



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIDAD DE PROFUNDIZACIÓN, ESPECIALIZACIÓN Y
POSGRADO
MAESTRÍA EN CIENCIAS HUMANAS OPCIÓN FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

Acción, autorreflexión y narración.

**La perspectiva de Hannah Arendt y una posible ampliación desde la
ética de Christine Korsgaard.**

TESIS DE MAESTRÍA

Presentada por: **Deborah Techera Díaz**

Dirigida por: **Dr. Gustavo Pereira**

Montevideo, marzo de 2015

Montevideo, 9 de marzo de 2015

Estimados miembros de la Comisión de Posgrados de la FHCE,

Por la presente y en calidad de director de tesis de la aspirante a Magíster en Filosofía Contemporánea Deborah Techera (C.I: 4. 048.574-7), doy mi aval para la presentación de la misma, titulada “Acción, autorreflexión y narración. La perspectiva de Hannah Arendt y una posible ampliación desde la ética de Christine Korsgaard”.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Gustavo Pereira", enclosed within a hand-drawn oval shape.

Profesor Titular Dr. Gustavo Pereira

A mi madre

Índice de contenidos

Introducción	1
PRIMERA PARTE: ACCIÓN, CONDICIÓN HUMANA Y AUTOCONSTITUCIÓN EN LA AGENCIA. LAS TEORÍAS DE HANNAH ARENDT Y CHRISTINE KORSGAARD.....	13
Capítulo 1- La acción como condición humana: el pensamiento de Hannah Arendt .	13
1.1 “Lo que quiero es comprender”. Algunas notas sobre Arendt	14
1.2 Vida activa.....	15
1.3 El fenómeno de la acción	20
1.3.1 Acción y praxis aristotélica	20
1.3.2 Acción y discurso	23
1.3.3 Perdonar y prometer para enfrentar la contingencia	26
1.4 La esfera pública	27
1.5 La modernidad: instrumentalización de la acción y auge de lo social	29
1.6 La vida del espíritu: pensamiento, voluntad y juicio	34
1.6.1 Pensar	34
1.6.2 La libertad en la acción y la voluntad	38
1.6.3 El juicio reflexionante kantiano: una interpretación particular.	42
1.7 A modo de resumen.....	48
Capítulo 2 - La acción desde la perspectiva ética de Christine Korsgaard	52
2.1 Una ética de la obligación.....	53
2.2 Autoconciencia y autoconstitución	59
2.2.1 Un alma dividida en partes.....	59
2.2.2 La distancia reflexiva	63
2.3 La acción y la constitución de la identidad	65
2.3.1 La construcción de la identidad práctica.....	65
2.3.2 La acción como autodeterminación o el “actuar por una razón”.	71
2.3.3 El autogobierno normativo.....	74
2.3.4 El problema de la mala acción o acción defectuosa.....	77
2.4 Identidad personal y unidad de la agencia: la alternativa de Korsgaard al reduccionismo de Parfit.....	79

2.4.1 El reduccionismo de Parfit.....	79
2.4.2 La respuesta de Korsgaard: el punto de vista deliberativo.....	82
2.5 Identidad moral	86
2.6 En síntesis	88
SEGUNDA PARTE: IDENTIDAD NARRATIVA Y AUTORREFLEXIÓN. ELEMENTOS PARA CONJUGAR LAS PROPUESTAS DE ARENDT Y KORSGAARD.....	90
Capítulo 3- La construcción narrativa de la identidad como ejercicio de autorreflexión	90
3.1 La identidad narrativa: dos modelos	90
3.1.1 La narratividad de una vida en MacIntyre	91
3.1.2 Identidad <i>-ídem</i> e identidad <i>-ipse</i> : la teoría de la identidad narrativa en Ricoeur	94
3.2 La identidad narrativa como elemento común a Arendt y Korsgaard.....	108
3.2.1 ¿Qué narratividad?	108
3.2.2 Contar una historia: el relato en Arendt como forma de comprender	109
3.2.3 La agencia como identidad- <i>ipse</i> : el aspecto narrativo de la identidad en la teoría de Korsgaard	115
3.3 El rol de la autorreflexión en la construcción narrativa de la identidad.....	126
Capítulo 4- Acción, juicio y construcción de la identidad	131
4.1 El carácter novedoso de la acción y la importancia del agente.....	131
4.2 El juicio y su potencial autorreflexivo	134
4.2.1 El juicio reflexionante como pensar llevado al límite.....	134
4.2.2 La imaginación como requisito de la “mentalidad ampliada”	142
4.2.3 La validez ejemplar en la narración	145
4.3 Integridad como unidad en la agencia y en el relato.....	149
4.4 El sujeto autorreflexivo como el poeta de su propia historia	154
4.4.1 Ser espectador	154
4.4.2 Ser poeta ante el acontecimiento.....	160
4.4.3 Juzgar, narrar, ser moral	164
4.4.4 Narrar para valorar nuestra humanidad.....	174
Conclusiones	180
Bibliografía específica	184

Bibliografía general..... 188

Resumen

Hannah Arendt entiende que la condición humana está especialmente vinculada a la acción, cuyo carácter específico radica en que revela a su agente y es manifestación de su libertad. Requiere de un mundo compartido, en el que se enlaza con otras acciones, formando una historia. En este marco toma importancia el juzgar, como capacidad política de quien actúa y facultad del espectador de la historia. Ejercer el juicio permite lidiar con lo particular sin subsumirlo a reglas generales; requiere un pensar representativo que nos sitúe desde la perspectiva de los otros. En base a tal idea de acción, esta tesis sostiene que la forma de juicio que implica se relaciona con la capacidad de reflexión moral, siendo por tanto posible establecer conexiones entre la concepción política arendtiana de la acción y el juicio y una teoría ética de la agencia como la de Christine Korsgaard.

Según Korsgaard la función de la acción es la autoconstitución del agente. La acción es la forma del ser humano de estar en el mundo, por lo que no puede escapar a ella y, para poder actuar necesita estar unificado, pues la agencia lo implica como un todo. Actuando nos constituimos en quienes somos, evidenciamos qué principios nos rigen. Estos principios nos los damos autónomamente, cuando buscamos razones para actuar, actividad mediante la que nos situamos en una perspectiva propia de la razón práctica. Observarnos desde allí nos obliga a evaluar y elegir, porque nos vemos como agentes libres y responsables. Se pretende demostrar cómo este ejercicio deliberativo propio de los cuestionamientos morales concuerda con la visión arendtiana del juicio. Además, la concepción korsgaardiana de la acción aporta un elemento central para los fines de esta investigación: el vínculo entre la identidad del sujeto y su agencia. Mediante un concepto de la identidad como proceso narrativo que permite dar unidad a la historia de la propia vida, la presente tesis busca articular las propuestas de Arendt y Korsgaard, en el entendido de que construir narrativamente la identidad es un ejercicio autorreflexivo que implica la capacidad de juicio y es fundamental para la

autonomía del sujeto, un requisito para su agencia.

Palabras clave: Arendt, Korsgaard, acción, juicio, identidad narrativa, autorreflexión.

Abstract

Hannah Arendt understands that the human condition is particularly linked to action, whose specificity is that it reveals its agent and is a manifestation of his/her freedom. It requires a shared world, in which it links with other actions, forming history. In this framework it becomes important to judge, as a political capacity of the one who acts and as a faculty of the spectator of history. Exercising judgment can deal with the particular without subsuming it to general rules; it requires a representative thought that places us from the perspective of others. Based on this idea of action, this thesis argues that the form of judgment involved relates to the capacity for moral reflection, making it possible to establish connections between Arendt's political conception of action and judgment, and an ethical theory of agency like Christine Korsgaard's.

According to Korsgaard, the function of action is the self-constitution of the agent. Action is the way in which human beings are in the world, so they can not escape it, and in order to be able to act it is required to be unified, because the agent is implied as a whole. By acting we constitute ourselves as who we are, we show what principles govern us. We give ourselves these principles autonomously, when looking for reasons to act, activity by which we take the perspective of practical reason. To observe ourselves from there, requires us to evaluate and choose, because we see ourselves as free and responsible agents. It is intended to demonstrate how this deliberative exercise, typical of moral matters, is consistent with Arendt's view of the judgment. In addition, Korsgaard's conception of action provides a central element for the purposes of this

research: the link between the subject's identity and agency. Through a concept of identity as a narrative process that allows to unify the history of one's own life, this thesis seeks to articulate Arendt's and Korsgaard's proposals, with the understanding that building identity narratively is a self-reflective exercise that involves the capacity for judgment and is essential for the autonomy of the subject, a requirement for their agency.

Key words: Arendt, Korsgaard, action, judgment, narrative identity, self-conscious reflection.

Introducción

*Se puede hacer bella poesía sobre pequeñas cosas,
pero no podemos remar en contra de nosotros mismos.
Eso transforma la vida en un infierno...*

Walt Whitman, *No te detengas*.

Cuando comencé en el año 2012 la maestría que culmina con la redacción de esta tesis, lo hice movida por una preocupación bastante general por las cuestiones relativas a los compromisos morales de las personas y el vínculo que éstos pudieran tener con la justicia social. Me preguntaba en especial (y me lo sigo preguntando), cómo es posible que vivamos rodeados de injusticia y desigualdad, y sin embargo no nos dediquemos mayormente a tomar acciones para cambiar, al menos en algún aspecto, tal situación.

Con el transcurrir de los cursos y seminarios, en los que las distintas lecturas e intercambios con docentes y compañeros fueron sugiriéndome ideas y enfoques, mi interés fue tomando una forma más concreta y abarcable. He tenido además la suerte de integrar el grupo de investigación “Justicia, reconocimiento y democracia” (perteneciente a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y liderado por Gustavo Pereira, quien dirige esta tesis), en el cual se trabaja en torno al desarrollo de criterios normativos y principios de justicia, y en el que he tenido la oportunidad de participar de enriquecedores diálogos en torno a temas como el reconocimiento recíproco, el desarrollo de la racionalidad práctica y el potencial democrático de las narraciones. A este grupo, y en especial a algunos de sus integrantes, les debo gran parte del estímulo que me ha motivado en este proceso investigativo. A Gustavo Pereira, le agradezco profesional y personalmente por la tutoría experta y

comprometida. A Helena Modzelewski le estoy profundamente agradecida porque, pese a la imposibilidad reglamentaria de cumplir con funciones de tutoría, complementó el trabajo de mi tutor, orientándome en el desarrollo de la tesis, leyendo todos mis manuscritos y sugiriéndome modificaciones que ayudaron sustancialmente a la mejora de este trabajo, además de ser una guía permanente a través de las reuniones que hemos tenido en el marco de proyectos académicos conjuntos. Proyectos y reuniones que compartimos también con Jacqueline Fernández. El apoyo que he recibido de parte de ambas ha sido inmenso.

Finalmente, en el transcurso del 2013, tuvieron lugar dos sucesos, uno a nivel académico, y otro a nivel personal (pero que terminaría siendo de total relevancia para el camino que tomaría mi trabajo): asistí a una conferencia sobre Hannah Arendt y se estrenó la película “Hannah Arendt”, de Margarethe Von Trotta. El interés por el pensamiento de Arendt que me suscitó la conferencia, se profundizó cuando vi la película que lleva su nombre. El film tiene como tema central la cobertura que Arendt realizara para la revista estadounidense “The New Yorker” del juicio contra el criminal nazi Adolf Eichmann, ocurrido en 1961, y sigue con mucho detalle el curso de las reflexiones que ella fue plasmando en cada nota que escribía, y que luego conformarían el libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. A raíz de este primer acercamiento a tan aguda pensadora es que comencé a percibir el carácter sumamente crítico de su pensamiento, y a interesarme especialmente por su forma de concebir la acción humana.

A medida que me familiarizaba con la concepción arendtiana de la acción, iba entendiendo su lucidez y su potencial explicativo; sin embargo, por ser una visión centrada en el análisis histórico-político, también me resultó insuficiente para dar cuenta de los aspectos vinculados a la racionalidad práctica del sujeto que actúa, lo cual es fundamental para los fines a los que apunta esta investigación. Fue entonces que comprendí que algunas de las ideas principales acerca de la acción sostenidas por

Arendt eran compatibles con la propuesta ético-normativa de Christine Korsgaard. Tomando como base la proximidad que puede observarse entre varias de las consideraciones principales de ambas autoras, fue adquiriendo forma la idea de complementar el brillante análisis de la acción humana que Arendt construyó a lo largo de casi toda su obra con algunos elementos teóricos surgidos de la filosofía de Korsgaard que, como se pretenderá mostrar, pueden ampliar y enriquecer la perspectiva arendtiana.

Así, la hipótesis que sustenta esta tesis es que la teoría de la acción desarrollada por Hannah Arendt es complementable con la idea de agencia que está presente en la ética de Christine Korsgaard. La constitución de la propia identidad del agente mediante la acción es una de las bases de dicha propuesta ética, y aquí se intentará demostrar que tal vínculo entre identidad y agencia puede ser compatible con la idea arendtiana de acción, profundizando algunos aspectos y otorgándole otros matices. Como clave de este ensamble se propondrá una concepción narrativa de identidad, que se entiende consonante con el pensamiento de estas dos autoras y en el marco del cual la capacidad autorreflexiva del sujeto se presenta como requisito imprescindible. La autorreflexión, entendida como un concepto de raíz hegeliana que conforma “un impulso de la conciencia dirigida hacia sí misma como objeto de conocimiento, en el que los otros juegan un papel fundamental” (Modzelewski, 2012, p. 225), es una capacidad que puede leerse como necesaria en el planteo de Arendt, a través del papel que ésta le otorga a la facultad de juzgar, y que en Korsgaard se encuentra constantemente presente en conceptos clave de su propuesta como “autoconciencia”, “asentimiento/rechazo reflexivo” y “distanciamiento reflexivo”.

El objetivo de esta complementación que se pretende facilitar entre ambas autoras mediante el recurso a una idea básica de constitución narrativa de la identidad, es el de marcar un énfasis en la importancia de la capacidad de autorreflexión. La

propuesta consiste entonces en entender al sujeto autorreflexivo como “el poeta”¹ de su propia historia, aquel que logra unificarse a sí mismo al distanciarse de sí y darse una identidad mediante el relato, lo cual a su vez le otorga un marco y un sentido para la acción. En esta tarea surge la obligación de juzgarse críticamente, y de asumir su propia responsabilidad por la identidad que manifiesta en su actuar.

En su obra *La condición humana* Arendt (2005 b) muestra cómo la tradición del pensamiento político occidental ha canonizado la *poiesis* (que puede entenderse de forma muy básica como “producción”) a expensas de la *praxis* (entendida con Aristóteles como la forma exclusivamente humana de la acción, que implica un “llevar a cabo” y se tiene a sí misma como fin). Tal denuncia es un intento, en primera instancia, de recuperación de la perspectiva de la *vita activa*, que ha venido perdiendo fuerza en la tradición de pensamiento occidental, frente a la de la *vita contemplativa*, para así poder volver a plantear a la *praxis* como prototipo de la actividad política. En el marco de tal objetivo, Arendt elabora una distinción entre lo que considera son las tres actividades que componen la idea de *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción, otorgando preminencia política a la acción entendida como *praxis*, por ser la única actividad que requiere inevitablemente del “estar con otros”. Lo que Arendt pretende con ello es poner en relevancia el carácter político constitutivo del hombre, y encuentra que es en la acción donde éste se manifiesta.

El análisis que Hannah Arendt realiza acerca de la acción muestra a un sujeto inserto en la esfera pública, en un mundo compartido con otros, y que se presenta como único marco en el que tiene sentido hablar de responsabilidad moral. El sujeto para Arendt es siempre un sujeto de acción, y con su actuar trae al mundo constantemente el comienzo de algo completamente nuevo. Sin acción ni discurso, es inconcebible la vida humana, y a su vez, acción y discurso sólo tienen sentido en tanto están juntos y

¹ Figura utilizada por Arendt para denotar al narrador, al contador de historias.

en relación los hombres. Es a través del actuar y el decir que el *quién* de cada hombre es revelado ante el resto, y es allí donde se conforma la esfera pública (entendida como “espacio de aparición” del hombre). Tomar la realidad como algo dado e incambiable es una actitud pasiva, identificable con el conformismo propio del auge moderno de la sociedad de masas denunciado por Arendt, donde nos relacionamos en lugar de mediante la acción, mediante el comportamiento, que no es más que un seguir reglas acrítico. Según la autora esta condición no puede revertirse si no es recurriendo al ejercicio del juicio, para poder así cuestionar las normas y estructuras vigentes dando lugar a la acción y a la toma de responsabilidad.

En la trama que se teje en la acción, el actor es a la vez agente y paciente, debido a la inherente interconexión que se conforma en el espacio de las relaciones humanas. Este carácter de entramado que hace a la acción una condición esencialmente política, implica dos características con las que se debe lidiar: la irreversibilidad y la impredecibilidad. Arendt encuentra que para enfrentar tales características es que recurrimos al perdón y la promesa. El primero permite comprender acciones pasadas que no podemos cambiar, y reapropiarnos de su sentido. La segunda, íntimamente ligada a nuestra capacidad discursiva, es la estrategia que tenemos para construir futuro.

El hecho de que Arendt busque recuperar el carácter activo constitutivo del sujeto, no significa que desprecie lo contemplativo. Lo que intenta es reconfigurar la relación jerárquica entre las perspectivas activa y contemplativa, pero sin dejar esta última de lado. En los tres ejes de la *vita contemplativa* que, según la autora, son el pensamiento, el juicio y la voluntad, ella coloca las tareas respectivas de reflexionar sobre el sentido de las cosas, pronunciarse sobre ello y transformar todo eso en algo que genere un cambio en el mundo. Para Arendt el juicio constituye la forma política del pensamiento por excelencia, y ese pensamiento puede ser considerado una facultad activa. En su planteo trasciende la asociación *vita contemplativa*-pasividad, mediante la idea de que hay una forma especial del pensar que puede ser requisito o preparación

para la acción, y es el juicio. El juzgar va de la mano de la acción, y el no renunciar a él es un compromiso moral.

El juicio al que hace referencia Arendt es el juicio reflexionante kantiano. Es en la *Crítica del juicio*² de Kant que Arendt interpreta que existe la verdadera propuesta de filosofía política kantiana, pues en tal obra encuentra los elementos para una teoría que le permite explicar la relación entre la acción, el pensamiento y el juicio, gracias a la distinción que este filósofo marca entre el juicio determinante y el reflexionante o reflexivo. Este último requiere el apelar a un sentido común compartido, y desde la que el sujeto se sitúa para juzgar. Al juzgar reflexivamente se recurre a la capacidad de “pensar ampliado”, en el marco de una comunidad, y para ello es necesario, tanto el recurso del diálogo con los otros reales, como el de la imaginación, para que el sujeto se pueda representar las posibles perspectivas de otros ausentes.

El pensamiento de Arendt se funda en el análisis reflexivo de la realidad, desde una perspectiva histórica y políticamente situada, y a través de una concepción fenomenológica de la acción y el espacio público. A sabiendas de ello, se busca, en esta tesis, complementar dicha perspectiva con un planteo que en su forma (ya que no en su contenido) se muestra como bastante diferente.

Korsgaard es una filósofa con una perspectiva ética basada en la obligación, preocupándole especialmente las cuestiones relativas a la normatividad de nuestra identidad como humanos. El carácter normativo de su planteo se encuentra principalmente en su concepción de “autogobierno” del sujeto, manifiesto en la práctica en la búsqueda de principios que sirvan como razones para la acción. En tal búsqueda, tiene un rol central la identidad del sujeto, tanto en la forma de identidad moral, como en la de las múltiples identidades prácticas particulares que posea. Su

² También llamada *Crítica de la facultad de juzgar*, según la edición.

análisis de la acción humana se orienta a desvelar la naturaleza de la acción, su relación con la constitución de la identidad personal, y el origen normativo de los principios que la guían. Si bien de modo muy distinto al de Arendt, Korsgaard es también heredera de la filosofía de Kant. Ambas autoras, cada una desde su perspectiva, consideran la acción como parte ineludible de la condición humana (tan ineludible que incluso el negarse a actuar puede ser una forma de acción). Korsgaard (2009) considera que al actuar, el hombre constituye su identidad, apreciándose en este aspecto su similitud con la concepción arendtiana del *revelarse* a sí mismo del sujeto mediante la acción.

Así como Arendt piensa en la acción en términos de la posibilidad de nacimiento de lo nuevo, Korsgaard entiende que, al actuar, el hombre se inserta en el orden causal de modo tal de que hace una diferencia auténtica en el mundo. El hecho de que ambas resalten el carácter original, de surgimiento de algo nuevo, que viene de la mano de la acción, permite postular la existencia en ambas teorías de un vínculo entre la acción y la transformación de la realidad.

Es un hecho a destacar que tanto Arendt como Korsgaard conciben el pensar como un diálogo interno de la persona consigo misma. En Arendt es un punto central para entender la relación entre pensamiento y juicio, y entre éste y la acción, mientras que Korsgaard hace jugar a este diálogo interno un papel fundamental en su teoría del origen normativo de nuestras obligaciones morales y la constitución de nuestra identidad práctica. Según esta autora, los seres humanos nos distinguimos del resto de los animales por el hecho de que somos conscientes del motivo de nuestras acciones y estamos en control de ellos; esto último gracias a que somos capaces de pensar, pero específicamente, de tener un “distanciamiento reflexivo” respecto de nuestro *yo*, desde el cual somos libres para elegir seguir o no el curso de acción que nuestros impulsos nos proponen. Es clave además que, desde este planteo, ser libres para elegir implica vernos necesitados de motivos para hacerlo.

Se pretende, por tanto, complementar una teoría de la acción leída desde la historia y enfocada a lo político (la de Arendt), con una propuesta detallada de la estructura y funcionamiento de la acción a nivel del individuo, en un sentido moral y constitutivo de su identidad (sostenida por Korsgaard).

