos el papel de ser fundadora de sentido. En palabras de Quentin Skinner:

We need to recognize that life is a quest, and that what we are in quest of, as part of 'our telos as human beings', is a scale of values that will 'command our awe', not merely our admiration or respect. Put positively, Taylor's hunch is that 'the significance of human life' needs to be explained and vindicated in theistic terms, not in our present 'non-theistic, non-cosmic, purely immanent-human fashion'. (Skinner, 1994 pág. 46)

## **b) LA REDEFINICIÓN DE LA POLÍTICA**

Ante todo lo anterior, Taylor parece concebir el razonamiento político como una suerte de razonamiento de, o en, transiciones [*reasoning in transitions*] (Taylor, 2001 pág. 72). Su objetivo no es llegar a una posición correcta y absoluta, sino a una posición distinta y, en cierto sentido, superior a la que anteriormente se ocupaba en el ámbito de los asuntos humanos. En su conocido ensayo *The Ethics of Authenticity* (1992) Taylor afirma lo siguiente:

Governing a contemporary society is continually recreating a balance between requirements that tend to undercut each other, constantly finding creative new solutions as the old equilibria become stultifying. There can never be in the nature of the case a definitive solution. In this regard our political situation resembles the cultural predicament [...] The continuing cultural struggle between different outlooks, different framings of the key ideals of modernity, parallels on the institutional level the conflicting demands of the different but complementary ways we organize our common life (Taylor, 2003 pág. 111).

Mientras que la sociedad en sus aspectos económicos y burocráticos tienden a fortalecer la perspectiva atomista e instrumental del mundo y las relaciones humanas, la política debe, en opinión de Taylor, hacer frente a las demandas de la sociedad mediante, como hemos visto, una adecuada articulación de los elementos en la historia de la modernidad que han llevado a nuestras sociedades a priorizar dicha perspectiva. Sin embargo, esto no significa que la acción política sea en todos los casos una suerte de acción revolucionaria que tenga por objetivo destruir las instituciones presentes. Por el contrario, Taylor afirma que estas instituciones no pueden ser simplemente abolidas o destruidas; y esto tiene que ver, en gran medida, con el carácter interminable [*unending*] de la formación de la identidad y, en consecuencia, de los modos de concebir la propia cultura y la historia de las comunidades políticas (Taylor, 2003 pág. 111).

La misma estructura de la formación de la identidad que hemos abordado en el capítulo 1 del presente trabajo, funciona, para Taylor, en el caso de la redefinición del sentido de las instituciones. Los cambios en la formación de la identidad siempre son graduales, y los rompimientos vienen siempre acompañados de un análisis de las fuentes de ésta. Del mismo modo, los cambios políticos requieren de un análisis semejante, es decir, de una articulación de los factores que intervinieron en la consolidación de determinadas instituciones y de aquellos elementos que fueron transformando el sentido de dichas instituciones.

Del mismo modo que la formación de la identidad es un proceso interminable, la política, al tratar con cuestiones relativas a la formación de una identidad colectiva y del ordenamiento de la esfera pública, tiene, a la vez, un carácter interminable. Las cuestiones políticas, los gobiernos e instituciones, no son en resultado de una decisión que se haga de una vez y para siempre; antes bien, deben ser el resultado del

interminable proceso de reinterpretación de la propia condición humana, de las fuentes de las personas que habitan las comunidades políticas. En la medida en que 'The politics of resistance is the politics of democratic will-formation.' (Taylor, 2003 pág. 118), los movimientos sociales tienen la función de servir como el origen del cambio en el imaginario social que posibilite la reificación de nuevos sentidos para las prácticas que se dan al interior de las comunidades políticas. En este sentido, podemos leer la interpretación de Hartmut Rosa del pensamiento de Taylor:

Annäherung und Veränderung sind jedoch nur möglich, wenn eine andauernde, dialogische Artikulation und kritische Auseinandersetzung bezüglich der entsprechenden Güterkonzeptionen und Selbstbilder tatsächlich stattfindet, d.h. wenn letztere nicht länger in scheinneutralen Strukturen erstickt und unartikulierbar gemacht werden. Wenn das Gemeinwesen nicht länger auf einer schweigend und unreflektiert vorausgesetzten, ›geronnenen‹ moralischen Landkarte, sondern auf einer deliberativ-demokratisch hergestellten kollektiven Selbstinterpretation basieren soll, muß die politische Auseinandersetzung in einer Sprache geführt werden, die nicht ethische Neutralität und den Ausschluß moralisch kontroverser Fragen von der politischen Diskussion verlangt, sondern die Artikulation starker Wertungen erlaubt und eine Basis für die Formulierung *qualitativer* moralischer Differenzen schafft. (Rosa, 1998 pág. 469)

