

HANNAH ARENDT: EL "QUIÉN", UNA ANTROPOLOGÍA PARA LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Hannah Arendt: the "who", an anthropology for political philosophy

Beatriz Porcel

Universidad Nacional de Rosario

Resumen: En este trabajo se intentará mostrar que la filosofía de Hannah Arendt puede ser leída al interior de un contexto enmarcado por la antropología política en la medida en que ha discutido –contra la *reductio ad unum* de la tradición- la existencia de un mundo humano plural, una naturaleza terrestre como insuperable condición de la vida que para la autora se define como condición humana. Una línea interpretativa sostiene que el pensamiento de Arendt se define en términos de ‘antropología filosófica’, línea en la que encontramos a Ricoeur, Jonas, Enegrén, Dal Lago y otros que comentaremos en la Introducción. Por nuestra parte, creemos que a lo largo de su obra Arendt ha mostrado lo que denominamos ‘figuras’ para una antropología política, entre las cuales hemos elegido la figura del *quién*. Vamos a discutir el estatuto teórico que presenta en Arendt la cuestión de los seres singulares que en *La Condición Humana* la autora designa con los términos *quién* y *alguien*.

Palabras clave: Antropología política, Condición humana, Quién.

Abstract: In this paper we will try to show that Hannah Arendt's philosophy can be read within a context framed by political anthropology insofar as she has discussed – against the *reductio ad unum* of tradition – the existence of a plural human world, a terrestrial nature as an insurmountable condition of life that the author defines as human condition. An interpretative line argues that Arendt's thinking is defined in terms of 'philosophical anthropology', a line in which we find Ricoeur, Jonas, Enegrén, Dal Lago and others that we will discuss in the Introduction. For our part, we believe that throughout his work Arendt has shown what we call 'figures' for a political anthropology, among which we have chosen the figure of *who*. We are going to discuss the theoretical statute in Arendt's work of the singular beings that in *The Human Condition* the author designates with the terms *who* and *someone*.

Keywords: Political anthropologie, Human Condition, Who.

Resumo: Neste trabalho tentaremos mostrar que a filosofia de Hannah Arendt pode ser lida dentro de um contexto enquadrado pela antropologia política, na medida em que ela discutiu -contra a *reductio*

ad unum da tradição- a existência de um mundo humano plural , uma natureza terrestre como uma condição intransponível da vida que, para a autora, é definida como condição humana. Uma linha interpretativa argumenta que o pensamento de Arendt é definido em termos de "antropologia filosófica", uma linha na qual encontramos Ricoeur, Jonas, Enegrén, Dal Lago e outros que discutiremos na Introdução. Pela nossa parte, acreditamos que ao longo de seu trabalho Arendt mostrou o que chamamos de "figuras" para uma antropologia política, entre as quais escolhemos a figura de *quem*. Vamos discutir o estatuto teórico que Arendt apresenta na questão dos seres singulares que em *A Condição Humana* autora designa com os termos *quem* e *alguém*.

Palavras-chave: Antropología política. Condição Humana. Quem.

Introducción:

En el capítulo I de *La Condición Humana* Arendt se refiere a la imposibilidad de responder a la pregunta por la naturaleza o la esencia humana ya que siempre se trataría de reconocer un "quién" como si fuera un "qué". Responder a "quiénes somos" en términos de esencia o de naturaleza supondría saltar por encima de nuestra propia sombra. Se trata, como sabemos, de 'condición humana'.