Según Korsgaard, la identidad práctica de un sujeto es algo diferente de las identidades contingentes que van unidas a los distintos roles sociales porque es nuestra identidad como seres humanos reflexivos, que necesitamos razones para vivir y actuar. Es la “fuente de la normatividad” de nuestras razones y obligaciones. La autora hace una interpretación de la acción práctica muy influida por la concepción kantiana de autonomía. En tanto seres reflexivos, los humanos necesitamos razones que nos muevan a actuar, y no tenemos más forma de hallarlas que mediante la reflexión. Si bien los resultados de la reflexión no tienen un efecto que nos impulse irrefrenablemente a la acción, al reflexionar sobre algo no podemos llegar a otra conclusión de que lo que de hecho debemos hacer es aquello a lo que dicha reflexión nos ha llevado. De no hacerlo, sentimos culpa y arrepentimiento. La estructura de la conciencia está dada como una relación de autoridad de nosotros con nosotros mismos, y eso es lo que constituye la obligación moral. Actuamos motivados por un “asentimiento reflexivo”, que implica que la moral es normativa cuando soporta la reflexión, y los impulsos a los que eventualmente asentimos incluyen también los afectos. En este sentido, las relaciones interpersonales tienen un rol central en la constitución de nuestra identidad práctica, debido a que son compromisos recíprocos de tener en cuenta las opiniones, intereses y deseos del otro. Estas relaciones son fuentes de obligación independientes a las morales, pero muy parecidas a ellas.

En las acciones y discursos que hacen a estos vínculos interpersonales (que poseen aspectos tanto afectivos como morales) el sujeto va construyendo su identidad. Encontrar en la propuesta de Arendt una articulación entre las acciones que lleva a cabo un sujeto, el discurso que elabora y su identidad no es difícil cuando una de las

características de la acción que sostiene es, justamente, que ésta siempre se encuentra ligada a un autor. Además, para Arendt la acción requiere, para existir como tal, de la pluralidad, de un “espacio de aparición” en donde se entrelaza con otras acciones, y en que es recibida como manifestación del *quién* del actor. Una idea muy similar puede encontrarse en Korsgaard cuando defiende que al actuar, mostramos al mundo qué principios orientan nuestras vidas. Dentro de lo que una persona hace y dice, hay dos cosas que atestiguan muy fuertemente quién es: aquello que promete y aquello que perdona. La promesa y el perdón los entiende Arendt como “remedios” para contrarrestar el carácter irreversible e impredecible de la acción, y si bien Korsgaard no se enfoca específicamente en eso, la relevancia del prometer y el perdonar puede entenderse como fundamental al esfuerzo por constituir nuestras identidades en la acción propio de su teoría. Visto desde esta perspectiva, el perdón, al permitirnos reconciliarnos con el pasado, nos habilita a integrarlo, a darle sentido, y el mantener nuestras promesas es una obligación que nos imponemos a nosotros mismos como ejercicio de voluntad. Sostener nuestras identidades depende en gran medida de nuestra capacidad para perdonar y prometer, a la vez que las cosas que perdonamos y prometemos, van dando contenido y evidenciando a los otros esa identidad.

Tener una identidad significa, en palabras de Korsgaard (cfr. 2009, p. 20), poseer una descripción bajo la cual uno se valora a uno mismo, y una buena manera de entender cómo se estructura una descripción de este tipo puede ser como narración. La identidad entendida como narrativa es una concepción articuladora en esta tesis, y se toma principalmente de la propuesta de Paul Ricoeur (1996, 2006), quien la postula como un fluir entre la estabilidad de *lo mismo* (la clásica noción de identidad que se basa en la continuidad) y la irrupción de *lo otro*. Por su parte, Arendt (1995, pp.139-140) otorga a la narración un lugar no menor cuando sentencia: “[c]ualquiera que cuente una historia (*story*) de lo que le ocurrió hace media hora en la calle, ha tenido que dar forma a este relato. Y el configurar el relato es una forma de pensamiento”. La idea de la historia como relato puede ejemplificarse con su propia voz en el reporte que

Arendt (2003 b) hace del juicio de Eichmann; es una narración producto de un espectador que no busca una “verdad objetiva”, sino un sentido, y que requiere ser crítico y juzgar.

Dentro de la acción humana como tema común a Arendt y a Korsgaard, encontramos que ambas dan especial relevancia a una cierta postura crítica desde la que es necesario que el sujeto se sitúe, para poder actuar. En palabras de Korsgaard, se trata de situarse en un “punto de vista deliberativo”, adquirir una distancia reflexiva desde la cual transformarse y observarse a sí mismo. En Arendt implica, en parte, poner entre paréntesis la acción para poder juzgar reflexivamente. En definitiva, se trata en cualquier caso de un distanciamiento propio de un espectador. Pero como veremos, no es un espectador “imparcial” completamente (al estilo de Smith), sino que está a su vez comprometido con su identidad en ese auto-distanciarse; pero al ser una toma de distancia informada por las perspectivas de otros, se descentra lo suficiente como para dejar entrar el mundo común y dar a sus reflexiones el carácter crítico necesario. Lo que se intentará sostener en base a lo anterior es que el mismo actor puede desdoblarse en espectador mediante una práctica autorreflexiva de narración de sí.

El diseño metodológico de esta tesis se desarrollará a nivel teórico-conceptual, buscando por un lado dejar planteada de la forma más clara posible las propuestas básicas de las dos autoras con las que se trabajará a lo largo de la investigación, y por otro realizar un análisis comparativo de sus propuestas, con la intención de complementarlas entre sí. Para tal complementación se recurrirá a su vez a algunos elementos teóricos y argumentales presentes en otros autores, y en los que se entrará en mayor o menor detalle, según corresponda. En este proceso pueden diferenciarse las etapas que se precisan a continuación.

En el primer capítulo se expone una síntesis de los conceptos centrales del pensamiento de Arendt señalando la interrelación entre ellos y procurando, sin

desestimar algunas tensiones y complejidades, explicitar una teoría coherente de la acción y el juicio ya que, como se verá, el vínculo entre ambos conceptos es complejo y por momentos confuso.

En el capítulo dos se realiza un resumen de la ética de Korsgaard, introduciendo los elementos conceptuales centrales de su propuesta, de forma tal de dejar planteadas algunas de las líneas que, como se pretenderá mostrar luego, presentan afinidad con el pensamiento de Arendt.

Llegados a este punto se procede, en el capítulo tres, a analizar hasta dónde es posible articular la concepción de la identidad Korsgaard con la que está, de cierto modo, implícita en la propuesta de Arendt, tal como anteriormente se expuso. Para ello se postulará que es posible vincular ambas propuestas con una construcción narrativa de la identidad (basada en las teorías de MacIntyre y Ricoeur), en la cual la autorreflexión se desempeña como un elemento fundamental. Se presupone asimismo que la autonomía del sujeto (entendida, básicamente como la capacidad de todo ser humano, por ser racional, de interesarse por su propia voluntad) radica en dicha capacidad de autorreflexión. Para sustentar este presupuesto se recurrirá a algunas consideraciones que vinculan la agencia, la autonomía y la autorreflexión, presentes en las propuestas de Charles Taylor (1977) y Harry Frankfurt (2006).

En el capítulo cuatro se busca evidenciar que la capacidad autorreflexiva, si bien no es explícitamente trabajada por las autoras, representa, en las propuestas de cada una, un requisito ineludible para la acción. Se finaliza el capítulo volviendo a la idea de identidad narrativa, estableciendo algunas conexiones que pueden hacerse entre una identidad entendida en esos términos y varios de los elementos que Arendt y Korsgaard manejan en sus respectivos abordajes de la acción. Se busca de este modo, y ya para dar un cierre a la tesis, delinear una forma específica de entender la relación entre el sujeto, su identidad y la acción, basada en la función integradora de la

narración, y en particular del papel que en ello juega el juicio como ejercicio de autorreflexión.

PRIMERA PARTE: ACCIÓN, CONDICIÓN HUMANA Y AUTOCONSTITUCIÓN EN LA AGENCIA. LAS TEORÍAS DE HANNAH ARENDT Y CHRISTINE KORSGAARD.

Capítulo 1- La acción como condición humana: el pensamiento de Hannah Arendt

...un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación.

Hannah Arendt, *La condición humana*.

El presente capítulo intenta ser una reconstrucción de las líneas de pensamiento más significativas (para los intereses de esta investigación) presentes en la obra de Arendt, de modo de dejar establecida parte de la base conceptual sobre la que se trabajará.

Su estructura será la siguiente: se comienza con un breve resumen de algunos hechos importantes de su biografía intelectual (1.1), a continuación se expone una síntesis de algunas de las ideas nucleares de su teoría de la vida activa (1.2), como forma de introducir su concepción de la acción (1.3), el vínculo de ésta con la *praxis* aristotélica (1.3.1) y con el discurso (1.3.2), así como la existencia de la promesa y el perdón como remedios al carácter imprevisible e irreversible de la acción (1.3.3). Se aborda a continuación un esbozo de lo que Arendt considera el espacio donde sucede la acción, que es la esfera pública (1.4), y la “pérdida” de la misma, consecuencia de la modernidad (1.5). Un segundo momento, siguiendo la trayectoria del propio pensamiento de Arendt, está constituido por su acercamiento a la perspectiva de la vida contemplativa (1.6) que puede considerarse como opuesta, pero también como

complementaria a la de la vida activa, y se tratan algunos aspectos importantes en relación a los fenómenos que la componen, a saber, el pensamiento (1.6.1), la voluntad (1.6.2), y el juicio (1.6.3). Por último (1.7), se ensaya un breve resumen donde se repasan y se ponen en relación los conceptos principales expuestos anteriormente, marcando los énfasis que se consideran necesarios desde la perspectiva de esta tesis.

1.1 “Lo que quiero es comprender”³. Algunas notas sobre Arendt

Desde muy joven, Hannah Arendt (Alemania, 1906- Estados Unidos, 1975) se sintió impelida por una necesidad de comprender. Lectora de Kant y Jaspers desde adolescente, en 1924, con 18 años, comienza sus estudios en la Universidad de Marburgo (Alemania), donde estudia filosofía con Heidegger, además de teología y griego. Más adelante se traslada a Friburg, donde asiste a las conferencias de Husserl, y en 1926, a Heidelberg, para ser supervisada por Jaspers en su tesis doctoral. En 1928, a los 22 años, realiza la defensa de dicha tesis, titulada *El concepto de amor en San Agustín*. Es en estas investigaciones donde comienza a interesarse por el concepto de nacimiento como inicio de lo nuevo, tomando la idea agustiniana de la creación del hombre como comienzo. La natalidad será una categoría central en su obra, y representa una ruptura con la tradición metafísica preocupada por su opuesto, la mortalidad.

Tanto durante su formación, como durante toda su vida, Arendt “[r]ecorrió el camino de los rebeldes que dudaban de la identidad tradicional de la filosofía”, escribe Elizabeth Young Bruehl (1993, p. 79) su biógrafa más reconocida. Ese dudar implica que la tradición se perdió, pero el pasado es recuperable, se lo puede reapropiar (críticamente), intentando reencontrar el sentido de los conceptos y categorías originales.

³ Arendt, 2005 a, p. 19.

Si bien su pensamiento es difícil de encasillar, en parte por su esfuerzo consciente de desarrollar un “pensar sin barandilla”⁴, es generalmente aceptado que su metodología es fenomenológica (Benhabib, 2006, Birulés 1997, Zapata, 2005). De todas formas, Arendt no parecía estar a gusto con ninguna clasificación, y esto ha tenido repercusión en la recepción de su pensamiento; en palabras de Jerome Kohn:

Arendt no era nihilista ni amoral, sino una pensadora que iba a donde su pensamiento la conducía. Seguirla, sin embargo, le impone a sus lectores una tarea no tanto a su inteligencia o su conocimiento como a su capacidad para pensar. No son soluciones teóricas lo que ella propone, sino una gran abundancia de incentivos para *pensar por sí mismo* (Kohn, 2007, p. 20).

Su proyecto teórico se basó en el análisis genealógico de los fenómenos políticos más sobresalientes del siglo XX, en busca de lograr captar su sentido, como forma de reconciliación con el mundo. Sus reflexiones se inspiran en esta búsqueda de comprensión, profundamente marcada por la experiencia del totalitarismo, al cual atribuye el resquebrajamiento del espacio público como escenario plural de la acción.

1.2 Vida activa

Arendt considera improbable que se pueda definir una naturaleza humana; pretende, sí, pensar acerca de una condición humana, como algo que está por detrás de la pregunta “¿quiénes somos?”, pero no puede, sin embargo, responder a ella, porque las condiciones que nos hacen humanos, como el nacer, el morir, el producir y el vivir entre hombres y en la Tierra, no nos determinan totalmente. “La vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también

⁴ “Yo lo llamo «pensar sin barandilla». En alemán *Denken ohne Geländer*. Esto es, mientras usted sube y baja las escaleras siempre se apoya en la barandilla para no caer. Pero hemos perdido esa barandilla. Ésta es la forma en la que me lo digo a mi misma. E incluso es lo que trato de hacer” (Arendt, 1995, pp.169-170).

aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente” (Arendt, 1995, p. 89). Con la expresión “vida activa” o *vita activa* (tal es concepto elegido para el título original en alemán de la obra que conocemos en español como *La condición humana*) Arendt se refiere a una forma de dar respuesta a la pregunta de por qué actuamos.

De este modo denomina Arendt al conjunto de las tres actividades fundamentales de la vida humana: labor, trabajo y acción. La labor es la actividad relacionada con la vida en tanto necesidades y procesos biológicos y por tanto ligada al consumo y la reproducción y tiene cabida en el marco de las relaciones íntimas; el trabajo tiene que ver con la construcción y el mantenimiento de un mundo que sea apto para la vida humana, se vincula por tanto con la producción de lo no natural, del mundo de las cosas, y se da en el marco de las relaciones económicas; la acción, única actividad entre los hombres en la que no hay mediación de la materia, se relaciona con la pluralidad y la libertad, siendo por ello su ámbito, el de las relaciones políticas.

Arendt (1995, pp. 93-94) elabora la distinción entre labor y trabajo como sigue:

[...] la actividad de la labor no conduce nunca a un fin, mientras dura la vida; es indefinidamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus fatigas y problemas sólo se da con el fin, es decir, con la muerte, del organismo individual.

Pero a pesar de las diferencias, la labor y el trabajo tienen en común el hecho de que, aunque condicionadas por la pluralidad podrían, eventualmente, desarrollarse en soledad (aunque perderían la específica cualidad humana); esto no ocurre con la acción, que requiere necesariamente del relacionamiento con otros hombres. Por ello,

el vínculo existente entre acción y pluralidad radica en que la pluralidad es la condición para que exista la acción⁵:

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos. Pero sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales (Arendt, 1995, p. 103).

Por otra parte, la libertad, que es parte del carácter intrínseco de la acción, conforma esa facultad de empezar lo nuevo:

La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo. [...] Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra (Arendt, 1995, p. 107).

La *vita activa* constituye lo opuesto a la concepción tradicional de *vita contemplativa*, ideal del filósofo de la Grecia antigua, el cual coloca a la contemplación como la más noble y superior de las facultades humanas. Por tanto, la *vita activa* es vista por la tradición, desde la óptica de la *vita contemplativa*. Mientras que esta última se preocupa por la eternidad, que sólo puede darse “al margen de los asuntos humanos y de la pluralidad de hombres” (Arendt, 2005 b, p. 32), la *vita activa* se preocupa por la inmortalidad, en tanto duración, dejando la huella de la acción y el discurso.

Con el surgimiento del cristianismo, este ideal no cambió demasiado, dado que el criterio de jerarquía de las facultades humanas seguía intacto. Ese criterio es el de la

⁵ El hecho de que sea un requisito necesario para la acción, no implica sin embargo que sea *previo* a ésta, pues, como se profundizará más adelante, la acción misma, junto con el discurso, hacen a la pluralidad, en tanto revelan el carácter único de cada hombre.

verdad, entendida como algo dado al hombre, no fabricado por él (y por tanto accesible mediante la contemplación, no mediante la acción). Ni siquiera la modernidad, rupturista como fue, invirtió la jerarquía pues, según Arendt, “está en la propia naturaleza de la famosa inversión de los sistemas filosóficos o de las jerarquías de valores el dejar el esqueleto conceptual intacto” (Arendt, 1995, p. 91).

Sin embargo, Arendt considera que se debe romper con esta tradición filosófica y deconstruye la oposición misma entre *vita activa* y contemplativa. Esta última como visión del ideal de vida humano es la propia de la polis griega “prefilosófica” o “preplatónica”. Cuando, con el surgimiento de la filosofía, la contemplación pasa a ser lo más alto en la jerarquía, la actividad más valorada pasó a ser el trabajo, en lugar de la acción, porque era lo necesario para asegurar las condiciones que permitieran la contemplación. En la modernidad, surge un nuevo orden en la jerarquía, y la labor pasa a ser lo más admirable. La distinción entre trabajo y labor, la usa Arendt (2005 b, p.98) en el sentido de la frase de Locke “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”. También se basa en el hecho de que todas las lenguas europeas tienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que habitualmente concebimos como una sola actividad. Una relacionada con la labor, que tiene más que ver con el cuerpo, y por tanto con lo cíclico y lo repetitivo, y otra para el trabajo, que es una actividad que llega a su fin con la creación de un objeto.

En su constante búsqueda de comprensión, Arendt recurre frecuentemente a la estrategia de rastrear y recuperar el significado originario de los conceptos que usamos, y es mediante este proceder que llega al concepto de *vita activa*:

La expresión está cargada de tradición. Es tan antigua (aunque no más) como nuestra tradición de pensamiento político. Y dicha tradición [...] surgió de una concreta constelación histórica: el juicio al que se vio sometido Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la *polis*. [...] La expresión misma -en la filosofía medieval, la traducción modelo de la aristotélica *bios politicos*- se encuentra ya

en San Agustín, donde como *vita negotiosa* o *actuosa*, aún refleja su significado original: vida dedicada a los asuntos público-políticos (Arendt. 2005 b, pp. 25-26).

Luego de la desaparición de la antigua ciudad-estado, el significado de la *vita activa* pierde, según Arendt, su especificidad política, para pasar a denotar cualquier “activo compromiso con las cosas de este mundo” (2005 b, p.27). En esta nueva constelación, la acción pasó a considerarse en igual jerarquía que trabajo y labor, dejando sólo a la contemplación el lugar de “único modo de vida verdaderamente libre” (Ibid.). Por tanto, tradicionalmente, la *vita activa* tuvo connotación negativa, pues era considerada desde la perspectiva de la *vita contemplativa*, como turbando una quietud necesaria para esta última. Sólo era digna en tanto cumplía la función de cubrir las necesidades del cuerpo vivo.

El uso propuesto por Arendt de la expresión *vita activa* contradice esta tradición, en tanto desestima el orden jerárquico que sostiene, no simplemente invirtiéndolo (como lo hicieron Marx o Nietzsche), sino presuponiendo que el interés de las actividades constituyentes de la *vita activa* no es ni superior ni inferior al de la *vita contemplativa*.

La inversión propia de la modernidad, de la antigua jerarquía contemplación-acción, es explicada, según Arendt, por el auge cientificista característico de la época. La aproximación a la verdad debía ser, desde esta perspectiva, producto del trabajo del hombre, nunca de la observación pasiva. Asimismo, la comprobación del conocimiento de este modo obtenido, debía ser comprobable mediante una nueva acción. La acción era, pues, considerada el estado superior del ser humano, y desde ella debía ser interpretada la contemplación, lo que vació a esta última de significado.

Richar Bernstein (1991), uno de sus críticos más reconocidos, sostiene que *La condición humana* tiene, como hilo conductor, el racconto histórico de una serie de

inversiones y reinversiones jerárquicas, entre *vita activa* y *contemplativa*, pero también hacia adentro de la *vita activa*. En dicha obra, Arendt deja constancia de cómo la figura del *homo faber*, el fabricante, embanderado en el principio de utilidad, derrota a la del hombre-actor; y cómo luego, el mismo *homo faber* es derrotado por el *animal laborans*, sujeto a las necesidades del quehacer.

Si bien en la época en que Arendt escribió *La condición humana* su perspectiva partía de una oposición de la *vita activa* respecto de la *vita contemplativa*, correspondiendo la acción únicamente a la primera, en su último libro, *La vida del espíritu*, Arendt parece conciliar ambos aspectos de lo humano. En los tres ejes de la *vita contemplativa*, que son el pensar, el juzgar y el querer (o voluntad) Arendt coloca las tareas de: reflexionar sobre el sentido de las cosas (pensar), pronunciarse sobre el sentido de aquello pensado (juzgar) y transformar lo juzgado y pensado en algo que presentar al mundo (querer). El pensar tiene entonces una importancia política, implica una comprensión y una preparación para la acción. Se volverá sobre ello un poco más adelante en este mismo capítulo.

1.3 El fenómeno de la acción

1.3.1 Acción y praxis aristotélica

Cuando Arendt (2005 b, p. 201) sostiene que “[a]ctuar [...] significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento”, el concepto de acción que utiliza (y que constituye una categoría central de su pensamiento) tiene su origen en el concepto de *praxis* aristotélico⁶. Concebir la acción como *praxis*, en ese sentido, es

⁶ En este sentido, es muy fuerte la influencia de las clases que Arendt tomó con Heidegger, en particular su seminario sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (o “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles”). Los conceptos de *praxis*, *poiesis* y *phronesis* que Arendt trabaja, pueden rastrearse en la apropiación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles y en su elevación de la *praxis* como estructura ontológica fundamental del “ser-ahí” (cfr. Bernstein, 1991).

diferenciarla de la producción o *poiesis*, en el entendido de que la primera trasciende a la última. La acción es una actividad que no genera ningún producto, pues su fin es su propia realización, en tanto emprendimiento de algo nuevo. Se encuentra ligada a un sujeto (un “quién”), a una identidad; mientras que la producción se puede separar de su productor (una obra de arte, por ejemplo, tiene un sentido separada de su autor), una acción no tiene sentido separada de su protagonista.