La articulación en un elemento central del pensamiento político de Taylor que muchas veces se deja de lado por considerarse únicamente parte fundamental de su antropología filosófica, es decir, del análisis de las fuentes morales del yo moderno, y no como una cuestión concerniente a su concepción política de las sociedades contemporáneas. Pero, como espero haber podido mostrar en el presente trabajo, la conexión entre estos dos elementos del pensamiento de Taylor es de suma importancia para no tener una visión reduccionista del elemento político del pensamiento del filósofo canadiense, para quien la política es una actividad interminable que debe responder a los problemas propios de cada comunidad política mediante una articulación del pasado que les ha dado la forma que tienen hoy en día.

## BIBLIOGRAFÍA

**Abbey, Ruth. 2000.** *Charles Taylor*. Teddington : Acumen, 2000.

— **2000.** *Charles Taylor*. New Jersey : Princeton University Press, 2000.

**Arendt, Hahhan. 1969.** Civil Disobedience. [aut. libro] Hannah Arendt. *Crisis of the Republic*. New York : Harcourt Brace & Company, 1969.

**Arendt, Hannah. 1961.** *Between Past and Future*. New York : The Viking Press, 1961.

— **1994.** Concern with Politics. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York : Schocken Books, 1994.

— **2008.** Conversación con Roger Errera. [aut. libro] Fina Birulés et. al. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid : Sequitur, 2008.

— **1965.** *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York : The Viking Press, 1965.

— **1992.** *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago : The University of Chicago Press, 1992.

— **1994.** Mankind and Terror. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York : Schocken Books, 1994, págs. 297-306.

— **1983.** *Men in Dark Times*. New York : Harcourt Brace & Company, 1983.

— **1994.** No longer and Not Yet. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York : Schocken Books, 1994, págs. 158-162.

— **1990.** *On Revolution*. USA : Penguin, 1990.

— **1994.** On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York : Schocken Books, 1994.

— **1970.** *On Violence*. USA : Hardbound, 1970.

— **1997.** *Qué es Política?* Barcelona : Paidós, 1997.

— **1994.** Religion and Politics. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York : Schocken Books, 1994.

— **1994.** Religion and the Intellectuals. *Essays in Understanding*. New York : Schocken Books, 1994, págs. 228-231.

— **1998.** *The human Condition*. Chicago : Chicago University Press, 1998.

— **1998.** *The Human Condition*. Chicago : The University of Chicago Press, 1998. HC.

— **1977.** *The Life of the Mind*. One volume edition. New York : Harcourt, 1977.

- **1962.** *The Origins of Totalitarianism.* New York : The World Publishing Company, 1962.
- **1994.** The Threat of Conformism. *Essays in Understanding: 1930-1954.* New York : Schocken Books, 1994.
- **1994.** Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). *Essays in Understanding: 1930-1954.* New York : Schocken Books, 1994, págs. 307-327.
- **2003.** *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass.* Herausgegeben von Ursula Ludz, Vorwort von Kurt Sontheimer. München : Piper, 2003.
- **1994.** What is Existential Philosophy? *Essays in Understanding:1930-1954.* New York : Schocken Books, 1994, págs. 163-187.
- Beiner, Ronald. 1992.** Hannah Arendt on Judging. [aut. libro] Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy.* Chicago : The University of Chicago Press, 1992, págs. 89-174.
- Benjamin, Walter. 1980.** Zur Kritik der Gewalt. *Gesammelte Schriften II. I werkeusgabe Band 4.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1980.
- Birmingham, Peg. 2007.** The An-archic Event of Natality and the "Right to have Rights". [aut. libro] Heinrich-Böll-Stiftung. *Hannah Arendt: Verborgene Tradition. Unzeitgemässe Aktualität?* Berlin : Akademie Verlag, 2007, págs. 269-278.
- Braman, Brian J. 2008.** *Meaning and Authenticity. Bernard Lonergan and Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence.* Toronto : University of Toronto Press, 2008.
- Bubner, Rüdiger. 2002.** *Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002.
- Charles Taylor's Deeply Diverse Response to Canadian Fragmentation: A Project Often Commented on but Seldom Explored.* **Redhead, Mark. 2003.** 2003, Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique, Vols. 36, No. 1, págs. 61-83.
- Descombes, Vincent. 1994.** Is there an objective spirit? [aut. libro] James Tully. *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question.* Cambridge : Cambridge University Press, 1994, págs. 96-118.
- Elshtain, Jean Bethke. 1999.** Augustine and Diversity. [aut. libro] James L. Heft. *A Catholic Modernity?* New York : Oxford University Press, 1999, págs. 95-104.
- Ethics and Ontology.* **Taylor, Charles. 2003.** s.l. : Journal of Philosophy, Inc., 2003, The Journal of Philosophy, págs. 305-320.
- Freedom and Politics: A Lecture.* **Arendt, Hannah. 1960.** Chicago : Chicago Review, 1960, Chicago Review, Vols. 14, No.1.