Hay una línea interpretativa según la cual el pensamiento de Arendt se define en términos de 'antropología filosófica'. Paul Ricoeur, en el Prefacio a la edición francesa de *La Condición humana*¹, se cuenta entre quienes creen que la posición teórica de Arendt vale como una antropología filosófica, y concebida como una introducción a la filosofía política; más exactamente, la prueba de esta antropología filosófica sería la política misma: en que la anatomía y la fisiología de la condición humana deben encontrar en la reconstrucción del espacio político la verificación que la creencia básica del sistema totalitario ha buscado en el sistema totalitario. Ricoeur entiende que se puede llamar antropología filosófica a este género de reflexión, es decir a una investigación que busca identificar las características más duraderas y constantes de la condición humana, aquellas que son menos vulnerables a las vicisitudes de la edad moderna. Si la hipótesis totalitaria es la de la ausencia de estabilidad de la naturaleza humana, la de la posibilidad de cambiar la naturaleza humana, entonces el criterio más apropiado a la nueva investigación debe considerar

¹ Paul RICOEUR. Préface à *Condition de l'Homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1996.

una evaluación de las diferentes actividades humanas desde el punto de vista temporal de su *estabilidad*². Hans Jonas, en un artículo de 1977³, afirma que si hay una etiqueta que se pueda dar a la obra de Arendt es la de antropología filosófica. André Enegren advierte en nuestra autora la perspectiva de una "antropología histórica"⁴. "La propuesta teórica de Hannah Arendt presupone una antropología política" se dice en la importante Introducción de Alessandro Dal Lago a *Vite attive*⁵. Paolo Terenzi, en su estudio sobre el sentido común en la obra de Arendt, sostiene que el componente antropológico es fundamental en la misma⁶. Seyla Benhabib, por su parte, hace referencia a un "universalismo antropológico" en el pensamiento de Arendt en el sentido que los seres humanos pertenecen a la misma especie porque viven bajo las mismas condiciones de natalidad, labor, trabajo, acción, etc.⁷. Luca Savarino, en "Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica"⁸ afirma que existe un reciente posicionamiento del pensamiento de Arendt en el ámbito de la antropología filosófica, mostrando las semejanzas y las importantes diferencias entre la autora y los principales exponentes del siglo XX de esa corriente filosófica (Scheler, Gehlen, Plessner). Dado que la antropología ha producido una ampliación y una diversificación de la idea tradicional del hombre occidental, Savarino no duda que la insistencia con que Arendt ha reafirmado la pluralidad de la existencia sobre la tierra permite incluirla al interior de este ámbito de la cultura del siglo pasado. Por último – sin saturar la indagación– Thierry Ménissier considera que en su multiplicidad, la obra

² Paul RICOEUR. Préface à *Condition de l'Homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1996, p.15.

³ Hans JONAS. "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from H.Arendt's Philosophical Work". New York, *Social Research*, 1977,1, pp. 25-43.

⁴ André ENEGREN. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

⁵ Alessandro DAL LAGO. "Introduzione" a Hannah Arendt: *La Vita attiva*. Milano: Bompiano, 1988.

⁶ Paolo TEREZI. *Per una sociologia del senso comune: studio su Hannah Arendt*. Catanzaro: Rubbettino, 2002.

⁷ Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003, p.195.

⁸ Luca SAVARINO. "Per una filosofia della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica" en *Discipline Filosofiche. L'uomo, un progetto incompiuto*, vol.2, 2003.

de Arendt se presenta como una tentativa de refundar la antropología filosófica, motivada por el diagnóstico de la profunda crisis de la modernidad⁹.

Por nuestra parte optamos por realizar un ligero desplazamiento de esas posiciones y ensayar la posibilidad de nombrar esas que pueden ser llamadas 'figuras' para una antropología propia de la filosofía política arendtiana, unas distinciones que, sin pretensión de exhaustividad, son: hombre superfluo, apátridas, hombre masa, *animal laborans*, *homo faber*, paria, hombre del populacho, muertos vivos, persona jurídica, persona moral, identidad, burgués, filisteo, pueblo, actor, espectador, recién llegados, nuevos, quién. Estas distinciones pueden agruparse en:

- a. Las que se refieren a aspectos críticos de la modernidad: hombre masa, burgués, filisteo, hombre del populacho.
- b. Las vinculadas a los ámbitos establecidos para la condición humana: *animal laborans*, *homo faber*, actor.
- c. Las referidas a los efectos y las consecuencias del totalitarismo y a transformaciones de la naturaleza humana: hombres superfluos, muertos vivos.
- d. Las configuraciones del ser humano desde una perspectiva política y plural: recién llegados, quién, espectador.