Mientras que la tradición del pensamiento político occidental enaltece la *poiesis* como actividad política por excelencia, Arendt, en cambio, elige ocuparse de “lo que hacemos” (se trata del mismo interés que la lleva a romper con la supremacía de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*), reivindicando así la capacidad creadora del hombre.

La *praxis* corresponde a las acciones que se realizan por sí mismas y no por un fin externo; se trata de la aplicación de una habilidad en el espacio público. Este sentido es compartido por la acción auténtica arendtiana, que es una actividad que sólo tiene sentido en el espacio público, en pluralidad, y que no genera producto alguno, sino que tiene su fin en su propia realización. Se trata de una forma de hacer, distintiva de los seres humanos; al resto de los animales no les corresponde ninguna *praxis*, debido a que no poseen la palabra y, siguiendo con la concepción aristotélica, los dioses no necesitan la *praxis*, porque no necesitan de la convivencia de la compañía de otros, “[s]ólo los seres corporales, dependientes y finitos existen a través de palabras y hechos” (Benhabib, 1996, p. xxix)⁷.

Se trata, por tanto, de la distinción principal que hace Aristóteles, y que Arendt toma, en función del *telos* de cada forma de actividad:

Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de

⁷ La traducción al español de ésta y de todas las citas de obras publicadas en inglés que aparecen en esta tesis son mías.

producción y lo que es objeto de acción o de actuación, y una cosa es la producción y otra la acción [...]; de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por tanto tampoco se incluyen una a la otra; en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140 a).

Según Richard Bernstein (1999) la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* es más refinada que la que puede hacerse entre *praxis* y *theoria*, pues diferencia entre formas de hacer (*making*) como la que está presente al construir una casa, de las formas de hacer (*doing*) propiamente, donde el *telos* de la actividad no es la producción de un cierto artefacto, sino el realizar la actividad particular, y hacerla en cierta forma, o bien hecha (*eupraxia*)⁸. En este sentido más restrictivo, la *praxis* tiene que ver con las actividades predominantes en la vida ética y política de los hombres. Estas actividades, para las cuales se requiere un conocimiento y una razón práctica determinados⁹, contrastan con la *theoria*, pues el fin de esta última es el conocimiento o sabiduría, y el de la *praxis*, el vivir bien.

Bernstein considera que, si adherimos a esta concepción aristotélica, el estudio de la actividad ética individual debe ser considerado como parte del estudio de la actividad política, y es adecuado considerar a la *praxis* como actividad libre, así como todas las actividades relacionadas con ella, en el marco de la *polis*.

⁸ Al respecto escribe Arendt (2010, p. 292):

[!] la acción bien hecha, la *eupraxia*, y hacer algo bien sin tomar en consideración las consecuencias se cuentan entre las excelencias (o virtudes) aristotélicas, *aretai*. Las acciones de este tipo son también movidas no por la razón, sino por el deseo, si bien no se trata del deseo de un objeto, de un 'que' que yo puedo agarrar, medir y usar de nuevo como un medio para otro fin; es el deseo de un 'como', de un modo de ejecutar, de la excelencia de la apariencia en la comunidad [...]

⁹ A su vez, de las cinco formas en que Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* (1139 b) clasifica las posibilidades en que el alma humana puede poseer la verdad, que son arte (*techne*), ciencia (*episteme*), prudencia (*phronesis*), sabiduría (*sophia*) e intelecto (*nous*), Arendt toma, como central para su concepción de la acción, la distinción entre *phronesis* y *techne*, las formas de conocimiento de las actividades de *praxis* y *poiesis*.

Justamente es este carácter intrínseco de libertad que tiene la acción, es lo que pretende resaltar Arendt al afirmar que la acción es “natalidad”. Si bien, como ya se dijo, las tres actividades en las que se divide la *vita activa*, se relacionan con el nacimiento y la muerte, como condiciones de la existencia del hombre, la que más estrechamente se relaciona con la condición de natalidad es la acción¹⁰. La supervivencia, tanto del individuo, como de la especie, dependen de la labor; los productos artificiales hechos por el hombre mediante el trabajo, son un intento de permanencia y durabilidad ante la fragilidad de la vida; pero sólo mediante la acción es posible de comenzar algo nuevo. Es esta capacidad lo que distingue al hombre del resto de la naturaleza, y está indefectiblemente unida a la libertad como condición humana.

Mediante la acción el hombre irrumpe en el mundo, lo que, en palabras de Manuel Cruz (1995, pp. 20-21), remite a una ontología de la condición humana:

Los hombres son seres que se fijan objetivos, se proponen fines. Es precisamente este poder de iniciativa el que queda designado a través del término *natalidad*. La natalidad expresa el fundamento ontológico de cada individuo humano [...]. El hecho bruto de nuestra originaria aparición física debe doblarse en ese *segundo nacimiento* que es la inserción en el mundo humano a través de la palabra y de la acción.

La que presenta Arendt, es una concepción de la acción que no se mide por su éxito, sino por lo que inicia. La acción es “milagro”, acontecimiento, ruptura con lo que se viene dando, he ahí su valor.

1.3.2 Acción y discurso

Una forma de acercarnos más a la acción como la piensa Arendt, es viéndola en

¹⁰ El interés de Arendt por el concepto de la natalidad y su vinculación con la acción, tiene su origen en la interpretación que Arendt hace de la filosofía de San Agustín, y se remonta a su tesis doctoral sobre dicho autor.

clave de los elementos que la componen: la intersubjetividad o pluralidad, el lenguaje y la voluntad libre del agente¹¹.

Detengámonos primeramente en el lenguaje que, entendido como discurso, es lo que conecta a la acción con el actor. Para Arendt, es mediante el discurso y la acción que los humanos nos revelamos como agentes, y nos diferenciamos. Discurso y acción van dirigidos a los hombres y no tienen sentido fuera de la relación entre hombres. La acción y el discurso producen la historia de vida del agente y es a través de ella que él se revela, pero no es él en realidad su autor, nadie lo es, pues la historia surge de “la trama” misma de relaciones humanas¹². Justamente, su carácter de real, por oposición a “ficticia” surge del hecho de que es una historia que no ha sido creada. Sin acción y discurso no se puede concebir una vida humana; mediante ellos nos insertamos en el mundo humano, de forma diferente a como lo hacemos mediante la labor (por necesidad) o mediante el trabajo (por la utilidad de éste).

Arendt señala que se pueden distinguir dos partes en el origen de la palabra *actuar*, una que refiere al inicio de la acción y otra a su concretización. Tanto en latín como en griego, el verbo actuar podía referirse con dos palabras diferentes, una más relacionada a *comenzar* (*archein* en griego y *agere* en latín) y otra a *finalizar* (*prattein* en griego, *gerere* en latín). En ambas lenguas, se terminó destinando para designar a la acción en general la palabra relacionada con la conclusión de la acción, y la referida al comienzo de la acción a su significado en el lenguaje político. De esta forma, el comenzar la acción, se relaciona con el *guiar* y el *gobernar*. El gobernante da las órdenes, pero son los súbditos los que las cumplen. Pero cuando la acción finaliza, el gobernante reclama el éxito para sí, de forma tal que, según Arendt “surge la ilusión de

¹¹ Para Arendt, la imposibilidad lógica de que algo nuevo surja de la nada es superable por la voluntad, con su “experiencia de elaboración de proyectos” (Arendt, 2010, p. 264).

¹² Es necesario tener en cuenta la distinción entre la *historia de vida*, en tanto narración (*story*), y la *historia* (*history*), como el relato de los acontecimientos políticos de la humanidad.

fuerza extraordinaria y la falacia del hombre fuerte que es poderoso porque está solo” (Arendt, 2005 b, p. 213). Por ello nos recuerda que el actor nunca está solo, que es a la vez agente y paciente de la acción, pues está todo interconectado en la trama de las relaciones humanas, de forma tal que “un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación” (Arendt, 2005 b, p.214).

Está en la naturaleza misma del comienzo el hecho de iniciar algo totalmente nuevo “que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes” (Arendt, 2005 b, p. 201). Lo nuevo se opone a las leyes estadísticas, homogeneizadoras. Como cada hombre es único, algo totalmente nuevo comienza con su nacimiento. La acción se vincula al nacimiento, como comienzo, el discurso a la diferenciación, en tanto pluralidad. A su vez el discurso se vincula con la acción de una forma más necesaria que con cualquier otra realización humana. Todo lo que alguien dice y hace es la manifestación de quien es. Es cuando las personas están con otras que esta “cualidad reveladora del discurso y de la acción” (Arendt, 2005 b, p. 204) se hace presente, es decir, en la esfera pública, en donde al actuar y al decir, mostramos al mundo cuál es la historia de la que somos héroes¹³. El discurso está enterañado en la acción, pues ésta se presenta como la forma en que se evidencia la integridad del agente. Sus acciones serán juzgadas, para evaluar su acuerdo con el discurso, la sinceridad, en definitiva, la identidad. Sin el discurso no entendemos del todo la acción, sin la acción no tenemos cómo testear la credibilidad del discurso.

¹³ En ese sentido, un ejemplo de acción auténtica para Arendt son los consejos populares revolucionarios, como fenómenos espontáneos y no planeados, que constituyeron “tanto órganos de orden como de acción” (2006, p. 272). La pretensión de los “revolucionarios profesionales”, como llama Arendt a los teóricos de la revolución, de separar conocimiento de acción, sólo podía cumplirse si se eliminaban los consejos. Los consejos constituían espacios de libertad, libertad que se perdería si se escindían conocimiento y acción. La autora sostiene que hoy día se ha perdido totalmente la confianza en las facultades políticas del pueblo, se ha olvidado que existieron los consejos, bajo la visión de un supuesto “realismo” que dice que “no existe ni nunca ha existido ninguna alternativa al sistema actual” (2006, p.281).

1.3.3 Perdonar y prometer para enfrentar la contingencia

Así como es ilimitada, la acción es también impredecible, no tiene un fin, y ello es porque su esencia es la libertad. Pero, paradójicamente, es en la acción que el hombre parece menos libre, pues es su víctima. Y a la impredecibilidad, hay que agregarle la condición de irreversibilidad, la imposibilidad de dar marcha atrás de la acción. Pero sin embargo existen la promesa y el perdón como paliativo de ello; ambos son los recursos que Arendt encuentra para enfrentar la fragilidad de la condición humana.

Con la obligación de cumplir promesas mantenemos una identidad, confirmada por los demás en la esfera pública y de esta forma “los hombres se ponen en relación mutua, se combinan en el acto de fundación en virtud de la presentación y cumplimiento de las promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior” (Arendt, 2006, p.180).

Mediante el perdón, somos capaces de reconciliarnos con el pasado (sin olvidarlo), de encontrarle un sentido y seguir adelante, de modo de no quedar atrapados en él. Arendt otorga por tanto un papel destacado al diálogo, el encuentro, y el aprendizaje, mediante la experiencia de ser perdonado y recibir promesas. Por ello, el perdón y la promesa son elementos centrales de la identidad del sujeto¹⁴, son propios de la acción auténtica, pues se basan en el fenómeno del juicio. Ernst Vollrath (1994, p.165) lo explica de la siguiente manera:

¹⁴ Puede concebirse otra forma complementaria a ésta en la que la promesa y el perdón se relacionan con la identidad, a nivel de la relación práctica del sujeto consigo mismo. Si bien en principio, tal como los concibe originalmente Arendt, no pueden existir sin estar en pluralidad, también pueden verse como acciones dirigidas hacia el sujeto mismo, y que constituyen su identidad práctica, en forma de “diálogo interno”. Esta interpretación será explorada más adelante. Se verá también cómo la facultad de juzgar puede enfocarse desde esta óptica, para pasar a ser, de una facultad del espectador que se pronuncia sobre la historia (o sobre una historia, una narración), a una facultad autorreflexiva que conforma identidad.

El juzgar es una clase propia del actuar. Y ese mismo actuar es el que se encuentra en la base del perdonar y del prometer, y que determina su carácter de acciones. Es el juicio el que conduce a una decisión: hacer o dejar de hacer esto o aquello; por ejemplo, dejar atrás el pasado, porque se perdona a la persona, o dar forma al futuro con otras personas por cuanto se hace una promesa: es decir, actuar y hablar.

Entendido el juicio, como la facultad que permite decidir cómo actuar en el mundo, perdonar y prometer forman parte de las decisiones que tomamos acerca de con quiénes queremos compartir dicho mundo.

1.4 La esfera pública

Cuando más arriba se enunciaba a la pluralidad como condición para la acción, se aludía a tal pluralidad en tanto una enunciación general para un fenómeno particular: la existencia del espacio público. Todas las formas de organización política tienen, según Arendt, la característica esencial de dar cabida a la pluralidad de los seres humanos, es decir, ser el sustento para la acción y el discurso compartidos¹⁵. El poder, radica en la potencialidad de estar juntos de los hombres. En este dar cabida a la pluralidad, la esfera pública es el “espacio de aparición”¹⁶ del hombre, donde se revela mediante acción y discurso. Incluso el *homo faber* que ensalza el valor de la producción y el *animal laborans*, que defiende la vida como el mayor de los bienes, ambos, en su apoliticidad, necesitan de ese espacio donde estar juntos y establecer la realidad de su yo. En la esfera pública tiene lugar la acción política debido al hecho de que hay lugar para el debate, para la pluralidad.

La familia es la asociación natural del hombre con otros; con el surgimiento de la ciudad-estado se da la pertenencia a una vida política, constituida, siguiendo a

¹⁵ Y en ese sentido, considera que la tiranía no es una forma de gobierno válida, pues aísla a los sujetos.

¹⁶ Arendt toma el sentido de la aparición de la *Poética* aristotélica, donde se describe al espectáculo como una de las seis partes de la tragedia, consistente en la *aparición* de los actores en escena.

Aristóteles, por el discurso y la acción. En la polis griega se separaron acción y discurso, dándole protagonismo a este último como método de persuasión, en lugar de la violencia. Pero con la modernidad, esta estructura se desmorona, debido, según Arendt, al surgimiento de “lo social”:

La emergencia de la sociedad -el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político¹⁷, sino que también cambió más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano (Arendt, 2005 b, pp. 48-49).

Denuncia que este nuevo estado de cosas se explica en parte por una actitud conformista inherente a la sociedad, que llevó a que la conducta fuera remplazando a la acción como principal forma de relación humana y que “el supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincide con el auge de la sociedad” (Arendt, 2005 b, p. 52).

Dentro de la economía (ahora separada de la ética y la política), específicamente la estadística tiene un papel fundamental en la homogeneización, ya que la uniformidad que promueve “no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia” (Arendt, 2005 b, p. 54). Y en esta sustitución de la acción por la conducta, y de ésta por la burocracia, la ciencia de la economía fue seguida por las ciencias sociales que, según

¹⁷ Tal separación tajante entre lo público y lo privado es uno de los aspectos más criticados del pensamiento de Arendt, aunque ella misma asume que la distinción es parte de sus hábitos de pensamiento: “[s]iempre que empiezo algo –nunca me gusta saber demasiado bien qué estoy haciendo-, lo hago diciendo «A y B no son lo mismo». Y esto, por descontado, procede de Aristóteles” (1995, p.171).

la autora, se abocan a reducir al hombre a la explicación de conductas condicionadas¹⁸.

Con la sociedad de masas, hay un fin del “mundo común”; a partir de ella, en lugar de la multiplicidad de perspectivas en constante intercambio, hay un comportamiento multiplicador, donde se prolongan las perspectivas vecinas, “como si fueran miembros de una familia” (Arendt, 2005 b, p. 67). Pero además de destruir el mundo público, la sociedad de masas destruye el mundo de lo privado, pues se rompe con la lógica que, para Arendt es esencial a cada una: lo privado necesita ocultarse para sobrevivir, tanto como lo público necesita exhibirse para ello. Cada actividad humana, según la interpretación fenomenológica de la autora, “señala su propio lugar en el mundo”. Pero “a través de la sociedad, de una forma u otra ha sido canalizado hacia la esfera pública el propio proceso de la vida” (Arendt, 2005 b, p 56).

1.5 La modernidad: instrumentalización de la acción y auge de lo social

La modernidad implica para Arendt, principalmente la restricción severa de la esfera pública como lugar de aparición en donde los hombres actúan y dialogan.

El hecho de que la acción sea impredecible, y por lo tanto insegura, es el causante del afán por eliminarla, y aunque esto no ha sido del todo posible, la capacidad humana para la acción se ha canalizado en gran parte como actitud hacia la naturaleza. Hasta fines de la Época Moderna, la actitud del hombre respecto de la naturaleza fue de observación, exploración de sus leyes y utilización de su materia, pero con el

¹⁸ Se trata de una crítica que también articulan autores como Nussbaum y Taylor. Nussbaum (1995) se enfrenta a la imagen utilitarista del ser humano y al enfoque económico de la toma de decisiones (plasmado en el área del derecho principalmente en el movimiento *law and economics*), que a partir del siglo XX se ha ido ampliando hasta aplicarse prácticamente a todos los aspectos de la vida. Taylor (2006) por su parte, entiende que la modernidad occidental ha conformado una especie de nuevo orden moral, un imaginario en el que es protagónica una concepción de las prácticas y relaciones sociales propia de la economía de mercado.

desarrollo científico posterior se pudo “comenzar nuevos y espontáneos procesos que sin los hombres no se hubieran realizado” (Arendt, 2005 b, p. 250).

La acción es impredecible, decíamos, debido a que se basa en la libertad del hombre (a pesar de que a su vez él esté sujeto a ella). A esa impredecibilidad, debe sumársele también el hecho de su irreversibilidad, pues no hay vuelta atrás de la acción. Para ambas tragedias, existen sin embargo ciertos remedios. En el caso de la impredecibilidad, contamos con la promesa, y en el de la irreversibilidad con el perdón. Tanto la una como el otro dependen de la pluralidad de los hombres en un mundo compartido. Mantener nuestras promesas es una obligación que nos imponemos a nosotros mismos y que nos permite diferenciarnos en tal pluralidad, a la vez que aquello que perdonamos muestra con qué acciones estamos dispuestos a convivir y con cuáles no. Juntos, la promesa y el perdón, nos permiten sostener nuestras identidades.

Por otra parte, cuando en el ámbito de la pluralidad humana se *hace* (es decir se sigue el esquema medios/fines) en lugar de actuar, los remedios de la acción no sirven. El hacer, en tanto producción, implica “los medios de violencia necesarios a toda fabricación” (Arendt, 2005 b, p. 258), y la única forma de deshacer lo que ha sido fabricado es mediante su destrucción. Esta obstrucción de la acción, y su sustitución por la producción de conductas, está pautada por la sociedad propia de la modernidad, la cual

[...] espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente” (Arendt, 2005 b, p. 51).

La conducta ha sucedido a la acción como forma de relacionarse los hombres, y a su vez, la conducta ha sido sustituida por burocracia, o el “gobierno de nadie”.

Como se adelantara al abordar la noción de esfera pública, lo que Arendt llama

“el auge de lo social” hace público lo que era privado, porque la sociedad es “la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público” (Arendt, 2005 b, p. 57). Así, se pierde la pluralidad, y lo que se obtiene son múltiples experiencias singulares repetidas. Pero no es sólo la esfera pública la que se desdibuja con la sociedad de masas, sino también la esfera privada, porque ésta se define en relación a aquella. La esfera privada lo es porque priva de la relación con los demás, lo característico de ella es que su contenido no concierne a los otros, de modo que si la pluralidad de perspectivas que constituyen la realidad de la esfera pública desaparecen, con ella se borran los límites de lo privado, y sólo queda la soledad como fenómeno de masas. El gran riesgo de esto es que la vida privada, cuando se hace pública, se vuelve superficial¹⁹. El espacio de lo público está regido por la libertad, mientras que el de lo privado lo hace por la necesidad. En la antigüedad griega esto se veía claramente, allí era necesario satisfacer las necesidades al interior de la familia, para poder acceder a la libertad de la polis, que constituía también el espacio del reconocimiento²⁰.

Lo que Arendt (2006) llama “la cuestión social” juega un papel importante en la Revolución Francesa (no coincide con Marx en la ineludibilidad del hecho de la revolución, sino que la considera producto de la acción humana). La idea de la necesidad del proceso histórico fue dejando paso, en el curso de esta revolución a la

¹⁹ La forma en que hoy en día se ha hecho patente esta valoración, con el creciente uso de las redes sociales, es algo que probablemente Arendt siquiera llegó a sospechar.

²⁰ Dejando de lado las diferencias que la propia Arendt se encargó de marcar entre su pensamiento y la propuesta de la Teoría Crítica, este análisis de la modernidad como una época de pérdida de la esfera pública, provocada por un abandono de la acción, que es sustituida por mera conducta, se asemeja al diagnóstico sobre la sociedad moderna hecho por Weber y retomado por la Escuela de Frankfurt, desde donde se denuncia la racionalidad con acuerdo a fines extendiéndose a todos los ámbitos de la acción en una burocratización de la sociedad, dando paso a las llamadas *patologías sociales*. La pérdida del ámbito propio de la acción, como consecuencia de una disolución de los límites entre lo público y lo privado, y la propagación de una lógica economicista a todos los aspectos de la vida son características centrales de la modernidad según Arendt, y coinciden con las de esa *praxis* fallida e inhibidora de la posibilidad de cambio presente en las patologías sociales.

cíclica y siempre recurrente necesidad a la que se ve sometido el ser humano en tanto vida biológica (la necesidad de la labor para la reproducción de la vida). Fue este tipo de necesidad la que llevó a los pobres a salir a la esfera pública. Para Arendt esta condición de pobreza es abyecta “debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos [...], bajo el dictado absoluto de la necesidad” (Arendt, 2006, p. 61). Cuando esta necesidad aparece en la esfera pública, se anuncia el fracaso del proyecto político de república, al abandonarse el discurso de la libertad por el de los derechos de los *Sans-Culottes*.