**Habermas, Jürgen. 1984.** Hannah Arendts Begriff der Macht. *Philosophische-politische Profil*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984, págs. 228-248.

**Hannah Arendt, Roger Errera. 2008.** Conversación con Roger Errera. [aut. libro] Et. Al. Fina Birulés. *Hannah Arendt: El Legado de una Mirada*. Madrid : Sequitur, 2008.

**Heidegger, Martin. 2003.** Der Ursprung des Kunstwerkes. *Holzwege*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2003.

— **2000.** El Nihilismo Europeo. *Nietzsche (Segundo Tomo)*. Barcelona : Destino, 2000.

— **2005.** El origen de la obra de arte. *Caminos de bosque*. Madrid : Alianza, 2005.

— **2006.** *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2006.

— **2006.** *Ser y Tiempo*. Madrid : Trotta, 2006.

**Heinz-Breier, Karl. 2007.** *Hannah Arendt interkulturell gelesen*. Nordhausen : Traugott Verlag, 2007.

**Heller, Herman. 1996.** El sentido de la política. *El sentido de la política y otros ensayos*. Valencia : Pre-Textos, 1996.

**Jaeggi, Rahel. 2007.** Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendt Theorie der Politisierung. [aut. libro] Heinrich-Böll-Stiftung. *Hannah Arendt: Verborgene Tradition. Unzeitgemässe Aktualität?* Berlin : Akademie Verlag, 2007, págs. 241-250.

**Joas, Hans. 2011.** Wellen der Säkularisierung. [aut. libro] Michael Kühnlein y Matthias Lutz-Bachmann. *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Berlin : Suhrkamp, 2011, págs. 716-732.

*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought.* **Arendt, Hannah. 2002.** New York : Social Research: An International Quarterly, 2002, Vol. 62 No. 2.

**Kymlicka, Will. 2003.** *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona : Paidós, 2003.

**Leyva, Gustavo. 2003.** Hannah Arendt: Acción, Identidad y Narración. *Política, Identidad y Narración*. México : Universidad Autónoma Metropolitana - Miguel Ángel Porrúa, 2003, págs. 383-412.

**Locke, John. 2008.** *Two Treatises of Government*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

**Lorenzo Torrado (Nihil obstat quominus imprimatur). 1966.** *Biblia de Jerusalém*. Salamanca : Desclée de Brouwer, 1966.

**Menke, Christoph. 2011.** Was ist eine 'Ethik der Authentizität'? [aut. libro] Michael Kühnlein y Matthias Lutz-Bachmann. *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Berlin : Suhrkamp, 2011, págs. 217-238.

**Moran, Dermot. 2000.** *Introduction to Phenomenology*. London : Routledge, 2000.

**Morgan, Michael L. 1994.** Religion, history and moral discourse. [aut. libro] James Tully. *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994, págs. 49-66.

*Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action.* **Knauer, James T. 1980.** s.l. : American Political Science Association, 1980, *The American Political Science Review*, págs. 721-733.

*Phenomenology and Linguistic Analysis.* **Taylor, Charles y Ayer, A. J. 1959.** [ed.] Blackwell Publishing. 1959, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, págs. 93-124.

*Philosophy and Politics.* **Arendt, Hannah. 2002.** New York : Social Research: An International Quarterly, 2002, Vol. 71 No. 3.

*Pluralität und Identität bei Hannah Arendt.* **Bösch, Michael. 1999.** s.l. : Vittorio Klostermann GmbH, 1999, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, págs. 569-588.

**Rabotnikof, Nora. 2005.** *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México : IIF-UNAM, 2005.

**Rawls, John. 1990.** *A Theory of Justice*. [aut. libro] Robert C. Solomon -Mark C. Murphy. *What is Justice?* New York : Oxford University Press, 1990, págs. 305-312.

**Rosa, Hartmut. 1998.** *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main : Campus, 1998.

—. **1998.** *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main : Campus, 1998.

**Skinner, Quentin. 1994.** Modernity and disenchantment: some historical reflections. [aut. libro] James Tully. *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994, págs. 37-48.