Arendt renuncia a definir al hombre, con todo lo que implica y no se abandona al empirismo, al pragmatismo o al historicismo: encuentra la forma de lo que podría ser una antropología política, una antropología que no sería ni metafísica ni científica, que estaría más preocupada por la diferenciación interna de la condición humana que con diferencia entre el hombre y el animal o el lugar del hombre en la escala de los seres. Y es posible afirmar –aunque sea como hipótesis– que todas esas distinciones que establecemos a partir del pensamiento de Arendt ofrecen la oportunidad para formular críticas a lo político moderno. *La Condición Humana* fue escrito contra la condición contemporánea del Mundo Moderno; en palabras de la autora: "Me limito,

⁹Thierry Ménissier. "L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt". Jean-Luc Guichet (dir.). *Usages politiques de l'animalité*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 223.

por un lado, al análisis de esas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediamente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana"¹⁰. O para revisar la co-origenariedad de la antropología arendtiana, la que se da entre hombre y mundo, lo que la filosofía ha marginado desde sus comienzos.

En este trabajo nos vamos a ocupar de estatuto teórico que presenta en Arendt la cuestión de los seres singulares que en *La Condición Humana* la autora designa con los términos *quién* y *alguien*.

1. ¿Quién es el *quién* de Arendt?

Un registro de las palabras usadas por Arendt en el tema que pasamos a analizar muestra *revelación* (disclosure), *luz*, *aparición*, *automostración*. Resuena, en ellas, el *pathos* del ver y del ser visto, el movimiento de exponerse a los otros y ser reconocido en la dimensión pública entendida como 'apertura a la visibilidad'. *The disclosure of who*, la revelación del *quién*, remite a la disposición o facultad alética de la praxis; revelación que también puede traducirse como 'exposición', cualidad que permite comprender de qué manera el *quién* es solamente su exposición y no una entidad venida a la luz, porque el *quién* es entre otros en el ámbito de aparición común, y esos otros son receptores de apariencia. El *quién* revelado no es un logro dado, sino mejor un logro performativo.

Como sabemos, el espacio de la existencia coincide para Arendt con el espacio del aparecer y la mundanidad de los seres vivientes encierra el hecho de que no son solamente en el mundo sino que son del mundo, donde cada sujeto, independientemente de que sea consciente de sí y como tal consciente de sí, se constituye en su aparecer a cualquier otro que garantiza su realidad e individualidad. Ser un *quién*, ser un *alguien*, es introducir lo imprevisible en un mundo de previsibilidad y es lo que Arendt llama la capacidad de hacer milagros. El *quién* de la reflexión arendtiana hace entrar en juego una identidad que sólo puede ser reconocida en la visibilidad del espacio público, en la revelación de la relación yo-mundo y yo-otro

¹⁰ ARENDT Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p.9.

mientras que más allá de las diversas máscaras se encuentra la desnudez del ámbito privado y el riesgo que las pulsiones de la naturaleza humana allí se mueven. Arendt establece, además, una diferencia clave entre el *qué* y el *quién*; el primero responde por cualidades, el segundo por una singularidad y por su desinterés¹¹. Como escribe Linda Zerilli, si el *qué* está fijado o determinado, el *quién* es algo abierto, permeable a resignificaciones y reinterpretaciones¹². En palabras de Kristeva, el *quién* es una realidad dinámica, dispersa en la pluralidad humana¹³.

El poder de la revelación del ámbito público hace emerger el *quién*, la persona en su unicidad, cuya identidad está entrelazada con misterio, con un cierto carácter de intangibilidad que impide una definición exhaustiva (y nos hace detener en el umbral). *Quiénes* somos nosotros está encarnado en el aparecer en el ámbito del discurso y la palabra que es revelación de sí al interior de la esfera pública. En cambio el *qué* son las cualidades, el rol y la función atestiguada por todos los demás, mientras el *quién* es la *diferencia específica*, el verdadero y propio *principium individuationis* de cada uno. En palabras de Arendt "En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir *qué* es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él"¹⁴.