Debemos a la teoría de Marx la transformación de la cuestión social en un hecho de fuerza política; fue Marx quien creyó ver, en el fracaso de la Revolución Francesa para solucionar la cuestión social, la causa de su fracaso para fundar la libertad. Este pensamiento de que el proceso vital de una sociedad es el mayor bien, y da sentido a la actividad humana, es parte central de la doctrina moderna, y Arendt (2006, p. 65) la considera la idea “más perniciosa de todas desde el punto de vista político”. Esto, muy unido a la idea de que son los pobres quienes pueden por fin romper las cadenas de la opresión, pues no tienen nada que perder salvo esas cadenas, da origen a lo que Arendt considera “el prejuicio del siglo XIX”, de que toda revolución es de origen social.

En Francia, quienes estaban acosados por la necesidad, se unieron a quienes buscaban establecer un ámbito para la libertad pública, con el resultado de que en esa unión hubo que priorizar la liberación de la necesidad, perdiéndose rápidamente el objetivo revolucionario original de formar una constitución. Pero la Revolución Americana, ícono de revolución exitosa según Arendt, muestra que esto no siempre es así. La miseria y la indigencia no existían en el panorama americano de la época, los hombres industrioses eran pobres, no miserables, y por tanto el problema que se planteaba no era social, era político, refería a la forma de gobierno, y no a cómo debía ser ordenada la sociedad. Las limitaciones de las que eran presa los pobres americanos eran debido a la falta de tiempo (por sus condiciones de trabajo), que les impedía la

participación política activa en el gobierno, aunque sí la tenían mediante la representación. Para Arendt (2006, p. 70) la participación solamente mediante la representación sólo trae garantías negativas, apenas asegura la protección de la vida, pero no permite vivir una vida con sentido a “la luz que irradia la esfera pública”, no permite desarrollar la propia excelencia, distinguirse, superarse.

Algo que destaca como esencial para el éxito de la Revolución Americana, es que se trató de “la única revolución donde la compasión no desempeñó papel alguno en la motivación interna de sus actores” (Arendt, 2006, p. 72). La presencia de la compasión en la Revolución Francesa y su ausencia en la Revolución Americana tiene directa relación, según la autora, con el fracaso de la primera y el éxito de la última. Sostiene que la Revolución Francesa estuvo muy influida por la proximidad del padecimiento y la piedad inspirada por éste, lo cual llevó a violencia ilimitada²¹, pues eran los sentimientos los que guiaban la revolución, de forma que todo era permitido si era por ella. En cambio la Revolución Americana, guiada por la fundación de la libertad y dirigida al establecimiento de instituciones duraderas, no se permitía nada fuera del marco del derecho (hubo sí, conductas criminales en la colonización del Continente Americano, pero para Arendt éstas no dejaban de ser acciones de hombres concretos y no de grupos organizados, y a nadie se le ocurrió teorizar acerca de si se trató de una necesidad histórica).

El pueblo americano se concebía como “una multitud de votos e intereses” (Arendt, 2006, p. 94), y mediante el intercambio que ello implicaba se conformaba la esfera pública. En cambio los desgraciados que veían la luz pública gracias a la Revolución Francesa eran apenas una multitud numérica, cuya unificación consistía en

²¹ La supuesta disminución de la violencia de la sociedad moderna es sólo aparente, en realidad, expulsar la violencia del ámbito privado y concentrarla en el ámbito público del estado, bajo la excusa de usarla como medio para el fin de la vida en sociedad y en el supuesto de que así se reducía al mínimo de su expresión, pues el estado se somete a los gobiernos y éstos al sistema de partidos y por tanto a la sociedad, sólo trajo el desarrollo más grande jamás alcanzado de los instrumentos de violencia.

la voluntad unísona de reclamar el pan; “[e]n la medida en que todos necesitamos pan, todos somos iguales y quizá constituyamos un solo cuerpo” (p.95), pero para Arendt esto no es más que una mayoría asumiendo un disfraz de unidad, ya que “nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos. [...]La necesidad invadió el campo de la política, el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres” (p. 114).

Su rechazo de “lo social” en virtud de lo político, parece tener que ver con el lugar donde para Arendt radica la política, es decir en el mundo, *entre* los hombres, no *en* ellos. Preocuparse por los hombres no sería político, ya que, según la autora, no se puede cambiar el mundo cambiando a los hombres ni a las organizaciones ni instituciones; lo único que puede llevar al cambio es cambiar las leyes, “y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo” (Arendt, 1997, p. 57), entendiendo las leyes en lo público, como teniendo el mismo carácter que las convenciones en lo social y los usos en lo privado.

1.6 La vida del espíritu: pensamiento, voluntad y juicio

1.6.1 Pensar

Según Arendt, la capacidad de pensar, si bien es algo que poseemos todos los seres humanos, no proporciona sin embargo un código moral determinado, ninguna clasificación de lo bueno y lo malo. Podría uno preguntarse entonces, ¿para qué sirve (moralmente) el pensar? Pero el hecho de que de dicha actividad no emane un código moral, no implica que no tenga ninguna relación con el bien y el mal. Por el contrario, Arendt (2007, p.167) presenta tres proposiciones para abordar la conexión entre la facultad del pensamiento y el problema del mal:

Primera, si tal conexión existe, entonces, la facultad de pensar, en tanto

distinta de la sed de conocimiento, debe ser adscrita a todo el mundo y no puede ser el privilegio de unos pocos.

Segunda, si Kant está en lo cierto y la facultad del pensamiento siente una “natural aversión” a aceptar sus propios resultados como “sólidos axiomas”, entonces no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva y dogmática definición de lo que está bien y lo que está mal.

Tercera, si es cierto que el pensar tiene que ver con lo invisible, se sigue de ahí que está fuera del orden porque normalmente nos movemos en un mundo de apariencias, donde la experiencia más radical de la des-aparición es la muerte. Frecuentemente se ha sostenido que el don de ocuparse de las cosas que no aparecen exige un precio: convertir al poeta o al pensador en ciego para el mundo visible.

[...] De ahí la pregunta inevitable: ¿cómo puede derivarse alguna cosa relevante para el mundo en que vivimos de una empresa sin resultados?

La respuesta sólo puede surgir de la actividad de pensamiento misma, es esta experiencia la que hemos de buscar. Para referirla, Arendt (2007, p. 168) toma como modelo a Sócrates²² “un hombre que pensó sin convertirse en filósofo, un ciudadano entre ciudadanos, que no hizo nada ni pretendió nada, salvo lo que, en su opinión, cualquier ciudadano tiene derecho a ser y a hacer”.

Característico de los diálogos socráticos de Platón es su aporeticidad, la apariencia de “callejón sin salida” de su argumentación. “Ninguno de los argumentos, *logoi*, se mantiene siempre en pie, son circulares, Sócrates, al hacer preguntas cuyas respuestas *desconoce*, las pone en movimiento” (Arendt, 2007, p.170). Los primeros diálogos son simples, acerca de cosas cotidianas. Pero esas cosas cotidianas, el valor, la belleza, la felicidad, son conceptos, están como congeladas, y el pensar debe descongelarlas para “averiguar su sentido original” (p. 171). Sin embargo, distingue tal actividad de la meditación:

²² Podemos ver en la elección de Arendt (2007, p. 172) de Sócrates como referente, su propia actitud intelectual, pues señala que él “a diferencia de los pensadores profesionales, sintió el impulso de investigar si sus iguales compartían sus perplejidades, un impulso bastante distinto de la inclinación a descifrar enigmas para demostrárselos a otros”.

[e]n la filosofía medieval, este tipo de pensamiento se denominó meditación, que debe ser entendida de forma distinta de la contemplación e incluso opuesta a ella. En cualquier caso, este tipo de meditación reflexiva no produce definiciones y, en este sentido, tampoco resultado alguno (Arendt, 2007, p.171).

Pero los que han reflexionado sobre el significado de un concepto, probablemente mejoren sus definiciones, y por ello, si bien meditar no es deliberar (lo cual tiene un resultado más tangible), a veces lleva a ello.

Que es posible enseñar la virtud, y que los hombres pueden volverse más piadosos, o más justos, por dialogar y pensar acerca de tales asuntos, es algo que parece seguirse de los diálogos socráticos. Arendt rescata los símiles que se aplicó a sí mismo Sócrates, el de “tábano” y “comadrona”, además de un tercero que según Platón alguien utilizó y Sócrates aceptó, el de “pez torpedo”. Recurre a ellos para ilustrar lo que Sócrates opinaba sobre enseñar la virtud. Sócrates es un tábano porque aguijoneaba a los ciudadanos para que examinaran sus propias vidas, vidas que de otra forma no valdrían la pena de ser vividas. Sócrates es una comadrona, pues libra a otros de sus opiniones, sus prejuicios, que no les dejan pensar, como la comadrona libra a la madre de los embriones estériles²³. Sócrates es un torpedo (un pez que paraliza por contacto) pues, estando él perplejo, deja perplejos a los demás. Pero esta quietud es sólo apariencia. El pensamiento es como un viento, que no se ve en sí mismo, pero tiene efectos que sí son visibles:

[I]a consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética. Estos pensamientos

²³ Si bien la interpretación más común al símil de Sócrates con una comadrona es que ambos “ayudan a dar a luz”, en el caso de la comadrona a niños, en el de Sócrates, a la verdad, Arendt prefiere rescatar el aspecto de la comparación que enfatiza el carácter purgativo de la comadrona, que en la labor de Sócrates hace referencia a la liberación de prejuicios que impiden pensar adecuadamente (cfr. Arendt, 2007, pp. 172-173).

congelados, parece decir Sócrates, son tan cómodos que podemos valerlos de ellos mientras dormimos; pero si el viento del pensamiento, que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja totalmente despiertos y vivos, os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con otros (Arendt, 2007, p.174).

Sin embargo el peligro del pensar no ha de llevar al nihilismo, pues a éste se llega por querer hallar mediante el examen algún resultado que permita dejar de pensar, por lo que es, según Arendt, “la otra cara del convencionalismo”.

La búsqueda de sentido constante que implica el pensar puede entrañar muchos riesgos, pero peligroso también es el no pensar. No pensar es adherirse sin más a las normas vigentes, es el hábito de seguir reglas, no por el contenido de las mismas, sino por la comodidad de tener donde reducir particularidades, es decir, donde escapar al análisis, y sobre todo, a la toma de decisiones. Debido a esto, los atenienses consideraron a Sócrates un subversivo. Cierta grado de subversión podría decirse que de hecho implica el pensar, pero eso no significa que sea cualidad de unos pocos:

[p]ensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la conciencia dada en la diferencia, no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todos los hombres; por lo mismo la incapacidad de pensar no es la “prerrogativa” de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos -incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales- de evitar aquella relación consigo mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir (Arendt, 2007, p.183).

Tal parecería que el pensar no trae muchos beneficios para la sociedad, por lo menos no tantos como el conocer, que puede usarse como instrumento para lograr otros fines. Pensar no develará qué sea el bien y qué el mal, no confirmará las normas (más bien lo contrario), pero su importancia política y moral se deja ver cuando todo parece venirse abajo:

Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción. El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas, y por tanto las destruye -valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones-, es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio [...] (Arendt, 2007, p. 184).

El pensamiento implica, además, al igual que la acción, una forma de vivir juntos, pero que no remite al vivir junto a otros, que es el espacio de la acción, sino al vivir con uno mismo. Para Arendt es necesario actualizar constantemente esas dos formas de convivencia²⁴.

1.6.2 La libertad en la acción y la voluntad

Libertad debe entenderse, en el contexto del pensamiento de Arendt, no como elección entre distintas alternativas, sino como creación de lo nuevo, yendo más allá de lo dado:

[a] la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [...] (Arendt, 1997, pp.65-66).

Es una forma de entender la libertad que difiere de la más tradicional, que la entiende como libre albedrío, es decir como posibilidad de elección entre alternativas ya dadas. Pero el sentido que Arendt rescata viene de las lenguas antiguas “en que el griego *archein* significa comenzar y dominar, es decir, ser libre, y el latino *agere* poner

²⁴ En las implicaciones que para la identidad práctica tiene el “vivir uno con uno mismo” se profundizará más adelante, pues es una cuestión central para la hipótesis de esta investigación.

algo en marcha, es decir, desencadenar un proceso” (Arendt, 1997, p.66). Se trata de una idea de libertad estrechamente unida a la de pluralidad y espacio público, pues quien empieza libremente un proceso, no tiene el poder, sin embargo, de continuarlo sin la ayuda de otros (cfr. Arendt, 1997, p.77).

Vinculada de cerca con la libertad, se encuentra la cuestión de la voluntad, ya que la primera se predica de esta última, y qué sea “la voluntad libre” es una problemática desde el punto de vista filosófico. “Si debo necesariamente querer, ¿por qué debo hablar de voluntad?” se pregunta Arendt (2010, p.241), citando a Agustín de Hipona. El acto libre se caracteriza por el hecho de que podríamos haber actuado de otra manera, no así cuando se trata de deseos o apetitos provenientes de necesidades corporales. Afirma que la voluntad parece incluso más libre que el pensamiento, que se ve constreñido por la ley de la no contradicción.

Arendt (2010, p. 241) pretende abogar por la realidad del fenómeno de la voluntad, basándose en “la evidencia interna de un yo-quiero”, y analizarlo “a partir de su historia” y la define como “la fuente principal de la acción” (p. 289).

La voluntad tiene que ver con el tiempo, en el sentido en que “es nuestro órgano mental del futuro, de la misma forma que la memoria lo es del pasado” y sostiene que “el problema principal con la Voluntad es que ésta no sólo opera con cosas que están ausentes para nuestros sentidos y que necesitan hacerse presentes a través del poder que tiene el espíritu para re-presentar, sino también otras cosas, visibles e invisibles, que nunca han existido” (Arendt, 2010, p. 246). Así como el rasgo del pasado es la certeza, el del futuro es la incertidumbre. Los actos de voluntad (si se acepta, claro, la hipótesis de la voluntad libre) son contingentes, siempre puede decirse de un acto de este tipo, que podría no haber sido.

Pero en la antigüedad clásica, los griegos no disponían de un concepto de voluntad, debido a que su concepto cíclico de tiempo, en lugar del concepto rectilíneo del tiempo de la tradición judeo-cristiana (que cuenta una historia de sucesos irrepetibles desde el pecado original hasta la muerte y resurrección de Cristo). Ya en la modernidad, la idea de progreso “puso un acento sin precedentes en el futuro” (Arendt, 2010, p. 253), aunque el rechazo a conceder al hombre el poder sobre su destino hizo que sólo al final de la edad moderna “la Voluntad empezara a sustituir a la Razón como la facultad espiritual más elevada” (p. 253).

En vista del análisis que hace del concepto de voluntad en la historia de la filosofía (cfr. Arendt, 2010, pp. 259-293) sentencia que: “resulta verdaderamente difícil no llegar a la conclusión de que los filósofos parecen genéticamente incapaces de reconciliarse con determinados fenómenos del espíritu y su posición en el mundo” (p. 268). Estudia la historia de la voluntad, desde la antigüedad clásica, donde, como se dijo anteriormente, debido a la concepción cíclica del tiempo, no había un término específico para ella. Analiza por tanto, las ideas que al respecto planteó Aristóteles, al preguntarse qué es lo que, en el alma, da origen al movimiento:

Aristóteles admite la idea platónica de que la razón da órdenes (*keleuei*) porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar, pero no acepta que estas órdenes sean necesariamente obedecidas. El hombre incontinente (su ejemplo paradigmático a lo largo de estos análisis) sigue sus deseos sin importarle las órdenes de la razón. Por otra parte, por recomendación de la razón, podemos resistir a estos deseos. Así, ellos tampoco poseen una fuerza obligatoria inherente; por sí mismos no originan ningún movimiento. Aristóteles aborda aquí un fenómeno que, posteriormente y tras el descubrimiento de la Voluntad, aparecerá como la distinción entre voluntad e inclinación²⁵. (Arendt, 2010, p.289)

²⁵ Señala, además, que tal distinción será básica para la ética kantiana.

Acorde a Aristóteles, en ese juego que se da entre razón y deseo, el deseo tiene prioridad en el origen del movimiento, pues el deseo de un objeto ausente es lo que mueve a la razón a buscar los mejores caminos para su obtención. Esto es lo que Aristóteles llama “razón práctica”, distinta de la razón pura o especulativa; la primera depende sólo de los hombres y los asuntos bajo su poder, y por tanto contingentes, mientras que la segunda compete a los asuntos más allá del poder humano. Según Arendt, Aristóteles no estaba muy convencido de esta relación entre razón y deseo, heredera de la dicotomía platónica entre ambos. El conflicto interior entre razón y apetitos, podría, según la autora, explicar la conducta incorrecta del incontinente, pero no la acción, porque ésta “no es mera ejecución de los mandatos de la razón; en sí misma es una actividad razonable” (Arendt, 2010, p. 291). Se trata de lo que en los tratados éticos es denominado *phronesis*, y que consiste en una sagacidad para distinguir lo bueno de lo malo (para los hombres) que hace falta en cualquier actividad “en la que estén en juego cosas que los hombres tienen la capacidad de alcanzar o no” (p. 292).

En la filosofía aristotélica, la acción, manifestación del sentido en que los hombres quieren aparecer, implica una especie de planificación deliberada, que Aristóteles denomina *proairesis*, término que significa elección, en el sentido de preferencia entre alternativas, en donde una es mejor que otra. Tal elección se da guiada por el deseo y el *logos* (este último es quien da el propósito de la acción). Es, por lo tanto, un tipo de facultad mediadora, que se instala en la dicotomía entre razón y deseo. Arendt ve en la *Ética a Eudemo* la explicación del porqué de la inserción de esta nueva facultad, que acaba con la disputa razón/deseo. Allí, Aristóteles habla de la incontinencia, sostiene que todos saben que es mala (pues la razón debe ser el criterio de los actos), y argumenta que si un hombre sólo sigue sus deseos sin pensar en las consecuencias, es como si actuara voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo (a favor y en contra de sus intenciones) y que tal cosa no puede ser. Se sale de la

contradicción mediante la *proairesis*, y Arendt considera que en esa facultad de elegir²⁶ (pero sólo lo que está en nuestro poder) se halla la precursora de la voluntad.

Luego del recorrido histórico premoderno del concepto de voluntad, presenta el abordaje moderno de Mill en términos de conciencia de sí. En la cuestión del libre albedrío, surge el conflicto, que no es entre mi *yo* y algún poder exterior, sino “entre *yo* y *yo mismo*”, pero en donde yo me pongo más de un lado que del otro debido a que en uno de los *yoes* veo representado “un estado *más permanente* de mis sentimientos”. Es decir que, luego de satisfecho el deseo, el *yo* que deseaba desaparece, y queda el yo arrepentido, que permanece incluso hasta el fin de la vida²⁷. Según Arendt esto no merece mayores consideraciones en Mill, pero es una especie de intervención de una conciencia o carácter “que sobrevive a todas las voliciones o deseos particulares y limitados en el tiempo”²⁸ (Arendt, 2010, p. 329).

1.6.3 El juicio reflexionante kantiano: una interpretación particular.

Como ya se mencionó, sobre el final de su vida, Arendt centró sus esfuerzos en estudiar el punto de vista de la *vita contemplativa*, perspectiva cuestionada por la autora en sus primeras obras (principalmente en *La condición humana*), por considerar que era necesario rescatar el punto de vista de la *vita activa*. Así, se dispuso a reflexionar sobre la facultad de juzgar, ya no como algo propio del actor, quien debe hacerlo en

²⁶ Es interesante cómo trata, en el contexto de estas consideraciones, la cuestión del libre arbitrio (en Aristóteles y en adelante). El mismo no es un poder de empezar algo nuevo, sino de elegir entre alternativas, pero ¿qué pasa si nos enfrentamos a dos alternativas igualmente razonables?, ¿cómo elegimos? Para ilustrar esta cuestión acude al ejemplo del “Asno de Buridán” que, teniendo a la misma distancia dos raciones de heno igualmente apetecibles, se muere de hambre, porque “ninguna deliberación le daría una razón para preferir uno a otro” (cfr. Arendt 2010, p. 294-295).

²⁷ Estas nociones pueden encontrar cierta compatibilidad con las ideas acerca de la unidad de la voluntad y el origen de la moralidad de Korsgaard, que se abordará más adelante.

²⁸ Separadamente de todo el análisis anterior, Arendt distingue la voluntad kantiana de las demás concepciones de la voluntad, porque ésta no es una capacidad mental distinta del pensamiento, sino razón práctica: “[l]a Voluntad en Kant no es la libertad de elegir [...] es la delegada de la razón, es su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta” (2010, p. 381).

orden de poder actuar, sino como capacidad del espectador, que intenta dar sentido a lo ocurrido. Esta nueva forma de ver las cosas puede entenderse como opuesta a la primera, pero también como complementaria a ella, si se acepta que no renunciar a juzgar puede ser el ícono de la responsabilidad política, y por tanto no está para nada desligado de los cometidos de la acción. Sobre esta interpretación del juicio en Arendt se entrará en detalle más adelante, sin embargo es bueno dejar planteadas desde ya algunas de las ideas básicas al respecto.

La perspectiva del juicio como capacidad reflexiva del espectador la toma Arendt de Kant, en quien la autora dice encontrar los elementos para una teoría que le permite explicar la relación entre la acción, el pensamiento y el juicio. En la *Crítica del juicio* Arendt cree reconocer la real filosofía política kantiana. El gusto, que implica un sentido común, nos introduce en la matriz de la comunidad, el que juzga lo hace en tanto miembro de ella y por tanto, su condición es el pensamiento representativo, la imaginación²⁹. La necesita tanto para representarse las particularidades del caso, como ponerse en el lugar de otros distintos de sí, y es por esto último que el juzgar implica la pluralidad, tan importante para Arendt. Es esencial para esta interpretación la diferencia que establece Kant entre juicio determinante y juicio reflexionante, así como la validez subjetiva propia de los juicios del gusto (a diferencia de la validez objetiva de los juicios del conocimiento y los juicios morales de la razón). En los juicios de gusto no se puede exigir la adhesión de los demás, pero hay sí un principio a priori que el juicio estético maneja para enjuiciar lo bello, un sentido común, que no obliga a estar de acuerdo pero sí lo solicita, mediante la discusión y el diálogo.