**Smith, Nicholas H. 2002.** *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Great Britain : Polity Press, 2002.

*Society and Culture.* **Arendt, Hannah. 1960.** s.l. : The MIT Press, 1960, Vols. *Daedalus*, Vol. 89, No.2.

**Swift, Simon. 2009.** *Hannah Arendt*. New York : Routledge, 2009.

**Taylor, Charles. 2004.** Modes of Narration. [aut. libro] Charles Taylor. *Modern Social Imaginaries*. Durham : Duke University Press, 2004.

**Taylor, Charles. 1999.** *A Catholic Modernity?* New York : Oxford University Press, 1999.

—. **2007.** *A Secular Age*. Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

- **2007.** *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- **1990.** Atomism. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Melbourne : Cambridge University Press, 1990, págs. 187-210.
- **1995.** Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. *Philosophical Arguments*. Massachusetts : Harvard University Press, 1995.
- **2005.** El atomismo. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires : Amorrortu, 2005.
- **1993.** *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México : Fondo de Cultura Económica, 1993.
- **1993.** Engaged agency and background in Heidegger. [aut. libro] Charles B. Guignon. *The cambridge companion to Heidegger*. New York : Cambridge University Press, 1993, págs. 317-336.
- **2010.** *Hegel*. Barcelona : Anthropos, 2010.
- **1993.** *Hegel and Modern Society*. USA : Cambridge University Press, 1993.
- **1993.** *Hegel and Modern Society*. USA : Cambridge University Press, 1993.
- **1995.** Heidegger, Language, and Ecology. *Philosophical Arguments*. Massachusetts : Harvard University Press, 1995.
- **1990.** Interpretation and the sciences of man. *Philosophical Papers II*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- **1995.** Irreducible Social Goods. *Philosophical Arguments*. Massachusetts : Harvard University Press, 1995.
- **2005.** La conducción de una vida y el momento del bien. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires : Amorrortu, 2005, págs. 283-302.
- **1995.** Liberal Politics and the Public Sphere. *Philosophical Arguments*. Massachusetts : Harvard University Press, 1995.
- **2004.** *Modern Social Imaginaries*. Durham : Duke University Press, 2004.
- **1995.** Overcoming Epistemology. *Philosophical Arguments*. Massachusetts : Harvard University Press, 1995, págs. 1-19.
- **2001.** *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge : Harvard University Press, 2001.
- **2003.** *The Ethics of Authenticity*. Massachusetts : Harvard University Press, 2003.

—. **1994.** The Politics of Recognition. [aut. libro] Charles Taylor, y otros. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. New Jersey : Princeton University Press, 1994.

*The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*. **Canovan, Margaret. 1978.** s.l. : Sage Publications, 1978, Political Theory, págs. 5-26.

*The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. **Arendt, Hannah. 1944.** Indiana : Indiana University Press, 1944, Jewish Social Studies, Vols. 6, No. 2.

*The Modern Concept of History*. **Arendt, Hannah. 1958.** Cambridge : Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of politics, 1958, The Review of Politics, Vols. Vol. 20, No. 4.

*The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor*. **Ring, Jennifer. 1991.** s.l. : Sage Publications, 1991, Political Theory, Vols. 19, No. 3, págs. 433-452.

*Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*. **Arendt, Hannah. 1958.** Cambridge : Cambridge University Press on Behalf of the Southern Political Science Association, 1958, Southern Political Science Association, Vol. 20. No. 1.

*Understanding in Human Science*. **Taylor, Charles. 1980.** 1980, The Review of Metaphysics, págs. 25-38.

**Vitale, Ermanno. 1996.** *Il soggetto e la comunità*. Torino : G. Giappichelli Editore, 1996.

**Walzer, Michael. 1994.** Comment. [aut. libro] Charles Taylor. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton : Princeton University Press, 1994, págs. 99-104.

**Wellmer, Albrecht. 2008.** Hannah Arendt y la revolución . [aut. libro] Fina Birulés, y otros. *Hannah Arendt. el legado de una mirada*. Madrid : Ediciones Sequitur, 2008, págs. 99-116.

**Zepeda, Jesús Rodríguez. 2003.** El desafío multicultural: el uso político de la identidad. [aut. libro] Gustavo Leyva (Coordinador). *Política, identidad y narración*. México : Universidad Autónoma Metropolitana-I - Miguel Ángel Porrúa, 2003, págs. 117-196.

—. **2010.** *El igualitarismo liberal de John Rawls*. México : Miguel Ángel Porrúa - Universidad Autónoma Metropolitana-I, 2010.