Arendt también considera que el aparecer va unido al coraje, a la renuncia a la complacencia de sí para afrontar al otro tanto en el acuerdo como en el desacuerdo. Como escribe Tchir "la revelación del *quién* requiere un valiente auto-olvido, el coraje de actuar en el ámbito público donde preocuparse por la propia vida, la seguridad, la privacidad y los intereses más particulares de uno pierde su validez en relación con los principios más amplios por los cuales el actor se sostiene, y por su responsabilidad por

¹¹En la nota 2. del capítulo I de *La Condición Humana*, Arendt explica que el primero que planteó la llamada cuestión antropológica en filosofía fue san Agustín, distinguiendo entre "¿Quién soy yo?" y "¿Qué soy yo?", la primera dirigida a sí mismo y la segunda a Dios. ARENDT Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p.34.

¹²ZERILLI Linda. «Doing without knowing», en Cressida J. Heyes (Ed.): *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*. New York: Cornell University Press, 2003.

¹³KRISTEVA Julia. *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

¹⁴ ARENDT Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p.205.

el mundo"¹⁵. Consideramos que el pensamiento de Arendt plantea una ambigüedad fundamental sobre el estatuto del *quién* porque a veces todos son *quiénes*, a veces sólo algunos, los 'mejores', los que tienen el coraje. Con el uso del *quién* ¿se refiere a lo que es de cada ser humano o se refiere a lo que debería ser y a quiénes pueden ser? ¿Describe un aspecto de la condición humana o bien la condición de ciertos hombres en ciertos momentos de la historia? Se trata de interrogantes que no se formularían en estos términos si Arendt pretendiera exclusivamente determinar las condiciones de la categoría de lo político, como un modo de ser entre otros de la humanidad, lo que en efecto es su primer objetivo. Pero este modo de ser aparece a menudo también como aquello que es constitutivo de lo humano de tal manera que los otros modos de ser no se determinan más que a partir de su centralidad, y siempre un poco más atrás, a veces claramente en negativo.

2. Algunas respuestas.

¿Puede sostenerse que el individuo que no accede a la dimensión de lo político se encuentra desprovisto de su estatuto humano? Arendt no deja de enfatizar que en todos los períodos de la historia el número de aquellos que pueden acceder a la revelación es limitado. Por un pequeño número de *logon échôn*—los que tienen palabra— existe un número considerable de *aneu logou*—los sin palabra—. La autora considera algunas veces que la política está en efecto reservada a los *aristoi*, a los mejores, al mismo tiempo que describe y enfatiza el rol político de aquellos que han sido secularmente excluidos de la esfera pública (entre otros, la larga tradición del antisemitismo). Recordemos que Arendt ha dedicado su primer libro a narrar la historia de una mujer 'sin palabras', una persona para quien la palabra permaneció privada—Rahel Varnhagen— que se esfuerza desesperadamente de formar parte de quienes tienen derecho a la palabra. Y además que destaca el gran número de aquellos cuyo rastro no se ha inscrito en la historia, que no devienen 'héroes' de ningún relato.

¹⁵TCHIR Trevor. *Hannah Arendt's Theory of Political Action: Daimonic Disclosure of the 'Who'*. Palgrave MacMillan, 2017, p.32.

Más aún, menciona la hipótesis según la cual en los tiempos modernos, y sobre todo hoy, la posibilidad misma de estar juntos políticamente estaría muy debilitada o en vistas de desaparecer. Y otra discusión teórica –que no vamos a desarrollar– tiene relación con la posibilidad de presentar héroes antipolíticos, cuyo ejemplo más claro es Eichmann.

Con respecto a los *anew logou* ¿cuál es su estatuto? Al no ser parte integrante del círculo limitado de los iguales, de los pares ¿son por tanto indignos de la humanidad de los *quién*? ¿Pertenece al grupo indistinto de los anónimos? ¿Pertenece solamente al registro de la vida biológica, de la *zoé* que no sería cruzada por el *bios*, por lo biográfico? Centrándonos solamente en ciertas formulaciones de Arendt existe la tentación de leerla en este sentido.