²⁹ También hay una impronta aristotélica en este apelar a la imaginación, como puede observarse en Nussbaum (2005 a, p. 153) quien señala que para Aristóteles “todo pensamiento (en los seres finitos) está necesariamente acompañado por una imaginación que es concreta, incluso donde el propio pensamiento es abstracto” y que por ello “la persona prudente, cuando está pensando sobre la virtud o el bien, no descuidará los anclajes concretos de la imaginación”.

Pero veamos un poco más la caracterización kantiana del juicio. Según lo define Kant en la parte IV de su introducción a la *Crítica del juicio*, éste “es la facultad de concebir lo particular como contenido en lo general”, para lo cual se abren dos posibilidades. Por un lado, se puede dar el caso de que, teniendo las reglas, las apliquemos a un caso, determinándolo. Tal es el juicio determinante, mediante el que un concepto (que opera como regla) determina el contenido teórico del objeto o acción que sea el caso. Es el juicio que está al servicio del entendimiento, de la razón. Por otro lado, puede darse que estemos ante un caso concreto, pero no poseamos el concepto que nos permita comprenderlo, determinarlo. En este caso el juicio debe averiguar la regla, es decir que de lo particular debe extraerse lo universal. En especial el juicio reflexionante estético³⁰ posee la característica de que, siendo subjetivo (pues refiere a cómo se siente el sujeto ante un objeto por el que se ve afectado), tiene pretensiones de objetividad. Cuando algo nos genera un sentimiento de agrado estético, tal sentimiento no implica un provecho personal, sino que es desinteresado, por ello puede decirse que al juzgar algo como bello, hemos juzgado “para todos”. En el juicio acerca de lo bello, Kant postula que se da un “libre juego de facultades”, y que el sentimiento que le es inherente es “universalmente comunicable”. Esto significa que el entendimiento y la imaginación, que son las facultades que se ven libres en ese juego, no están coaccionadas; la imaginación imagina libremente, y el entendimiento propone reglas libremente, combinándose ambos de forma armónica.

En base a una lectura muy singular de tal distinción entre juicio determinante y reflexionante es que Arendt basa su idea de la facultad de juicio político como juicio reflexionante y considera que usualmente confundimos los dos sentidos del juicio, el que implica la subsunción de lo particular a lo general (y por tanto, tras él hay un prejuicio), y otro que se da

³⁰ También distingue Kant un juicio reflexionante teleológico, pero Arendt no se refiere a él.

[...] cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana de juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir (Arendt, 1997, p. 54).

Tomando como base su interpretación del juicio reflexivo kantiano, Arendt rechaza la postura que considera el juzgar como inapropiado, por fuera de lugar, en el sentido de que el que juzga “no estaba ahí”, o porque a menudo no es correcto juzgar a un solo individuo, sino que debe juzgarse a un grupo. Sostiene que las responsabilidades personales son ineludibles, y no se puede intentar justificar la no-responsabilidad en cosas tales como el complejo de Edipo o el Zeitgeist, fuerzas inconscientes que escapan a la autorreflexión.

Situando estas reflexiones en uno de los acontecimientos históricos que más profundamente marcaron el SXX, se puede ver cómo, a medida que el régimen nazi avanzaba, hubo personas que tal vez se impresionaron ante los hechos, pero no se sintieron capaces de enjuiciar, de oponerse con su juicio a lo que consideraban “veredicto de la historia”. Ellos no renunciaron a la responsabilidad personal, sino al juicio personal³¹. Pero afirmar esto no es decir “todos somos culpables”, pues, “no existe en absoluto la culpabilidad colectiva ni la conciencia colectiva; sólo tiene sentido hablar de culpabilidad y de inocencia en relación con individuos” (Arendt, 2007, p.58). En el “todos somos culpables” se diluye la responsabilidad, y si todos somos culpables, nadie es responsable, pues sólo los hombres particulares lo son.

Pero para enjuiciar hay que animarse a pensar, y esto no es fácil; al igual que en los regímenes totalitarios, en la actual sociedad de masas las personas pueden

³¹ Esto mismo podría decirse de nosotros hoy, ante la situación política de países como Siria o Egipto, o frente al “avance de las tecnologías”, con sus lamentables consecuencias para los vínculos interpersonales, la justicia social y la naturaleza.

sentirse engranajes de alguna maquinaria, en un “desplazamiento casi automático de la responsabilidad”, pero es imperioso “empezar a pensar y juzgar en lugar de aplicar categorías y fórmulas profundamente enraizadas en nuestra mente, pero cuya base de experiencia se olvida hace mucho tiempo y cuya única plausibilidad reside en su coherencia intelectual más que en su adecuación a los hechos reales”(Arendt, 2007, p.65).

Estas fórmulas a las que alude, toman muchas veces la forma de prejuicios. El prejuicio no es una facultad del espíritu, sino parte de un saber cotidiano. El espacio público-político está repleto de prejuicios, que refieren cosas que todos compartimos pero no juzgamos, pues no las experimentamos ya de forma directa, los prejuicios son “juicios pretéritos” (1997, p.97) y son necesarios para vivir, porque no podemos estar todo el tiempo atendiendo cada pequeño aspecto de la realidad, siendo afectados profundamente por ella. Los prejuicios tienen, por tanto, una “legitimidad inherente”, lo que no quita que, cuando ya no sirven, debamos atrevernos a romperlos. Para ello, según Arendt, hay que invertir el camino, para llegar del prejuicio al juicio que lo originó.

Entre los múltiples estudiosos de la obra de Arendt, no hay acuerdo acerca de si es lo más adecuado interpretar sus consideraciones y reflexiones sobre el juicio como una única teoría que incluye dos aspectos o como dos teorías distintas (e insuficientemente articuladas), una que ubica al juicio como capacidad del actor y otra que lo ubica como capacidad del espectador. Como pone de relieve la interpretación de Richard Bernstein (1991, p. 253), en la obra de Arendt encontramos que: “[j]uzgar es simultáneamente la facultad por excelencia de quienes participan e intervienen en la acción y la facultad de los espectadores no participantes”. Para Bernstein, esto implica una tensión de difícil solución, pues

¿Cómo vamos a habérmolas con la tensión de su pensamiento que asocia

el juzgar con la forma de razonamiento práctico que los griegos, y en especial Aristóteles, llaman *phronesis*, y la afirmación de que el juicio es la habilidad mental del espectador no participante? ¿Cómo debemos explicar que en el contexto de la acción, la modalidad temporal del juicio sea el futuro; en tanto que desde la perspectiva de la vida de la mente, juzgar es nuestra facultad de abordar el pasado? (Bernstein, 1991, p.267).

Seyla Benhabib (2006) por otra parte, interpreta una tensión no ya entre dos sino entre tres acercamientos de Arendt al juicio, uno que se preocupa por el juicio en tanto facultad para discernir el bien del mal y de guiar, por tanto, la acción, otro que concibe el juicio como la facultad retrospectiva para dar sentido al pasado y por tanto como narración que guía al espectador, y un tercer acercamiento que consiste en su intento de juntar la concepción aristotélica de juicio como un aspecto de la *phronesis*, con la concepción kantiana de la facultad de juicio como “pensamiento ampliado” o “representativo”.

Alejandro Sahuí (2002) plantea por su parte que hay falta de continuidad entre la concepción de lo político de las obras iniciales de Arendt, en relación con sus ideas de acción y espacio público y la que hay en las reflexiones posteriores sobre el juicio, y lo ve como un cambio de paradigma dirigido a ampliar el marco teórico inicial. Tal interconexión entre ambas formas de interpretar el juicio es rescatada también por Majid Yar (2000), quien ve una fuerte coherencia en la idea arendtiana de juicio entre el aspecto activo y el contemplativo, coherencia dada por el carácter político que Arendt otorga a tal facultad. Para Yar el juzgar como facultad política implica dos cosas: una forma de asegurar el futuro (en tanto facultad del actor) y una forma de redimir el pasado (en tanto facultad del espectador). Cree, con Bernstein, que lejos de ser una pensadora asistemática, Arendt tiene un pensamiento sistemático, en tanto sólo puede entenderse “con referencia a una red sistemática de conceptos que se informan y se condicionan entre sí” (p.2). Las reflexiones de Arendt sobre el juicio no pueden entenderse, dice Yar, al margen de su teoría de la política de la acción y su histórico-filosófica crítica de la modernidad. Sus consideraciones sobre el juicio del actor y del

espectador se entrelazan en su obra, tal como lo hacen las dos fuentes de las que bebe, las filosofías de Aristóteles y Kant. De este modo

la práctica de juicio político por parte de los actores comprende la formación, la clarificación y el ensayo de opiniones a través de la comunicación y la persuasión libre y abierta entre las personas que disfrutan de la condición formal de iguales dentro de la comunidad política” (p. 9).

Justamente, la convivencia política es el espacio plural de la evaluación, la opinión y la persuasión, no de la verdad filosófica. En la interpretación del juicio reflexivo kantiano Arendt ve el juicio político, justamente porque este tipo de juicio requiere de los otros para su validez, no es ni opinión privada (con su disenso irresoluble), ni universalidad coercitiva de la razón cognitiva o la verdad (cfr. p. 11).

En lo que concierne al interés de esta tesis, donde el foco está puesto en la acción y su relación con la reflexión moral, más que resaltar la tensión entre la idea de juicio como requisito para la acción y como facultad de quien la interpreta desde afuera, se buscará mantener una lectura que permita conservar la riqueza y recíproca complementariedad de ambos aspectos³².

1.7 A modo de resumen

Considerar la propuesta de Arendt como una filosofía de la acción sería ir en contra de la concepción que ella tenía de sí misma, pues no se consideraba parte del mundo académico filosófico, ni su obra puede encajarse en ninguna tradición filosófica particular. Sin embargo, la forma en que se ha dedicado a estudiar el fenómeno de la acción humana, desde una perspectiva profundamente política, por momentos genealógica, por momentos fenomenológica, pero siempre con una lucidez fascinante,

³² Un resumen de las principales críticas a la teoría del juicio de Arendt puede consultarse en Marshall (2010).

hacen que su teoría de la acción (si es que podemos hablar de tal cosa) sea digna de ser tomada en cuenta cuando se problematiza la cuestión de la acción moral, desde la perspectiva de la filosofía práctica.

Al tomar la acción según el concepto griego de *praxis* y distinguirla de la *poiesis*, en el sentido de fabricación, Arendt hace renacer una noción política de acción que tiene como condiciones la libertad y la pluralidad. Así entendida, la acción es la condición suprema de la *vita activa* y se la juzga por la capacidad de revelar la identidad del agente y hacer patente su libertad; libertad entendida no como libre arbitrio, sino como facultad de introducir lo nuevo en el mundo y, por ello, imposible de darse en soledad, pues se necesita de las distintas perspectivas para juzgar la calidad de lo que se hace. Implica tanto la igualdad entre los hombres, característica por la cual pueden entenderse entre sí, como su distinción, pues no son intercambiables entre sí. Estas distintas perspectivas del mundo que tienen los hombres, por ser diferentes, se manifiestan a través del discurso, que está entrañado en la acción, no sólo porque el discurso es una forma de acción sino, más que nada, porque mediante la acción podemos ver la integridad del sujeto, su sinceridad en el discurso. Sin este último, la acción no es del todo inteligible, y a su vez, sin la acción, no tenemos referencia para el discurso. La identidad de los sujetos sólo puede ser revelada y afirmada por la acción y el discurso, pero el individuo no sabe qué identidad revela hasta que no mira atrás retrospectivamente, hacia la historia surgida de sus acciones y palabras.

Arendt otorga a la acción el carácter de ser impredecible e irreversible. Es impredecible porque es una manifestación de la libertad del hombre y porque se enlaza en la red de múltiples actores que pueblan el mundo como espacio de aparición, de modo que no podemos prever cómo terminará aquello que hemos iniciado; podemos tener ciertas intenciones, pero es imposible controlar las consecuencias. A su vez, es irreversible, porque las consecuencias de las acciones iniciadas no pueden ser detenidas. La respuesta de la tradición como remedio a esto era el abstenerse de toda

acción, quedarse en la esfera de la contemplación, pero Arendt propone recurrir a dos facultades inherentes a la acción misma, el prometer y el perdonar. Ambas facultades tienen un carácter que las relaciona a lo temporal, pues el perdón mira al pasado y la promesa, al futuro. Perdonar nos libera de la carga de la irreversibilidad, prometer nos hace mirar el futuro, poniendo límites a lo impredecible. Sin ellas no seríamos libres, estaríamos eternamente atados a alguna acción primigenia.

Su análisis de la acción está en extremo vinculado a una perspectiva histórica, que tiene como objetivo intentar entender el sentido de las experiencias terribles que nos ha dejado el siglo XX. Es en esta tarea que la facultad de juicio cobra vital relevancia, pues si bien dichas experiencias no destruyeron nuestra habilidad de juzgar, sí han dejado sin efecto los estándares desde los cuales anteriormente lo hacíamos. Arendt considera que es nuestra tarea, por tanto, apelar a la imaginación, para juzgar sin recurrir a reglas preestablecidas. Desde la imaginación es que podemos llegar a adquirir la distancia para un juicio imparcial, pero que al mismo tiempo posibilite el acercamiento necesario para comprender³³. Sólo en esta medida nos podemos reconciliar con la realidad.

El enfoque de Arendt sobre esta capacidad de juzgar tiene, como vimos, dos aspectos. Por un lado, es una capacidad política de quien actúa; por otro una facultad del que contempla como espectador³⁴, pero en ambos casos, se trata de la capacidad de lidiar con lo particular sin subsumirlo a reglas generales preestablecidas³⁵, que no es

³³ Interpretaciones como la de Thiebaut (2013) sitúan la posibilidad de tal distanciamiento requerido para juzgar en la abstracción que proporciona la teoría (a nivel tanto de la vida política inmediata, como de la filosofía); se trata de un énfasis distinto, pero para nada contradictorio con el que aquí se propone.

³⁴ La interpretación que en esta tesis se sostiene (y que luego se profundizará) acerca de que en la idea arendtiana de juicio no hay una oposición irresuelta sino una complementariedad de las dos perspectivas del juicio, una como ejercicio del actor y otra como ejercicio del espectador, también puede encontrarse con distintos matices en comentaristas como Lobo (2011), Quintana (2007) y Campillo (2005).

³⁵ La unión de ambas caras del juicio en este aspecto es sugerida por D' Entrèves (2014).

otra que la definición de juicio reflexivo kantiano; el juicio tiene que ver con un pensar representativo, que habilita el situarnos desde el punto de vista de un otro cualquiera. Esa habilidad, que por un lado es propia de la contemplación, sólo se puede adquirir y testear en el foro público, en donde intercambiar opiniones y ver cómo se engarzan con las de los demás. La discusión y el diálogo son fundamentales para aprender a incorporar el punto de vista de los otros, y es aquí uno de los puntos clave en donde la acción entra en juego.

Esta particular forma de entender la acción, si bien es fuertemente política, no deja de estar profundamente vinculada con la capacidad de reflexión moral, y es por ello que en la presente tesis se intentará poner de relieve las posibilidades que se abren al explorar mejor ese aspecto, ensayando algunas conexiones que pueden establecerse con la teoría de la acción de Christine Korsgaard.

Capítulo 2 - La acción desde la perspectiva ética de Christine Korsgaard

...si eres bueno en ser una persona, entonces serás una buena persona. La ley moral es la ley de auto-constitución.

Christine Korsgaard, *Self- Constitution*.

Christine Korsgaard es una de las filósofas contemporáneas más notables de hoy día. Es representante destacada del neokantismo y fue alumna de John Rawls. Su área de estudio es la filosofía práctica, y ha abordado el tema de la acción humana en el marco de una búsqueda por origen normativo de las obligaciones morales, más que como explicación, como justificación de las mismas. En contraste con el enfoque político que, hemos visto, Hannah Arendt le dio a su estudio de la acción, Korsgaard se preocupa por las cuestiones relativas al uso correcto de la razón práctica, es decir, cómo hemos de decidir qué debemos hacer, dónde se originan los valores y cuál es la fuente de su normatividad³⁶.

En el presente capítulo se partirá de las consideraciones básicas de la teoría ética de Korsgaard sobre la normatividad de la moral y su relación con la autonomía (2.1); a continuación se analizarán los conceptos clave en su propuesta, relativos al carácter autoconciente y autoconstitutivo de la acción humana (2.2); se verá el vínculo entre acción, autodeterminación e identidad que esta autora postula y el rol que en ello tienen las razones (2.3); se repasará la defensa que hace de la importancia del agente en la acción (en contraste con la teoría de Derek Parfit) así como de la perspectiva de la razón práctica desde la cual el sujeto debe deliberar sobre su actuar (2.4); finalmente

³⁶ Como señala la propia Korsgaard (Pauer-Studer, 2000 a, p.51): “[h]e estado inclinada a centrarme en cuestiones de moral individual y relaciones personales más que en cuestiones de filosofía política”.

se complementará lo anterior con algunas consideraciones sobre el papel que las relaciones interpersonales tienen para Korsgaard en la conformación de la identidad (2.5) y se cierra el capítulo con una síntesis de lo expuesto que busca destacar la necesidad de unificación de la identidad del agente como elemento esencial en la propuesta korsgaardiana.

2.1 Una ética de la obligación

Al comienzo de su libro *Las fuentes de la normatividad*, Korsgaard (2000) confiesa su asombro ante el hecho de que las personas tengamos valores, y se pregunta de dónde ha surgido la idea de que las cosas no están a la altura de lo que deberían ser: “[p]ensamos de qué manera podrían las cosas ser mejores, más perfectas, y desde luego diferentes, de lo que son, y de qué manera podríamos nosotros ser mejores, más perfectos, y desde luego, diferentes de lo que somos”(Korsgaard, 2000, p. 13).

Para abordar esta cuestión, recurre a la idea presente en Platón y en Aristóteles, de que el intento de los seres humanos por alcanzar la excelencia o la perfección, es la forma en que intentamos *ser lo que somos*. Considera que para ambos filósofos, “guiarse por el valor consiste en guiarse por la manera en que las cosas, en última instancia, *son*” (Korsgaard, 2000, p. 15). Un planteo similar en la filosofía de Platón se encuentra en la idea de que “[l]a verdadera naturaleza de una cosa y su naturaleza perfecta son una y la misma” (Ibid.), y en la filosofía de Aristóteles en la creencia de que “la *actualidad* de una cosa es su forma”. Basándose en esta especie de ética de la excelencia, Korsgaard considera que la forma de una cosa *es* su perfección, lo que implica que, en los humanos, el esfuerzo por alcanzar la perfección es el esfuerzo por *ser lo que uno es*. Si en los hechos muchas veces no lo alcanzamos, explica, es porque, según Aristóteles, la materia se niega a adoptar su forma (cfr. Korsgaard, 2000, p.16). Cuando se busca la excelencia siguiendo la propia naturaleza, hay una fuerza atractiva

que lleva a ello; y en los casos cuando, por el contrario, no se sigue tal naturaleza, existe la ley, la obligación, que tiene una fuerza compulsiva:

[...] la idea de obligación está naturalmente asociada a la idea de ley, y entre la obligación y la excelencia hay una diferencia importante: cuando buscamos la excelencia, la fuerza que el valor ejerce sobre nosotros es atractiva, mientras que cuando somos obligados, dicha fuerza es compulsiva, pues la obligación es la imposición del valor sobre una materia renuente, recalcitrante, resistente. La obligación es el poder compulsivo de la forma (Korsgaard, 2000, p. 16).

Vemos aquí un rasgo del carácter kantiano de su planteo, porque considera que la ética kantiana de la autonomía, que es la ética de la obligación, es en definitiva a la única que podemos recurrir hoy en día³⁷; es justamente la obligación la que nos hace humanos (más adelante veremos más en detalle este aspecto y cómo las exigencias morales tienen su origen en el sentido que tenemos de nuestra propia identidad, es decir, en quiénes somos).

Su perspectiva implica un constructivismo moral en tanto sostiene que los valores y juicios morales correctos son resultado de determinado proceso de construcción. Así entendidos, los valores no son algo que está en el mundo y que nosotros descubrimos mediante el uso de la razón teórica, sino que son una construcción de nuestra razón práctica. Busca mantener así la objetividad de los valores y juicios morales sin tener que comprometerse con la existencia en el mundo de éstos, de forma independiente a la razón humana. Para la autora, entonces, los valores existen como existe cualquier regla de conducta, en tanto creemos en ella y actuamos acorde:

[...] las reglas éticas son *normativas*. No simplemente *describen* las

³⁷ Korsgaard considera que la concepción moderna y científica del mundo, a diferencia de la antigua y la medieval, eliminó la idea de que el mundo tiene un propósito, y tal situación nos deja sin justificación para las exigencias de la moral. Tras la transición de la antigüedad al mundo moderno, lo real y lo bueno hoy día ya no coinciden, el mundo está “vuelto al revés”, y ya no es forma, sino materia, algo que se resiste a adoptar una forma. Por ello “el valor debe encontrar el modo de entrar en el mundo”, mediante la obligación (cfr. Korsgaard, 2000, p. 17).

maneras como de hecho regulamos nuestra conducta, sino que nos hacen *exigencias*: ordenan, obligan, recomiendan o guían; al menos, cuando las invocamos, nos exigimos ciertas cosas los unos a los otros. Cuando digo que una acción es correcta estoy diciendo que deberías *hacerla*; cuando digo que algo es bueno lo estoy recomendando como digno de tu elección³⁸ (Korsgaard, 2000, p.21).

Pero más allá de esta forma específica de explicar los mandatos de la moral, hay una pregunta de fondo, que es: ¿por qué debemos ser morales? Korsgaard (2000, p. 22) la llama “la pregunta normativa”, y sostiene que la respuesta a esta pregunta debemos buscarla desde la perspectiva de la primera persona, es decir que debemos buscar aquella respuesta que nos satisface cuando nosotros mismos nos hacemos la pregunta, apelado así al sentido de nuestra propia identidad. La respuesta debe permitirnos además, justificar y dotar de significado a nuestras acciones.