Advertimos así que hay *quiénes* a la luz de lo político pero también otros numerosos seres humanos que no pueden acceder a ella, esos ‘sin voz’ que no actúan porque la acción –por definición– nunca es muda. Algunas críticas advierten la imposibilidad de leer, en la teoría de Arendt, las posiciones diferenciadas a partir de las cuales los sujetos se insertan en la esfera de lo político y que determinan que éstos “aparezcan” en el espacio público desde situaciones no sólo plurales, sino también jerarquizadas y desiguales, por lo que –desde estas objeciones– cualquier intento de aplicar algunos de los conceptos de Arendt sobre la política tiene que enfrentarse a la pregunta sobre quiénes son legítimos de actuar o “aparecer” en el espacio público, mediante qué actos y qué palabras construyen y disputan esa legitimidad, considerando que para la autora el sujeto no puede existir sino existe el reconocimiento de los otros presentes en este espacio¹⁶. Rescatando el trabajo de Arendt sobre el espacio de aparición, Butler enfoca su trabajo reciente a responder la pregunta sobre *quiénes* son legítimos de aparecer en un universo cultural

¹⁶<https://theotherjournal.com/2017/06/26/worldless-without-one-another-interview-judith-butler/>

16. Cfr. BUTLER, Judith: *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017. SAEZ TAJAFUERCE. *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria, 2014. Una interesante revisión de las relaciones críticas entre Arendt y Butler pueden leerse en el artículo de DUARTE André. Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política. In: Cesar Candiotti; Jelson Oliveira. (Org.). *Vida e Liberdade: entre a ética e a política*. Curitiba: PUCPRESS, 2016, v. 1, p. 311-336.

determinado, cómo está construida esta legitimidad y cuáles son las posibilidades de aparición de nuevos sujetos, en el marco de un campo lingüístico marcado por relaciones de poder y dominación que limitan las posibilidades de ciertos sujetos de ser “vistos y oídos” como iguales en esta esfera¹⁷¿De qué manera se puede superar la vida natural de la *zoé* para convertirse en vida de *alguien*? La disputa por el “derecho a aparecer” –negado a ciertos sujetos, a los miles de *nadies*, a las figuras de la vida nuda, de la vida infame, sin lenguaje– está en el corazón mismo del ejercicio de la política, concepción que enriquece y complejiza la posición arendtiana.

Una primera respuesta consiste en recordar que el término ‘político’ contiene una gama de acepciones. Van desde una definición de ‘política’ en sentido estricto, a una definición que refiere la palabra más ampliamente a lo público, al mundo común, a la pluralidad, o simplemente al diálogo. Así se pasa de la asamblea ciudadana de Atenas a “diez alrededor de una mesa”, o al diálogo de la amistad, o yendo tan lejos como el diálogo de sí consigo mismo. La política, y pertenecer a la política en sentido propio, es de algún modo el resultado de una decisión. Y aunque todos perciben el mismo mundo, algunos rechazan compartir este mundo común: excluyen o exterminando a los otros, una parte de los otros (Eichmann) y se excluyen ellos mismos de la dignidad de lo común.

Por lo tanto, la cuestión “¿quién es un quién?” o “¿quién es un alguien?” sigue los movimientos de la cuestión política y también se aparta de ella; solamente somos *alguien* apareciendo en público. En la posición arendtiana sobre la aparición de lo nuevo encontramos que los nuevos son el resultado de un modo de relacionarse con el mundo-la acción- pero al mismo tiempo los nuevos resultan del hecho del nacimiento, que es el primer modo de aparecer. Arendt se encuentra aquí entre dos nociones del *quién* como aparición: porque el simple hecho de ser humano ya es acción en el sentido de que su presencia interrumpe lo dado e introduce una dimensión original –es la novedad del nuevo nacido cualquiera sea su destino. En este sentido el *quién* no hace milagros, cada *quién* es un milagro. Vemos que Arendt se encuentra entre una concepción griega o romana

¹⁷BUTLER, Judith: *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.

sobre el héroe celebrado por sus actos, y una concepción de la persona según la cual toda vida, aún la más áfona, es vida de un *quién*. Si un aspecto de su pensamiento se inclina sobre la primera, la segunda está presente con insistencia en su teoría de la natalidad según la cual todo infante es divino. El *quién* es revelado en la acción y el actúa da a luz, el ser humano a quien la acción hace nacer lo hace aparecer a los ojos de los demás. La aparición del *quién* es un nacimiento, un venir al mundo. Y es un milagro, un regalo, un venir de ninguna parte, un surgimiento, un comienzo absoluto.

Ser libre, capaz de iniciar, de transformar el orden, de introducir lo imprevisible en lo previsible ¿esto es posible sólo para aquellos que se liberan de las tareas materiales, las de la subsistencia? Además, Arendt se refiere a los que tienen un vínculo directo con lo corporal, el placer antes que el compromiso político: "El hedonismo, doctrina que sólo reconoce como reales las sensaciones del cuerpo, es la más radical forma de un modo de vida no política, absolutamente privada, verdadero cumplimiento de la frase de Epicuro *vivir oculto y no preocuparse del mundo*."¹⁸. Este es el aspecto subjetivo y sensitivo de lo privado, cuando aparece en un cuerpo que disfruta o en uno que sufre, que es lo más opuesto a lo político como apertura a la alteridad y a lo nuevo.

Arendt reitera constantemente su afirmación central según la cual no hay humanidad sino en la dimensión política o pública, tal y como se lee al final de *La Condición Humana*: "...el carácter revelador de la acción, así como la habilidad para crear relatos, factores que juntos son la fuente de donde surge la plenitud de significados que ilumina a la existencia humana"¹⁹. Si por la palabra y por la acción los seres humanos se distinguen, y la apariencia que cada uno asume reposa sobre la iniciativa, ésta, según la autora, es una iniciativa de la que ningún ser humano se puede abstener si quiere ser humano²⁰. Iniciativa o segundo nacimiento, que –según

¹⁸ARENDT Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p.123.

¹⁹ARENDT Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p.34.

²⁰ARENDT Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p.202.

Tassin- honra al primero al hacer del acontecimiento/evento –haber nacido/nacer- el principio de una vida activa, de un *bios* actuante²¹.

Podemos comprender que lo que la autora designa como la acción, la aparición, la pluralidad, admite numerosas configuraciones²² y de alguna manera todos los días, especialmente en el mundo –nuestro mundo- donde el lugar de la política se ha diseminado, y donde los hombres poderosos ya casi no encarnan la política, sin embargo en todas partes donde se habla, en todas partes donde, de cualquier manera, se interrumpe la circularidad de la rutina, el mundo común comienza de nuevo en su fragilidad. Arendt presiona la distinción entre el *quién* existencial y el categórico *qué* para distinguir aún más apropiadamente los asuntos políticos como aquellos que se ocupan de una pluralidad de *quiénes*, que nunca pueden, en última instancia, ser gobernados o dispuestos como entidades estables, de acuerdo con un principio de razón o voluntad. La autora promueve en cambio un ámbito político que permanece abierto para admitir una pluralidad de *quiénes* que, a diferencia de las categorías estables y reconocibles del *qué*, nunca puede ser completamente administrada según una premisa predeterminada.

Si la definición de un *quién* puede parecer al comienzo una cuestión restrictiva –incluso si todos fueran así llamados en principio- a lo largo de su obra puede advertirse que hay muchas maneras de ser *alguien*, de ser *quién*. En este sentido cada uno es el ‘héroe’ de una historia, no en el sentido de que la historia privada complete la historia pública, sino porque más allá de estas categorías toda palabra es inaugural y contribuye a sostener, y también a encantar, el mundo²³.