Tras explorar las distintas respuestas que los filósofos morales modernos han intentado dar a la pregunta normativa, rescata la apelación a la autonomía presente en Kant y, posteriormente en Rawls, como la propuesta más “evolucionada”, en la que se argumenta que:

[...] la fuente de la normatividad de las exigencias morales ha de encontrarse en la voluntad del agente, concretamente en el hecho de que las leyes de la moralidad son las leyes de la voluntad del agente, y que sus exigencias son exigencias que el agente está dispuesto a hacerse. La capacidad de reflexión autoconsciente acerca de nuestras propias acciones nos confiere una especie de autoridad sobre nosotros mismos, y es esta autoridad lo que otorga normatividad a las exigencias morales (Korsgaard, 2000, p. 33).

³⁸ Nótese que esta afirmación es similar al enunciado arendtiano de que el hombre se revela en la acción y el discurso, en tanto para Korsgaard, mi acción y discurso muestran lo que considero que debe hacerse. También resulta interesante que la propia Korsgaard mencione en una nota al pie que las exigencias de comportamiento que nos hacemos unos a otros surgen de lo que juzgamos correcto de forma similar a como surge la exigencia de que otros juzguen como bello aquello con lo que nosotros mismos nos deleitamos. Aunque no le otorgue una relevancia posterior, Korsgaard (2000, p. 21, n.8) al igual que Arendt, refiere específicamente a *Crítica del juicio* kantiana.

Korsgaard (cfr. 2000, p. 119) profundiza en una versión propia de dicha propuesta, sosteniendo básicamente dos cosas: 1) la fuente de la obligación (en tanto capacidad que tenemos de obligarnos a nosotros mismos) se encuentra en nuestra autonomía y 2) tenemos obligaciones morales, entendidas como obligaciones hacia la humanidad como tal. Si aceptamos que la fuente de nuestras obligaciones con nosotros mismos se encuentra en nuestra autonomía, entonces no es difícil ver que, así como nosotros podemos obligarnos moralmente a nosotros mismos, otros pueden hacerlo. Hay que analizar, entonces, cómo es que, en este esquema, nos obligamos a nosotros mismos.

Para Korsgaard (2000, p. 120) el problema normativo surge porque “la capacidad que tenemos de dirigir nuestra atención a nuestras propias actividades mentales es también una capacidad de distanciarnos de ellas y de ponerlas en tela de juicio”. La mente reflexiva del ser humano, necesita de razones para actuar³⁹, no le alcanza, como en el caso de los animales no humanos, con los estímulos provenientes de la percepción y el deseo.

Tales razones las encontramos mediante el ejercicio del “asentimiento reflexivo”, que es una idea que Korsgaard (2000, p. 116) extrae de Kant:

Según Kant, conforme cada impulso para actuar se nos presenta debemos someterlo a la prueba de la reflexión, para ver si en verdad es una *razón* para actuar. Como se supone que una razón es intrínsecamente normativa, la manera de someter a prueba un motivo para ver si es una razón consiste en determinar si debemos permitir que sea para nosotros una *ley*, y esto lo hacemos preguntándonos si podemos querer que la máxima de actuar según ese motivo se torne en ley.

Retomando este planteo de Kant, la autora considera que la prueba del asentimiento reflexivo no es sólo una manera de justificar la moralidad, sino que *es* la

³⁹ Un poco más adelante se profundizará en este punto.

moralidad, pues, cuando las máximas que se pretende sostener para la acción no pueden abrazarse como leyes universales (esto es, no pueden lograr el asentimiento reflexivo), entonces deben ser rechazadas y por tanto son fuente de obligaciones. Dicho de otra manera, mientras que el asentimiento reflexivo se produce porque nos identificamos con el contenido de una máxima, la obligación emana del rechazo que nos provoca el sólo pensar que una determinada máxima se torne ley universal⁴⁰.

Que el rechazo reflexivo, como contracara del asentimiento reflexivo, genere obligaciones morales, se explica por el hecho de que la naturaleza de los seres humanos consiste, para Korsgaard, en construir una identidad práctica que sea normativa para uno mismo, de modo que el ser humano se convierte en ley para sí mismo y “[c]uando alguna manera de actuar representa una amenaza a su identidad práctica y la reflexión le revela ese hecho, la persona descubre que debe rechazar esa manera de actuar y actuar de otro modo. De ser así, está obligada” (Korsgaard, 2000, p. 187). Ver la obligación desde tal perspectiva, evidencia el vínculo que ésta tiene con la identidad del sujeto. Para visualizar mejor dicho vínculo, imaginemos lo siguiente: en medio de la noche, un hombre golpea desesperadamente a la puerta de una mujer que vive sola, diciéndole que necesita urgentemente entrar a su casa para usar su teléfono porque ha chocado en su auto y su hijo se encuentra malherido. Esta mujer puede dudar, y pensar: “¿y si es una farsa?, ¿y si lo que en realidad quiere es entrar para robarme, o abusar de mí?”. Pero es probable también que, luego de haber pensado de esa forma, la mujer se diga: “tal vez sea demasiado arriesgado dejarlo entrar, pero si es verdad lo que dice, y su hijo está malherido, y muere porque yo no le dejo usar mi teléfono para llamar a una ambulancia, jamás podría perdonármelo”. Si la reflexión la lleva a esa conclusión, la mujer se sentirá obligada a dejar entrar al hombre que ha golpeado a su puerta. El hecho

⁴⁰ Si seguimos en su razonamiento a Korsgaard, rechazar la idea de que una máxima se vuelva ley universal, no es otra cosa que rechazar la sola idea de actuar de acuerdo a esa máxima, pues para la autora, al actuar estamos de alguna forma diciendo “esto es lo que cualquiera en mi situación debería hacer”.

de que la mujer sienta que no podrá perdonarse si actúa de determinada manera, implica que tal curso de acción es rechazado porque conforma una amenaza a su identidad⁴¹.

La estructura del asentimiento y el rechazo reflexivos es, en principio, monologuista; pero Korsgaard agrega un elemento que lleva a la introducción de la intersubjetividad y es la afirmación de que, para ser realmente tal, una razón para actuar debe ser pública⁴². Como kantiana, Korsgaard entiende que el reconocimiento del deber es intrínsecamente motivante del comportamiento moral, y por ello su postura es internalista⁴³. Pero no se trata de un internalismo asumido acríticamente, sino que Korsgaard muestra una preocupación por este tema. Recurriendo a la argumentación wittgensteniana de la imposibilidad de la existencia de un lenguaje privado, Korsgaard (2000, cfr. pp. 171-174) sostiene que de un modo similar, las razones no pueden ser privadas, pues todo lo que creamos tenemos razones para sostener, es expresado públicamente en nuestra acción. Así como no tiene sentido hablar de un lenguaje que sólo puede entender una persona, no tiene sentido hablar de razones que no pueden ser compartidas por otros. Al actuar e interactuar con otros, constantemente damos y pedimos razones: “[c]omo ciertamente es una relación en la que uno le da a otro una

⁴¹ Puede ser una amenaza a su identidad en tanto una identidad particular (por ejemplo, como ciudadana que debe ser solidaria, o como madre que desearía que alguien ayudara a su hijo si se encontrara en esa situación) o a una forma de identidad más básica, su identidad como ser humano, que debe valorar la humanidad propia y ajena. Más adelante se abordará con mayor detalle la cuestión de la identidad y su relación con la acción.

⁴² Se trabajará más en este punto en el último capítulo (4.1).

⁴³ Recordemos que para el internalismo las creencias morales tienen la función de motivar, contrariamente a lo defendido por el externalismo (derivado de la filosofía de Hume) que sostiene la inexistencia de una relación interna esencial entre las creencias morales y los motivos para actuar. En el internalismo de Korsgaard la obligación moral se sitúa en la comprensión racional que de sí mismo tiene el sujeto. Para Pauer-Studer (2000 c, p. 7), esta es “una forma bastante trivial de internalismo, dado que difícilmente cualquier teoría moral podía funcionar sin esa presuposición”. Según Pauer-Studer, Korsgaard se opone a la idea de que los deseos sean indispensables para motivarnos debido a que los filósofos kantianos tienen esa tendencia a reemplazar deseos por razones y cuestiona la legitimidad filosófica de este movimiento. Pauer-Studer sospecha que parece más bien una forma de describir la cuestión que encubre el hecho de que tiene que haber deseo para que seamos movidos a actuar. Es decir, asentimos a nuestros deseos o no, los vemos como razones o no, pero es en función de la existencia de esos deseos que nos damos en última instancia razones para actuar.

ley, se necesitan dos para hacer una razón” (p. 172).

2.2 Autoconciencia y autoconstitución

2.2.1 Un alma dividida en partes

En su libro *Self- Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Korsgaard (2009) argumenta que la unidad psíquica de una persona es esencial para que su acción sea efectiva, en el entendido de que los seres humanos estamos constantemente en la actividad de autoconstituírnos, intentando hacer coherentes los distintos impulsos para la acción de nuestras identidades particulares⁴⁴.

Korsgaard plantea, tomando como insumo elementos de las filosofías de Kant y Platón, que el alma humana se divide en partes, y que es menester unificar dichas partes para poder actuar. Tal concepción responde a una clasificación entre lo que llama “dos modelos de alma”. El primero es descrito (y criticado) por Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, como un “modelo de combate” en el que, dentro del alma humana, la razón y las pasiones son dos fuerzas que se enfrentan, y la acción es el resultado de ello. Según la autora esto difícil de aceptar, entre otras cosas porque, si la persona en sí no se identifica ni con las pasiones ni con la razón, ¿cómo entonces se supone que elija? Por el contrario, si consideramos que la persona ha de identificarse más con la razón, ¿cómo es posible que elija las pasiones alguna vez?

Por el otro lado se encuentra el “modelo constitucional”, por alusión a la *República* de Platón, donde el alma es comparada con la constitución de una polis. Este modelo, a diferencia del anterior, concibe al agente como algo más que sus partes. No es una entidad con existencia separada, que elige identificarse con una de esas partes,

⁴⁴ Postula además, como se abordará un poco más adelante, que el Imperativo Categórico kantiano es lo que rige la acción humana, porque es el principio que permite tal unidad.

sino algo más, como la constitución de una ciudad es algo más que el conjunto de sus ciudadanos. Para Korsgaard (2012, p. 135) este último modelo permite explicar la acción, porque puede explicar “cómo es que el agente alcanza el tipo de unidad que permite se le atribuyan sus movimientos a él mismo, como autor”.

Según Platón (*República*, 436 b-c), Sócrates pensaba que si encontramos que en el alma se dan actitudes o reacciones diferentes o contrapuestas ante un mismo objeto y al mismo tiempo, debemos concluir que el alma tiene partes. Si alguien siente sed, pero no bebe, pues considera que eso puede ser malo para él, esto implica que quiere y no quiere a la vez beber, y por tanto la solución a esto es que en el alma hay una parte apetitiva y una racional. Esto se puede ver también como la diferencia entre sentir un determinado apetito, y asentirlo o no (como si fuera la respuesta a una pregunta); el alma no actúa desde el apetito, sino desde ese algo que lo respalda. Se trata de la misma distinción establecida por Kant entre elegir actuar acorde a un incentivo (es decir, adoptar un principio) y la experiencia del incentivo en sí.

Sócrates distingue una tercera parte del alma, que se diferencia de la razón y los apetitos, aunque está más aliada a la razón, y es el espíritu, que puede entenderse como cierto sentido del honor, la defensa de la propia dignidad y el propio valor y, aunque está del lado de la razón, se diferencia de ella en que está presente en niños pequeños y animales, que no poseen, sin embargo, razón. Volviendo a la analogía del modelo constitucional, los gobernantes que rigen a una ciudad se identifican con ella como un todo, del mismo modo en que la razón se identifica con la persona como un todo. Esto no significa que la ciudad sea idéntica a sus gobernantes, sino que los gobernantes pueden hablar por ella porque la constitución les dio ese rol. Del mismo modo, la persona se identifica con su constitución, que le asigna a la razón el rol de ser su voz. Así, según Sócrates, la razón se corresponde con los gobernantes, pues su función es dirigir la acción para el bien de la persona como un todo, y la de los gobernantes, hacerlo para el bien de la ciudad como un todo; el espíritu se corresponde con lo

auxiliares de gobierno, porque ambos son los que llevan a cabo las órdenes, y los apetitos se corresponden con el resto de los ciudadanos, pues su actividad consiste en suministrar a la persona lo que necesite, y la de los ciudadanos suministrárselo a la ciudad.

Si el alma tiene partes, entonces, ¿qué las unifica? Porque, siguiendo la analogía, las partes del alma, como las personas en una ciudad, necesitan unificarse para actuar. El apetito tiene como función proponer y obedecer, la razón gobernar, y el espíritu asegurar que las decisiones de la razón se lleven a cabo⁴⁵. La clave está en entender que las partes del alma no luchan por poder, sino que cada una tiene su propio trabajo y juntas realizan la acción. Las partes necesitan estar unidas para poder actuar, pero no como un requisito previo por el que necesiten *primero* estar unidas para *luego* poder actuar, sino que se unifican *en* la acción misma. Esa unidad que se da únicamente mediante la acción es lo que Korsgaard llama autoconstitución (*self-constitution*). Una persona se autoconstituye al actuar, pues de otra forma no puede actuar en absoluto, se queda paralizada hasta tanto no logre que sus distintos impulsos sean evaluados y encuentre que alguno de ellos constituye una razón para actuar (es decir, que asienta reflexivamente a uno de ellos). Esta evaluación a su vez requiere de principios con los cuales el agente pueda identificarse. Es la existencia de estos principios lo que hace posible en última instancia la unificación del agente, principios que se verán reflejados en sus acciones.

A su vez, la afirmación de que el alma humana se divide en partes, se sustenta

⁴⁵ Esta división tripartita del alma en apetito, razón y espíritu, es usada por Korsgaard de forma de seguir el ejemplo de Platón y presentar así su modelo constitucional del alma, pero no es la forma en que en otros sitios se refiere a las distintas partes del yo que se unifican en la acción, como cuando afirma: “[l]a autoconsciencia te divide en dos partes, o tres, o el número de partes que quieras, lo principal es que separa tus percepciones por su fuerza normativa automática” (Korsgaard, 2009, p. 213). Es esta idea de las distintas partes del yo como algo creado por la autoconsciencia en la que se apoya más fuertemente Korsgaard, y será principalmente en ese sentido en que se tomará aquí a las distintas partes del yo y su unificación en la acción.

en la concepción de los seres humanos como seres autoconscientes. Para Korsgaard, es la autoconsciencia la que produce las partes del alma⁴⁶. Los seres humanos, como agentes, somos capaces de abrir un espacio entre los incentivos que sentimos a actuar de determinada manera y la respuesta que demos a ellos, y desde allí preguntarnos si hemos o no de seguirlos. Es decir, que podemos distinguir incentivos para la acción de principios para la acción, de un modo en que, el resto de los animales, en los que los mismos principios (sus instintos) funcionan como incentivos, no pueden. Tener autoconsciencia es cuestionarnos a nosotros mismos si, lo que sentimos como un incentivo para actuar, puede ser tomado como una *razón* para ello. Somos por tanto, capaces de observar los incentivos que se nos presentan, interpretarlos como inclinaciones, y preguntarnos si realmente hemos de satisfacerlos (cfr. Korsgaard, 2009, p. 121).

Quizá para comprender mejor al menos una forma en la que este *yo* dividido al que Korsgaard alude puede entenderse, sea bueno tomar en consideración lo expuesto por Laura Ekstrom (2010) sobre cómo ella interpreta que se da la lucha interna entre distintas partes del *yo* cuando intentamos decidir qué hacer en base a nuestras preocupaciones y proyectos. Recurriendo a lo que San Agustín llama la lucha entre sus “tentaciones mundanas” y sus “ambiciones espirituales”, Ekstrom plantea una forma de concebir el propio ser interior como una morada dividida y en lucha consigo misma. Esto refleja un estado en el que el sujeto se halla “incapaz de moverse de cualquier forma sincera” (p. 375) y que califica de “ambivalencia”. Tal ambivalencia o ambigüedad es un desacuerdo psicológico del sujeto que se pone de manifiesto en distintas oportunidades, cuando sentimos que tenemos “sentimientos encontrados”; se

⁴⁶ Aunque en cierto sentido el alma tiene partes aún en ausencia de autoconsciencia, pues los animales no-humanos (y por tanto, no-autoconscientes) tienen incentivos y tienen también instintos, que les dicen cómo lidiar con dichos incentivos, pero ambas cosas, los incentivos y la forma en que los instintos los resuelven, no se diferencian fenomenológicamente en tales animales. Esa unidad es la que se rompe en los seres autoconscientes, y en ese sentido es que la autoconsciencia *produce* las partes del alma para Korsgaard (cfr.2009, p. 119).

trata de una actitud irresuelta en la que estamos a la vez en contra y a favor de algo y puede darse por ejemplo al amar y odiar a una misma persona, al sentirse atraído y a la vez repugnado por un mismo curso de acción o al desear cosas incompatibles entre sí. La persona ambivalente experimenta el estrés de la división interna, y no sabe qué es lo que realmente ella quiere. Al igual que Korsgaard, Ekstrom entiende la autonomía como autogobierno o autodireccionamiento, por lo que a la hora de decir qué es interno y qué externo al yo (en el marco del problema de qué se considera un conflicto interno al sujeto, donde la visión tradicional sostiene que es aquel que “sucede dentro de su cabeza”), lo que importa es si constituye o no una acción autónoma (cfr. Ekstrom, 2010, p. 378). Por último, Ekstrom propone que una forma de lidiar con el conflicto interno es dejar de preguntarnos qué queremos hacer y preguntarnos qué queremos desear (y en esto coincide con Harry Frankfurt⁴⁷), de forma que también en este aspecto se muestra cercana a Korsgaard, en tanto puede entenderse que el preguntar por qué se quiere desear es una forma de constituir la propia identidad.

2.2.2 La distancia reflexiva

Ser autoconscientes es, según Korsgaard, la cualidad que nos libera del control de los instintos. Los instintos proponen respuestas, pero nosotros en tanto seres humanos, podemos o no, actuar en el sentido propuesto. Se abre así un espacio entre el incentivo y la respuesta que Korsgaard llama “distancia reflexiva”, y donde reside la cuestión de cuándo un incentivo es una razón y es por ello que necesitamos los principios. Nuestros principios racionales toman el lugar que en los animales no humanos juegan los instintos. Cómo ve Korsgaard la necesidad de actuar siguiendo principios normativos que, según su planteo tenemos, lo describe ella misma de forma sencilla en una entrevista que le realiza Pauer-Studel (2000 a, p.51-52):

⁴⁷ Frankfurt (2006), en *La importancia de lo que nos preocupa*, trabaja una distinción entre deseos de primer y segundo orden; una síntesis de su teoría será referida más adelante (3.3).

[c]reo que la forma más poderosa de establecer un reclamo normativo a menudo toma esta forma: usted muestra a su audiencia que por alguna circunstancia en la que se encuentran, tienen cierto problema normativo, esto es, necesitan un principio; entonces les muestra que algo es la mejor o la única solución a ese problema y entonces ellos están comprometidos con esa solución. Y la solución es el principio normativo. [...] [E]l problema se plantea por el hecho de que somos auto-conscientes, y por lo tanto necesitamos razones para nuestras creencias y acciones.

En el mundo interno que crea la autoconsciencia, lugar abierto a la distancia reflexiva, es donde según Korsgaard, nace la razón. Razón e inteligencia, nos dice, no son lo mismo; la inteligencia es la capacidad de aprender, de hacer nuevas conexiones, y en ese sentido, mira hacia afuera. En cambio, cuando somos autoconscientes, miramos hacia adentro. Ese mirar hacia adentro que es la razón, nos enfrenta con los problemas normativos.

La autoconsciencia es fuente tanto de las inclinaciones como de la razón, ella evidencia que tenemos una identidad constituida por partes. A la vez, ser conscientes de que tenemos esas partes, nos lleva a intentar unificarlas. Y al mismo tiempo y por las mismas razones, la deliberación práctica se vuelve necesaria, debemos decidir qué hacer. Por tanto la deliberación no solamente dice qué hacer, sino que unifica a la persona, la deliberación determina qué es lo que uno, *como un todo*, debe hacer⁴⁸.

Es por el hecho de que una persona pueda tomar distancia de determinado incentivo que se le presenta, no dar por sentado que éste le proporcione una razón y tener, por tanto, que decidir acerca de ello, que ve dicho incentivo como una *inclinación*. Si decide actuar tal como el incentivo sugiere, lo avala, le da una *razón*. El que podamos resolver, luego de planteada, la pregunta acerca de si seguir o no las inclinaciones que sentimos, depende de nuestra capacidad de deliberación práctica.

⁴⁸ Este uso del concepto de deliberación, presenta semejanzas con el que Arendt le da al concepto de juicio. Veremos más adelante hasta qué punto puede sostenerse este símil.

¿Por qué se esfuerza Korsgaard en sostener que es imprescindible estar unificados como agentes para poder actuar? Básicamente porque la acción puede verse en su aspecto más básico como movimiento⁴⁹ y, en tanto tal, considerado como algo que alguien hace *como un todo*. Esta forma de ver las cosas es propia de la postura constructivista de Korsgaard. Es desde tal perspectiva que el problema de unidad surge, en ese hacernos conscientes de que estamos representándonos el mundo ante nosotros mismos, nos hacemos conscientes de que estamos percibiendo y nuestra experiencia pierde su unidad, todo nuestro entorno no es más que un manojito de experiencias que debemos reunir bajo lo que puede llamarse una concepción unificada del mundo. Tanto la unificación de nuestra agencia como la unificación de nuestra concepción del mundo son posibles debido a los principios de la razón. Principios a los que, según Korsgaard (cfr. 2010, p. 35) arribamos preguntándonos qué nos preocupa. Más adelante nos detendremos en analizar los principios de la razón, pero antes, es importante ver qué rol juega la identidad en esta concepción de la acción.