²¹ TASSIN Étienne. *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot, 1999 p.297s.

²² Los *quiénes* que Arendt celebra no son políticos profesionales: Rosa Luxemburgo sería sí un ejemplo, pero sobresalen los escritores y los filósofos: Jaspers, Broch, Kafka, Benjamin, Brecht, Lessing. En los homenajes que Arendt les rinde muestra claramente que la acción plural puede tomar formas diversas.

²³ En Arendt la definición del *quién* se refiere a otro criterio además de la publicidad, criterio también revestido de cierta ambigüedad: el que sea susceptible de ser narrado. Es el relato lo que distingue la vida como *zoé* de la vida como *bios*. La función dialógica del lenguaje es en Arendt transmitida por la función narrativa. El *zoon logon échôn* es al mismo tiempo aquél que puede ser narrado, aquél que toma un lugar en la trama de mundo, en el entre-decir de los contemporáneos y los futuros. El que dice es dicho. La fugacidad de la acción es así sustituida por la durabilidad de la memoria, a través de la historia y del relato que ambas sedimentan, unifican, dan un carácter de necesidad a la contingencia.

3. Breve conclusión

Si, como muchos creen, *La Condición Humana* es la contra- apuesta de *Los Orígenes del Totalitarismo*²⁴, la configuración del *quién* como una revelación que requiere la luz se presenta como la otra cara del encierro de los campos de exterminio y la desintegración de toda humanidad; no hay *quién* bajo el totalitarismo porque los seres humanos son intercambiables. Y es posible que esta cuestión encierre un gran potencial crítico para impulsar la aparición de miles de *quiénes* que han nacido y solamente aguardan su segundo nacimiento con acciones y palabras. Renacimiento y resistencia.

Bibliografía:

ARENDRT Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

CORREIA Adriano. ¿Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt?. Curitiba: *Aurora*, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013.

DI PEGO Anabella. "La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n.43, 2012, p.45-78.

FAES, Hubert: "Hannah Arendt et les définitions de l'homme". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015/3, p. 341-358.

FORTI Simona. "Totalitarismo, Filosofía y Biopolítica". *Estudios Públicos*, n.142, 2016, p.129-150.

LEVIN Martin. "On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: A Note" *Political Theory*, Vol. 7, No. 4, 1979, pp. 521-531.

²⁴Entre otros Paul Ricoeur: "La relación entre *La Condición Humana* y *Los Orígenes del Totalitarismo* resulta de la inversión de la cuestión introducida por el totalitarismo: si la hipótesis 'todo es posible' conduce a la destrucción total ¿qué barreras y qué recursos la propia condición humana opone a tal hipótesis extrema? De esta manera debe leerse *La Condición Humana* como el libro de la resistencia y de la reconstrucción." RICOEUR Paul. Paul RICOEUR. Préface à *Condition de l'Homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1996, p.13.

LOIDOLT Sophie. "Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity" disponible en:

https://books.google.com.ar/books?id=kof4CgAAQBAJ&pg=PT65&lpg=PT65&dq=sophie+loidolt&source=bl&ots=wOieGEVQ4M&sig=ZXC3rOa_4q97diN2N4nvtE9pJAU&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjUmtin5qvaAhXJQ5AKHdioAuU4ChDoAQhUMAc#v=onepage&q=sophie%20loidolt&f=false último acceso en 10/07-2018.

MENISSIER Thierry. "L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt". Jean-Luc Guichet. *Usages politiques de l'animalité*, L'Harmattan, 2008, p. 223-252.

TAMINIAUX Jacques. "Bios politikos and bios theoretikos in the Phenomenology of Hannah Arendt". *International Journal of Philosophical Studies*, 4:2, 1996, p.215-232.

ZAFRANI, Avishag. "Situations de l'animal laborans". *Cités*, n. 67, 2016, p. 117-130.

Doutora em Filosofia (Universidad Nacional de Rosario)
Professora de Filosofia (Universidad Nacional de Rosario)
E-mail: bettyporcel@yahoo.com.ar