2.3 La acción y la constitución de la identidad

2.3.1 La construcción de la identidad práctica

Como se ha visto hasta ahora, la estructura reflexiva de la conciencia, característica de los humanos, es la responsable de nuestra preocupación por la normatividad. Constantemente nos cuestionamos y nos pedimos razones a nosotros mismos, pues “[a]unque estemos inclinados a creer que una acción es correcta y aunque nos inclinemos a vernos motivados por ese hecho, siempre nos resulta posible poner en tela de juicio nuestros motivos y creencias” (Korsgaard, 2000, p. 69). Es característico de nuestra reflexividad el que temamos que la explicación que tenemos de nuestros

⁴⁹ Movimiento en un sentido teleológico aristotélico en que decimos que un ser *se mueve* hacia algo que constituye su fin.

motivos no los apoye suficientemente. Esta reflexividad es lo que hace que, en cada acción, nos autoconstituyamos. Más aún, la función de la acción *es* para Korsgaard, la autoconstitución. Concebir de este modo la acción permite clasificar las buenas y malas acciones de acuerdo a si ellas constituyen o no a su agente en la causa autónoma y eficaz de sus propios movimientos⁵⁰. Esta concepción es de cuño kantiano, ya que actuar de acuerdo al Imperativo Categórico es lo que, para Korsgaard, nos hace autónomos, y actuar de acuerdo al Imperativo Hipotético lo que nos hace eficaces. Ambos son los principios constitutivos de la acción.

La autoconstitución implica que tenemos una identidad práctica y somos responsables por ella. La acción requiere una unidad en la constitución de la identidad, nos involucra como un todo, y ésta no puede ser alcanzada sin un compromiso con la moralidad; la autoconstitución requiere la interacción con uno mismo, el auto-imponerse leyes que determinen si nos estamos constituyendo bien o mal. Y aquí, siguiendo a Kant, Korsgaard sostiene que sólo podemos constituirnos bien siguiendo principios universales que podemos querer que sean ley para todo ser racional.

Korsgaard hace notar que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, distinguió la disposición racional para la producción de la disposición racional para la acción, y que por tanto acción y producción no deben confundirse⁵¹. El fin de la producción es otra cosa distinta de ella, mientras que la (buena) acción es un fin en sí misma, y por tanto se elige por sí misma y no por lo que produzca. Para Aristóteles, el fin es parte de la descripción de la acción, que se elige como un todo (lograr el fin de cierta forma y en un momento dado): “lo que elige el agente es la acción como una todo, incluido el fin” (Korsgaard, 2004, pp.660-661). En *Self-Constitution. Agency*,

⁵⁰ En el capítulo siguiente se ensayará una comparación entre esta forma de concebir el mal moral de Korsgaard y las consideraciones de Arendt acerca de la banalidad del mal y su caracterización del criminal nazi Adolf Eichmann como un ser “mediocre”.

⁵¹ Obsérvese que se trata de la misma distinción recogida por Arendt en su concepción de la acción como *praxis*.

Identity, and Integrity (2009, p. 9), Korsgaard cita el Libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (1140-a), en donde dice:

[e]ntre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción [...] de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción.

Tal distinción entre acción y producción radica en lo que en la siguiente sección (1140-b) afirma Aristóteles: “el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción [...] no puede serlo: la buena actuación misma es un fin”. Por tanto, sigue Korsgaard, las acciones, o al menos las buenas acciones, se eligen por sí mismas y no por lo que produzcan.

Es como una suerte de paquete, que tiene la forma de “hacer-este-acto-por-este-fin” (Korsgaard, 2004, p. 661), y Korsgaard considera que Kant tiene la misma visión de la naturaleza de la acción que Aristóteles, pues lo que para éste es la nobleza de una acción, para aquél lo constituye su “valor moral”. Una buena acción para Aristóteles es la que encarna un principio correcto (que llama *orthos logos*), es decir que se hace en el momento oportuno y con la forma y objetivo adecuados. Para Kant, cuando actuamos por deber, no hay un propósito ulterior, pues vemos en la acción misma la encarnación de un valor, el de un fin realizado en una situación determinada. Al hacer algo por deber, en Kant, la acción se describe por una máxima, que tiene la misma estructura que la acción noble en Aristóteles, “hacer-este-acto-por-este-fin”.

Es en base a este planteo, según Korsgaard compartido por ambos filósofos, que puede sostener que la acción, para serlo propiamente, debe involucrar al agente como un todo, y no a una parte de él (como por ejemplo, lo haría el hecho de tener un tic en una ceja). Debe ser la expresión de su yo como un todo. Uno puede creer que esto significa que es necesaria una integridad previamente alcanzada, que luego es

expresada en las acciones. Pero Korsgaard considera que no es así como de hecho funciona, sino que la identidad *es constituida por* las elecciones y acciones que hacemos. Esto puede verse más claramente de la siguiente manera: yo no rechazo un soborno *porque* soy una persona honrada, sino que *me constituyo* como tal al rechazarlo. Es verdad que la fuerza que me motiva a hacerlo (que para Korsgaard surge del asentimiento reflexivo a las razones que encuentro para ello), viene en parte de la visión que tengo de mí, y de mi propia identidad como “alguien que” no hace ese tipo de cosas, pero ¿qué tanto se puede sostener eso si no actualizo esa identidad a cada oportunidad? Más aún, la acción como innovación y creación⁵² de lo nuevo, me habilita a reinventar mi identidad en el actuar, de modo que no soy lo que he hecho o dicho, o pensado, o juzgado, (al menos no solamente) sino lo que voy eligiendo, libremente hacer, decir, pensar y juzgar. Al actuar, mostramos al mundo qué principios nos guían.

El hecho de que seamos conscientes de los motivos de nuestras acciones, y más aún, de que estemos en control de esos motivos, nos diferencia de los animales no humanos; la forma en la que lo que hacemos realmente depende de nosotros es más profunda que en el resto de los animales. Decidir qué tipo de efectos uno quiere provocar en el mundo, es decidir qué tipo de causa uno quiere ser, es decir, es decidir *quién es* uno. Debido a esto es que podemos cargar a las personas con la responsabilidad y en ello, para Korsgaard, se sostienen las relaciones interpersonales (se volverá sobre ello al final de este capítulo).

La autora es consciente de que esto parece encerrar una paradoja, debido a que ¿cómo puedo yo mismo crear mi identidad al actuar y elegir, si no existe previamente mi “yo mismo”? Veamos más en detalle este aspecto.

⁵² La afirmación de Korsgaard (2004, p. 677) “[l]a persona que actúa por una razón, al igual que Dios en el acto de la creación, declara que lo que hace es bueno” lleva a pensar en la acción como creación arendtiana, incluso en ese mismo sentido de creación a imagen y semejanza de la creación divina, que es el que Arendt toma de San Agustín.

En *Las fuentes de la normatividad* Korsgaard sostiene que la fuente de nuestras elecciones es lo que llama la “concepción de nuestra identidad práctica”, descripción bajo la cual uno se da valor a sí mismo, a su vida como algo que merece la pena y a sus acciones como dignas de ser llevadas a cabo (cfr. Korsgaard, 2009, p. 20). Son concepciones de identidad práctica cosas como la ciudadanía, la profesión o la paternidad. Desde estas concepciones es que gobernamos nuestras acciones y decisiones, y bajo ellas es que consideramos ciertos actos como adecuados a ciertos fines, y otros los descartamos como imposibles, al punto que no podemos siquiera pensar en ello. Se puede ver esto como un conjunto de principios de “lo que hace” y “lo que no hace” una madre, un amigo, o la identidad práctica que sea; sin embargo Korsgaard llama la atención sobre el hecho de que, al menos en algunos casos, es necesario ver a la identidad práctica de forma más general, como un rol con un sentido o propósito. Esto abre espacio para la creatividad, en donde uno puede inventar nuevas formas de, por ejemplo, ser “amigo”. Uno puede entender su identidad en tanto “amigo de X” como un rol en el cual hay cierto margen para la innovación y el cambio, para el redescubrimiento. Uno puede ser amigo de X toda la vida, pero a lo que nos compromete esa identidad va cambiando con el tiempo y las experiencias vividas; para un niño, ser amigo puede implicar ser compañero de juegos, mientras que, ya de adulto, la misma relación de amistad, puede tener que ver más con largas charlas sobre el sentido de la vida.

Nuestras identidades prácticas definen formas contingentes de deber (en el sentido kantiano) y de nobleza (en el aristotélico), gobiernan nuestras elecciones en el mismo modo en que para Kant y Aristóteles lo hace la moral. Ellas son fuente permanente de nuestros incentivos, así como de los principios por los que aceptamos o rechazamos las acciones que éstos nos proponen: “no puedo hacer X porque no sería correcto”, tiene la misma estructura que “no puedo hacer X porque soy su madre”. Por ello es que Korsgaard, en *Las fuentes de la normatividad* defiende la idea de que la

moralidad misma tiene su fundamento en una forma esencial de identidad práctica, nuestra identidad práctica como seres humanos (un poco más adelante veremos que esto es lo que Korsgaard denomina nuestra “identidad moral”).

De la misma forma en que nuestras identidades prácticas no son algo fijo, ellas son en gran parte contingentes. Las vamos adquiriendo de distintas formas, algunas las elegimos mediante razones, como dedicarnos a una causa en la que creemos firmemente, otras no las elegimos, como el lugar donde nacemos. Pero, de todas maneras, muchas veces las razones son marginales (para la autora, por ejemplo, las personas no se casan tanto con alguien “hecho a su medida”, sino con alguien que vive cerca, tiene más o menos su edad, comparte algunas afinidades, y está pensando también en casarse). La contingencia en estos casos significa que, en qué medida uno las trate como fuente de obligación, depende de uno. El hecho es que muchas veces nos tomamos lo contingente como necesario (Korsgaard considera que es una de nuestras tareas como seres humanos), y esta habilidad de tomar nuestras identidades contingentes como fuente de leyes inviolables nos hace buenas personas. Pero, ¿por qué lo hacemos? Por nuestra condición humana: debemos actuar y necesitamos razones para hacerlo; y sin principios mediante los cuales orientarnos no tendremos razones para actuar.

Alguien podría interpelarnos acerca de nuestra identidad diciendo: “entiendo que sientas el ser uruguayo como parte de tu identidad pero ten en cuenta que el haber nacido en Uruguay es algo meramente casual”, y el hecho es que es cierto pero, ¿de qué otra forma podemos obtener motivos para actuar si no nos tomamos alguna identidad seriamente? De no hacerlo no estaríamos valorándonos a nosotros mismos como seres humanos racionales. En tanto tales, nos debemos a nosotros mismos el encontrar roles que podamos sentir con integridad y dedicación.

2.3.2 La acción como autodeterminación o el “actuar por una razón”.

Si aceptamos que actuar es realizar algún cambio en el mundo, podemos seguir a Korsgaard en su razonamiento según el cual la forma en que el agente realiza un cambio en el mundo es realizando algún tipo de cambio en sí mismo. Esto es lo mismo que decir que la acción implica autodeterminación. La acción tiene que ver con “movimiento inteligente”, resultado de formarse una concepción o representación del entorno. Korsgaard concibe el tipo de intencionalidad que caracteriza a la acción humana como el extremo de un continuo. En el otro extremo se encuentra el “movimiento inteligente” que atribuye a plantas, órganos y máquinas, luego vienen los movimientos de los animales, guiados por percepción, después vienen los movimientos de animales que tienen algún tipo de idea de lo que hacen o intentan hacer, y por último, los movimientos de los animales que son conscientes de los principios bajo los que actúan. Por tanto, la intencionalidad no es lo que diferencia el movimiento humano del resto de los movimientos, sino la forma que esa intencionalidad toma en nosotros, y esto “hace al mundo radicalmente diferente para nosotros” (Korsgaard, 2009, p. 99).

La profunda conexión entre una persona y sus actos no está dada por el hecho de que la acción sea *causada* por lo más esencial en la persona, sino por el hecho de que la parte más esencial de una persona es *constituida* mediante sus actos. Ante la pregunta de cómo atribuir un movimiento a un agente (que un determinado movimiento sea su acción), Korsgaard rechaza la posibilidad de que esto dependa de si el movimiento tiene o no una causa psicológica, pues las reacciones emocionales (o “respuestas emocionalmente expresivas”) tiene causas psicológicas y no son, para ella, acciones, pues considera que las acciones pueden ser correctas o erradas y las respuestas emocionalmente expresivas no⁵³.

⁵³Esta postura es discutible. Martha Nussbaum (1995), por poner un ejemplo, sostiene que las emociones son racionales, en tanto son respuestas a la percepción de un valor.

Lo que hace en un animal que un movimiento sea una acción es que el animal, mediante sus movimientos, está siendo él mismo, en tanto su naturaleza es producir un movimiento de ese tipo, como respuesta a su concepción de su entorno. Está tratando de hacer algo, y por ello está sujeto a estándares normativos de éxito y fracaso. En el caso de los animales no humanos, tales estándares son sus instintos; al actuar desde ellos, un animal es quien es, y es autónomo⁵⁴.

¿Qué diferencia hay entonces con el actuar humano siguiendo un imperativo? Para explicar eso Korsgaard acude a la psicología moral de Kant. En el pensamiento de Kant, el punto de inicio de la acción es el incentivo, en tanto “representación motivacionalmente cargada de un objeto” (Korsgaard, 2009, pp.104-105). El término “objeto” está usado en un sentido amplio que incluye estados, cosas y actividades; un objeto en ese sentido puede ser algo realmente percibido, o algo concebido como un posible ítem del entorno, una forma en que las cosas podrían ser. Se está sujeto a un incentivo cuando se es consciente de las características que hacen a un objeto atractivo, ya sea porque satisface una necesidad o es disfrutable, resulta interesante, despierta el ejercicio de las propias facultades. Pero también existen incentivos negativos, cuya representación provoca pena o sensación de amenaza. Es importante aclarar que los incentivos operan causalmente en el animal, sin causar directamente el movimiento, en tanto acción, pues para que haya acción, el movimiento debe ser causado por el animal en sí mismo, como un todo, no por sus percepciones y/o representaciones (por ejemplo, cuando un perro saliva, la salivación no es una acción *del* animal como un todo, sino un movimiento que puede ser causado por la percepción de comida, o por la representación mental que se hace de la comida, cuando intuye que será alimentado).

⁵⁴Para Korsgaard, el movimiento de un animal es autodeterminado cuando es gobernado por sus instintos, cuando surge de su propia naturaleza, es decir que el instinto en el animal es su voluntad, pues es la ley de su propia causalidad, determinando qué debe hacer en respuesta de qué. Es por ello que actuando según sus instintos, el animal es autónomo (cfr. Korsgaard 2009, p. 105).

Siguiendo a Kant, los incentivos actúan junto a los principios, los cuales describen las respuestas del agente al incentivo. Las respuestas a su vez son guiadas por la concepción del mundo del agente (cfr. Korsgaard, 2009, p. 105).

En el caso de las personas, que necesitamos razones para actuar, los principios determinan qué cuenta como razón. La persona se determina a sí misma a moverse intencionalmente tomando, por ejemplo, su hambre, como una razón para buscar algo que comer. En el ser humano, entonces, un motivo es un incentivo operando bajo un principio; por ejemplo, si mi principio es ayudar a los necesitados, ver a alguien sufriendo es un incentivo a ayudarlo, es una ocasión para actuar.

Korsgaard nos hace ver que, en la forma de operar, los principios humanos funcionan igual que los instintos en los animales no humanos, pues si bien en el caso de los instintos, éstos no tienen que ver con un proceso racional y el hecho es que al actuar por principios, los humanos tampoco seguimos un proceso de razonamiento paso a paso; los principios están internalizados de tal forma que simplemente reconocemos los casos que caen o no en él, estructurando nuestra percepción del entorno, al igual que los instintos. Sin embargo es necesario diferenciarlos para distinguir el estar motivado, que requiere autodeterminación, del “ser causado”. Si una cosa causa otra, no hay allí lugar para acertar o fallar, como sí lo hay cuando un animal se autodetermina a ser la causa de algo. Autonomía y eficacia son propiedad de todos los agentes, humanos y no humanos. Pero mientras que los animales no humanos no pueden escoger sus instintos, nosotros sí podemos escoger los contenidos de nuestros principios; el Imperativo Hipotético y el Categórico son las reglas que nos permiten hacerlo (y por ello son estándares constitutivos de la acción). De allí es que surge la motivación, de la conciencia de que se tienen los fundamentos adecuados para estar motivado, es decir que la idea misma de la bondad de los propios motivos es motivante.

Tal carácter de la motivación, es lo que Korsgaard (2004, p. 657) llama una

“estructura esencialmente reflexiva”. Es reflexiva porque “tener una razón es estar motivado por la conciencia de la idoneidad de la propia motivación”.

Somos autónomos, auto-determinados, en un sentido, igual que los animales no humanos, porque somos gobernados por los principios de nuestra propia causalidad. Pero hay un sentido más profundo de la autonomía al cual sólo los seres humanos accedemos, consistente en poder elegir los principios que regirán nuestra voluntad.

2.3.3 El autogobierno normativo

Se puede entender a la razón, en el marco de la teoría de Korsgaard, como la capacidad de autogobierno normativo. El que actuemos en base a razones, es característico de nuestra agencia humana, y en tal concepción de la acción, pueden apreciarse distintos grados, en el sentido de que una acción elegida de forma tal que unifica más exitosamente al agente es más auténtica que una que lo hace menos exitosamente. Y son los principios de la razón práctica los que nos permiten constituirnos como agentes unificados. Ellos nos atan porque, teniendo que actuar, debemos constituirnos como un solo agente; es decir que la necesidad de seguir estos principios se reduce a la necesidad de constituirnos agentes unificados, que se reduce a la necesidad de ser agentes, que se reduce a la necesidad de actuar. Esta es, en última instancia, la conclusión que saca Korsgaard: que los principios de la razón práctica son normativos para nosotros porque debemos actuar.

Este estar sujeto a ciertos estándares es lo que hace que el actuar humano sea algo en lo que se puede tener éxito o fracasar. Las leyes de la lógica gobiernan nuestro pensamiento porque de no seguirlas no estaríamos pensando en absoluto, así como las del entendimiento gobiernan nuestras creencias porque, de no seguirlas, no podríamos hacernos una idea del mundo objetivo. En ese sentido, las leyes de la razón práctica

gobiernan nuestras acciones porque de no seguirlas no podríamos actuar, y actuar es algo que estamos obligados a hacer, porque si se trata de un principio que es constitutivo, y lo es para una actividad ineludible, entonces es incondicionalmente vinculante. Los estándares constitutivos poseen por tanto, una autoridad incuestionable (a diferencia de los externos que son cuestionables).

Siguiendo a Aristóteles, Korsgaard afirma que una cosa viva es aquella destinada a mantener y reproducir su propia forma, ese es su fin, ser y continuar siendo lo que es. En los animales no humanos, mantener su salud, no es propiamente su objetivo, pero *salud* es el nombre que le damos a la condición interna que les permite lograr su función exitosamente. Por ejemplo, en el caso de una jirafa, nos dice Korsgaard (2009, p. 35) mantenerse saludable es la forma de permanecer siendo una jirafa; de no conseguir mantenerse saludable, no dejará de ser una jirafa, pero lo será de forma defectuosa. Se trata de la misma actividad, mal hecha. En ese mismo sentido, los humanos no tenemos como objetivo la bondad, pero *bondad* es el nombre para la condición interna que posibilita llevar a cabo nuestra función, consistente en mantener nuestra integridad, ser quienes somos. Ser un agente racional es estar comprometidos con la actividad de hacernos a nosotros mismos y constantemente ser personas⁵⁵.

Ser, por ejemplo, una jirafa, no es un estado, es una actividad. Que concibamos a la jirafa como una entidad es debido a que nuestra perspectiva de observador la “congela” artificialmente, en realidad ella nunca deja de “estar siendo una jirafa”. Esto sucede con todas las cosas; la realidad es, esencialmente, actividad. La concebimos como entidad debido al congelamiento artificial que realiza nuestra mente de observador (Korsgaard, 2009, p.36). En ese sentido, Korsgaard defiende una visión teleológica; todas las cosas se mueven hacia su fin, que no es dado desde afuera sino

⁵⁵ Esta manera bien específica de concebir la identidad será retomada en el capítulo siguiente y analizada desde una posible articulación con una idea de identidad narrativa.

que le viene de sí mismo, de la necesidad de ser lo que es. Para que funcionemos como agentes, Korsgaard considera indispensable que tengamos una concepción teleológica del mundo, es decir, organizarlo en distintos objetos (herramientas y obstáculos, objetos de deseo o de miedo), para poder actuar.

Pero retomando el tema de los estándares de éxito y fracaso, en el caso de la acción humana, Korsgaard considera que los Imperativos Hipotético y Categórico son principios constitutivos de la voluntad y la acción, en el sentido en que si no intentamos al menos guiarnos por ellos, no podemos actuar. La acción determinándose a sí misma a ser la causa de cierto fin, es la concepción kantiana de acción. Ambos imperativos están inseparablemente unidos y Korsgaard cree incluso innecesario hablar de dos imperativos, cuando se trata de uno solo: actúa en concordancia con una máxima que puedas querer que se transforme en ley universal. El Imperativo Hipotético sólo agrega el tipo de ley de que se trata, una causal, o práctica.

Identifica a los Imperativos Hipotético y Categórico con la eficacia y la autonomía, que son las características esenciales del agente: la autonomía de no ser determinado por causas ajenas y la eficacia de tener una manera propia de hacer la diferencia en el mundo. Ambas son como las dos caras de la misma moneda que sería la agencia, y es por ello que los dos imperativos kantianos son las leyes de la agencia (Korsgaard, 2009, pp. 89-90). El agente es eficaz cuando tiene éxito en llevar a cabo cualquiera sea el estado de cosas que quiera llevar a cabo, y es autónomo cuando sus movimientos en ese sentido son determinados por él mismo. Por eso es que, a pesar de sostener que ambos imperativos no son más que uno sólo, continúa usando la distinción, porque en ella se rescata algo fundamental sobre la naturaleza de la agencia.

¿Cómo puede un agente llevar a cabo una acción a menos que efectivamente sea autónomo y eficaz? Esta pregunta se basa en la idea falsa de que las acciones son causadas por los agentes. Pero en realidad, la acción no es *producida* por el agente, es

el agente. Cuando un agente no logra tener éxito en su acción, no es la acción, sino él mismo quien falla. Una acción exitosa, hace al agente efectivo. Asimismo, no puede considerarse como acción si no corresponde a movimientos auto-determinados. Es decir, que el evaluar los movimientos como efectivos o inefectivos es gobernado por el Imperativo Hipotético, y evaluarlos como auto-determinados o no, por el Imperativo Categórico. Por ello es que el Imperativo Hipotético no puede considerarse un imperativo independiente, pues para que una acción sea exitosa, tiene que hacer a su agente efectivo y autónomo.

2.3.4 El problema de la mala acción o acción defectuosa

Desde la visión del “modelo de combate” (descrito en el punto 2.2.1), una persona actúa mal cuando se deja ganar por la pasión; esto nos obliga a decir que cuando actúa bien, es porque es superada por la razón. Sea como sea que actúe, la persona es vencida. En cambio desde el modelo constitucional, la persona actúa bien cuando lo hace en concordancia con su constitución.

Sin embargo, tratar el tema de la mala acción desde esta perspectiva es más difícil, teniendo en cuenta que Platón sostiene que una persona injusta no puede, de hecho, actuar, al no estar unificada por una norma que la constituya. Al parecer, no podrían entonces existir las malas acciones; nos enfrentamos a un problema muy similar al de Kant en los *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1996, p.52) donde éste sostiene que sólo la acción autónoma, gobernada por el Imperativo Categórico, es acción libre, y las malas acciones son heterónomas, meras reacciones causadas por deseos o inclinaciones. ¿Cómo podemos entonces, atribuir responsabilidades por las malas acciones, o incluso clasificarlas como acciones?

Se trata, para Korsgaard, de un caso defectivo de acción. Si el objeto de la acción es unificar al agente, para que pueda ser el autor autónomo y eficaz de sus

propios movimientos, una acción fallida es aquella que no lo logra. Plantea entonces la pregunta de cómo una acción puede ser defectiva y seguir siendo una acción.

Korsgaard define a las malas personas como aquellas sin estándares, sin integridad, que no tienen un plan y se dejan llevar por el deseo o lo que sugiere el momento. Sus apetitos los dominan y desvían cualquier eventual curso de acción que se propongan. Un alcohólico, alguien que vaga sin lograr conservar un mismo empleo por mucho tiempo, un drogadicto, son ejemplos de esto, y representan la acción defectuosa. En estos ejemplos, es fácil asociar tal carácter defectuoso a una falla psicológica, entender que “[i]ncontrolada e insustancial, la mala persona no puede permanecer en la senda de una ambición o una relación” (Korsgaard, 2012, p.170). Por el contrario, la buena persona, es aquella que sabe dejar de lado sus apetitos cuando lo amerita un objetivo de valor.

Pero existe otra versión de la mala persona, aquella que hace cualquier cosa por lograr lo que quiere y no deja que nada se interponga. Así como se aparta fácilmente del camino de un proyecto o una relación, es perfectamente capaz de mantenerse en él, pero lo hace sólo por sí mismo. Comparado con este tipo de persona malvada, el bueno parece muy débil, pues no puede dar un paso sin consultarlo (con dios, con la sociedad), es constreñido por las reglas, capaz de sufrir si ellas lo mandan, mientras que el malvado es poderoso. Siguiendo con la analogía del gobierno de la ciudad, la maldad es como la tiranía y la bondad como la aristocracia. Pero en la concepción de Korsgaard (2012, p. 171), la “persona tiránica” no elige propiamente acciones, pues está gobernado por su obsesión (como lo está, por ejemplo, un asesino serial). No escoge máximas, es decir no hace las leyes para sí mismo, no es autónomo, por tanto, tampoco libre. El “alma tiranizada” no puede separarse a sí mismo de uno de sus impulsos (no se concibe a sí mismo como algo más allá de ellos), lo que lo hace un mero objeto. Plantea, por tanto, una concepción del mal que es privativa, pues implica una carencia

de eficacia en la agencia⁵⁶.

2.4 Identidad personal y unidad de la agencia: la alternativa de Korsgaard al reduccionismo de Parfit

Como se ha visto hasta ahora (no sólo en la perspectiva de Korsgaard, sino también en la de Arendt) las personas somos tanto activas como pasivas, agentes y sujetos de experiencia. Según Korsgaard, las filosofías kantiana y utilitarista hacen énfasis distintos en tales aspectos de la naturaleza humana. El utilitarismo enfatiza el lado pasivo, el de “ser satisfechos”, es decir que le preocupa *lo que nos pasa*. El kantianismo, por el contrario, enfatiza la agencia, *lo que hacemos*.

Partiendo de la base de que actividad y pasividad son dos aspectos de la agencia, Korsgaard se preocupa, como kantiana, de argumentar que la agencia no puede reducirse a una mera forma de experiencia, y se planta en contra de la concepción de identidad personal defendida por Derek Parfit en *Reasons and Persons* (1987), que según ella depende de su visión de la persona como un *locus* de experiencia y de la agencia como una forma de experiencia. Si, en cambio, dice Korsgaard, viéramos a la persona en tanto agente, se seguirían diferentes conclusiones sobre la identidad. Veamos brevemente la postura a la que Korsgaard se enfrenta.

2.4.1 El reduccionismo de Parfit

Parfit hace una defensa del utilitarismo moral, basada en la idea de que ni la identidad propia ni la separación entre personas son de un carácter tan profundo y

⁵⁶ A esta concepción se opone la que muestra al malvado como alguien tiránico, que es poderoso y no está constreñido por reglas, que es la concepción positiva del mal. Es de esta concepción que se alimentan algunas críticas a la postura de Korsgaard, como la de su supuesta incapacidad de dar cuenta coherentemente de la posibilidad de que un mafioso lleve adelante acciones moralmente malas sin sentir que amenaza con ello su propia integridad.

definitivo como comúnmente se cree. Esta visión de la identidad, contrapuesta al dualismo cartesiano (el cual hace suponer que somos algo más y distinto de nuestro cuerpo), consiste en afirmar que existe una persona simplemente si existe un cuerpo y un cerebro, más una interrelación de sucesos físicos y mentales. Dentro de esta concepción, en cuestiones morales, tener una preferencia por “nosotros mismos” o nuestros seres más cercanos, no tiene mayor sentido; ya no importará, por ejemplo, a quién beneficiemos, sino la cantidad de beneficio resultante⁵⁷. Es una postura reduccionista, pues considera que las personas no existen más allá de los elementos que las componen.

La teoría de Parfit plantea que hay una “visión estándar” de la identidad personal, donde una persona es (o coincide exactamente con) la continuidad espacio-temporal de un cuerpo humano vivo. Pero Parfit cree que puede objetarse fácilmente que la continuidad física no es un requisito necesario ni suficiente para que haya identidad personal, pues un ser humano puede cambiar tanto que no podamos considerarlo la misma persona. Gran parte de lo que desde la perspectiva reduccionista de Parfit importa es psicológico (recuerdos, gustos, intereses), y puede concebirse como posible que la misma persona psíquica ocupe otro cuerpo, o ninguno. Para Parfit, por tanto, la continuidad que está en juego es una continuidad diferente a la física, es una continuidad psicológica. Define esta continuidad en términos de una “conexión psicológica”, donde hay tal conexión cuando un estado psicológico en un tiempo x es causado por otro estado psicológico en un tiempo anterior a x . Utilizando como ejemplo la asunción de Norma Jeane Mortenson del nombre artístico “Marilyn Monroe”, si Marilyn recuerda algo porque Norma Jean lo vivió, ello implica que están conectadas; cuanto más conexiones, más fuertemente lo están; y si hay cadenas superpuestas de conexiones fuertes, Marilyn es psicológicamente continua a Norma Jeane. Parfit llama

⁵⁷ Éste parecería ser el mayor valor moral de esta teoría, el llevarnos a preocuparnos menos por nosotros mismos y más por los demás.

“Relación-R” a la que conforman estos casos de conexión más continuidad psicológica, y normalmente implican que “Marilyn es Norma Jean en un momento posterior” (Korsgaard, 1989, p. 105).

Se puede interpretar como que esto se da porque algún elemento psicológico persiste en la persona, por ejemplo, el alma, o “el yo cartesiano” (en una concepción dualista de la persona), o que ese elemento psicológico “es un hecho aún más profundo acerca de la persona” (Korsgaard, 1989, p. 105), lo que, para Parfit, constituye una visión “no reduccionista” (p.105), donde el sujeto psicológico que persiste es una entidad no reductible. Esto implica que una Relación-R es resultado de la identidad, en lugar de ser constitutivo de ella. Reduccionista, para Parfit, es (como la suya propia) una teoría que reduce la existencia de una persona a la existencia de un cuerpo, un cerebro y la ocurrencia de ciertos eventos físicos y mentales interrelacionados. Si se combina la perspectiva reduccionista con la de que la Relación-R es más importante para la identidad personal que la continuidad física, ésta relación se vuelve un sustituto de la identidad personal. La continuidad física es apenas una causa normal de la continuidad psicológica, pero ni siquiera tiene por qué ser la única.

La Relación-R, a diferencia de la identidad, la podemos tener con más de una persona (hijos, amigos, estudiantes), y estar conectados de esta forma con ellos (no ser idénticos) es lo que importa para nuestra supervivencia. Parfit cree que la existencia de las personas como distintos tipos de entidades es menos profunda de lo que parece.

Las visiones no reduccionistas por el contrario, sostienen (según Parfit, equivocadamente) que la identidad personal constituye una relación especial que tengo con mis “yoes” pasados y futuros; cargo la culpa de lo que hayan hecho mis yoes pasados y el peso de las promesas que han dado y soy responsable por mi yo futuro, por su felicidad, ya que, como un día seré yo, es lo más racional. Esta perspectiva viene, para Parfit, de concebir al yo como una entidad separada que se mueve a través del

curso de la vida juntando recuerdos y responsabilidades. Pero si en cambio, se considera que no hay un sujeto continuo de experiencias (y se defiende, por ejemplo, una teoría basada en relaciones-R), los reclamos de una relación especial con uno mismo (y las implicaciones morales derivadas) son ya menos plausibles.

Para presentarlo resumidamente (cfr. Ricoeur, pp.126-137), hay tres creencias que, según el reduccionismo sostenido por Parfit, no pueden ser sostenidas a la vez:

- 1- que el reduccionismo es cierto
- 2- que la cuestión de la identidad es determinable (no entraña paradojas ni problemas irresolubles)
- 3- que la identidad personal importa cuando se trata de supervivencia.

En el desarrollo de su argumentación, Parfit muestra que si se sostienen dos de estas creencias, la tercera (cualesquiera sean las dos elegidas) es insostenible, y concluye que por tanto, lo más razonable es abandonar una. Siendo Parfit reduccionista, la primera no es la que abandonará. Opta por abandonar la tercera, rechazando, por tanto, la importancia de la identidad personal, tal como ha sido tradicionalmente concebida.

2.4.2 La respuesta de Korsgaard: el punto de vista deliberativo

Para Korsgaard, a pesar de la teoría de Parfit, uno tiene razones prácticas (no metafísicas) para mirarse a uno mismo como “el mismo agente racional que ocupará mi cuerpo en el futuro”. Dejando de lado el tema de la identidad del agente a través del tiempo, propone pensar en la identidad en cualquier tiempo dado, y en qué nos hace concebirnos como una persona. ¿Qué es lo que hace que todas las experiencias que alguien está teniendo en un mismo momento (por ejemplo, leer un artículo, sentado en una silla, sintiéndose cansado) sean de una misma persona? La concepción que tenemos de nosotros mismos como agentes unificados no se debe a fundamentos metafísicos, ni

a una unidad de hecho existente de la que somos conscientes, sino que tiene, en la teoría de Korsgaard, raíces prácticas. Presenta dichas raíces como compuestas de dos elementos:

1-“la cruda necesidad de eliminar conflictos entre los distintos motivos” (Korsgaard, 1989 p. 110) porque en tanto humanos, debemos actuar, y tenemos sólo un cuerpo con el cual hacerlo

2- la unidad que viene implícita en el punto de vista desde el que decidimos y elegimos.

Puede parecer que el decidirnos por algo, simplemente se deba a que el más fuerte de nuestros impulsos ganó, pero, según Korsgaard, no es ésta la forma en que nosotros concebimos ese hecho, sino que lo vemos como resultado de que algo que trasciende nuestros deseos (algo que es “el yo mismo”), deliberó y eligió. Eso implica que debe haber algún principio al que miramos, que creemos que expresa nuestro ser, y que nos da las razones para elegir entre deseos. Identificarse con un principio es “ser una ley para uno mismo” y unificarse como tal (cfr. Korsgaard, 1989, p. 111). Para ello no hace falta una concepción metafísica del yo, ni la idea de que es una entidad existente separadamente, sino que es posible debido al punto de vista deliberativo; el hecho de que debamos identificarnos con algún principio unificador se nos impone por causa de la necesidad que tenemos de tomar decisiones de forma deliberativa, no debido a algún tipo de hecho metafísico (cfr. Korsgaard, 1989, p. 112).

Korsgaard además señala que el problema de la identidad unida y el de la identidad libre son comúnmente relacionados en la filosofía y ella cree que se debe a que ambos tienen que ver con el punto de vista deliberativo. Desde tal punto de vista, el yo unido y el yo libre se expresan mediante el identificarse con un principio (cfr. Korsgaard, 1989, p. 111, n. 21). Intenta, por tanto, usar esta concepción para concebir la unidad de la agencia a través del tiempo. ¿Qué implica esto? Que el tomar cualquier curso de acción, sin importar lo trivial que sea, exige ponernos en el futuro, hacer

planes⁵⁸. Al concebir a la persona como agente, la idea de un yo simplemente en presente pierde sentido.

En definitiva, para Korsgaard, poner el foco en la agencia tiene más sentido para la noción de identidad personal que ponerlo en la experiencia, debido a la existencia de un nexo (que no necesita de concepciones metafísicas) entre acción y unificación (entendiendo esta última como clave de una identidad personal).

Korsgaard (1989, p. 116) explica el argumento de Parfit como dependiendo de una metafísica aristotélica de persona, en lugar de una cartesiana, es decir, entiende que “la materia es esencialmente particular, la forma es esencialmente copiable; y la forma es lo que hace a la persona lo que ella es, y entonces es lo que es importante acerca de ella” y que en cambio la metafísica cartesiana sostiene que lo importante en la persona “es algo esencialmente particular e incopiable, como el ego cartesiano”. Esto puede llevar a intuir que dicho ego es donde se ubica la conciencia particular (sólo mía y de ningún otro), sin embargo Korsgaard considera que su propia concepción de la unidad de la agencia no sigue tal intuición.

El problema con la concepción de conciencia planteada por Parfit es que es pensada como un lugar, un “túnel de cristal” (Korsgaard, 1989, p. 116) a través del que nos movemos en la vida, un espacio dentro del cual pensamos, imaginamos, etc. Según Korsgaard, es más adecuado concebir la conciencia (y la unidad de la misma) desde la perspectiva de las actividades y las disposiciones. De esta forma, la “conciencia [...] es

⁵⁸ Este aspecto se puede interpretar sin mayor dificultad como una perspectiva similar a la de Arendt sobre la voluntad, en tanto facultad dirigida al futuro (complementaria a la mirada del juicio hacia el pasado). También se relaciona con la concepción arendtiana de la acción, como iniciadora de lo nuevo; el actuar como un iniciar, se parece al actuar como un lanzarse hacia el futuro. No sería demasiado forzado suponer que tales aspectos del pensamiento de Arendt se verían provechosamente complementados con la concepción de Korsgaard de la acción como autoconstitución (unida a la de la unidad de la identidad). Estos y otros puntos de contacto entre algunas ideas de las autoras serán analizados en el capítulo 3.

una característica de ciertas actividades que pueden realizar los animales perceptores” (p.117), actividades que pueden ir desde ver y oír, hasta pensar, recordar, moverse voluntariamente. La conciencia, desde esta perspectiva, no es un estado, que hace que estas actividades sean posibles, sino la caracterización del sujeto que las hace. El movimiento voluntario es un importante ejemplo, pues movernos voluntariamente no es otra cosa que movernos conscientemente⁵⁹. La unidad de la conciencia entonces, radica en “la habilidad de coordinar e integrar nuestras actividades conscientes” (Korsgaard, 1989, p. 118) y en última instancia es parte de la unidad de la agencia a la que nos vemos forzados por nuestra naturaleza corporizada. Es un mirarse a uno mismo como sujeto de actividades, y decir, por ejemplo, “estoy recordando”; nos miramos a nosotros mismos como usando las propias capacidades psíquicas del mismo modo que nos miramos como árbitros de nuestros deseos en conflicto, desde el punto de vista deliberativo.

Éste es el punto de vista propio de la razón práctica. Cuando nos vemos desde allí, estamos obligados a elegir (porque nos vemos como agentes libres y responsables), por la necesidad de actuar, sin reparar en los hechos teoréticos o metafísicos. Sólo desde el punto de vista práctico las acciones y elecciones pueden ser vistas como distintas del mero comportamiento determinado por leyes biológicas y psicológicas. Es la perspectiva que nos permite relacionarnos con nuestras acciones desde la autoridad, pues las vemos como nuestras.

Es desde este punto de vista, en el cual pensamos nuestra vida como algo que hacemos, y por tanto sobre lo que tenemos autoridad, que Korsgaard considera que nos posicionamos al pensar en lo que nos importa personalmente en la vida (aspecto sobre el que cree que Parfit se equivoca en dejar de lado). Concluye que la posición de Parfit

⁵⁹Korsgaard considera que la conciencia animal puede ser enteramente práctica; que conciencia, en este sentido, no implica para nada un observador interno de nuestras actividades.

gira en torno a la pregunta de si podemos o incluso debemos tener una concepción metafísica de persona moralmente neutra para poder sostener una teoría moral por sobre otras, y ella cree que la cuestión radica en qué significado se le asigne a la expresión “moralmente neutra” (Korsgaard, 1989, p. 130). Además no ve por qué haya que tener tal postura neutral para pensar asuntos morales ni que la metafísica sea mejor proveedora de tal neutralidad que la psicología o la biología.

La concepción de nosotros mismos como agentes es esencial para el punto de vista deliberativo, que es desde el que hacemos elecciones y desde el que nos preguntamos las cuestiones morales. Este concepto de agente y su unidad de agencia es, para Korsgaard, el adecuado para el pensamiento moral; los conceptos morales de hecho sólo se generan desde ese punto de vista, incluso el concepto de persona mismo.

2.5 Identidad moral

Un último aspecto que es necesario traer a colación en esta reconstrucción de la teoría de la acción de Korsgaard, es el de su concepción de las relaciones personales y cómo se vinculan con la identidad. Para la autora, una de las formas de responder a las acusaciones de individualismo o solipsismo que pueden darse (y se dan) contra el tipo de teoría moral basada en la autonomía, del cual ella defiende una versión, es explicando el papel que las relaciones personales tienen en tal concepción, y no es un papel menor.

Antes que nada, Korsgaard se manifiesta en contra de las posturas que definen a las relaciones personales como lo opuesto de las relaciones morales, como lazos de afecto, caracterizados por la parcialidad, y contradictorios por tanto con las relaciones morales, gobernadas por la razón y la imparcialidad, que consideran la motivación proveniente del afecto como algo por completo distinto a la proveniente del deber. Para Korsgaard, la motivación de la razón no viene de otro sitio que del asentimiento

reflexivo de nuestros impulsos, que pueden perfectamente incluir afectos. Sostiene que las relaciones personales son esencialmente constitutivas de nuestra identidad práctica, pues ellas consisten en “un compromiso recíproco de parte de dos personas de tomar en cuenta las opiniones, los intereses y los deseos de la otra” (Korsgaard, 2000, p. 161), teniendo, por tanto, en lo que refiere a tal relación, que deliberar como si fueran una sola. Desde esta postura, las relaciones personales no se diferencian de las morales, apenas desarrollan mayor y más plena reciprocidad. Apelan a las mismas virtudes a las que apelan las relaciones morales, que según Korsgaard (cfr. 2000, p. 162), son las virtudes de caridad y respeto. Si bien puede darse algún caso en que alguien sólo ejerciera caridad y respeto con unos pocos selectos amigos o familiares (como típicamente se describe en libros y películas a los gánsters), se trata para Korsgaard de posiciones reflexivamente inestables. Pero el hecho de que existan, muestra que las relaciones personales no están totalmente subsumidas a las morales, aunque sí “son fuentes de obligación independientes⁶⁰, parecidas a las obligaciones morales en lo que a su estructura se refiere” (Korsgaard, 2000, p. 162).

Por ello es que en algunos casos, las relaciones personales pueden ser fuente de conflictos “particularmente insolubles” con la moralidad, pues dan forma a algunas identidades prácticas que pueden ser especialmente profundas, como la de ser padre o hijo, pues “[n]o hay una razón evidente por la cual la relación que nosotros mismos tenemos con la humanidad en su conjunto debiera importarnos siempre más que nuestra relación con alguna persona en particular” (Korsgaard, 2000, p. 162).

⁶⁰ Acerca de cómo exactamente funciona la obligación en las relaciones interpersonales, Korsgaard emplea un argumento que Thomas Nagel desarrolla en *The possibility of Altruism*, en el que se presenta la situación de una persona hostigando a otra, y en donde la que sufre tal hostigamiento pide a su acosador que piense si le gustaría que le hicieran lo mismo. Korsgaard (2000, p. 179) sostiene que luego de tal interpelación, el acosador ya no puede seguir en su actitud, o no de la misma forma al menos, pues “se da cuenta de que no simplemente no le gustaría, sino que le molestaría” y que quien así lo hostigase tendría *una razón* para dejar de hacerlo, más aún, estaría obligado a ello. “El argumento lo invita a ponerse en el lugar del otro, y no podría hacerlo si no lograra ver qué es lo que el otro y usted tienen en común” concluye entonces Korsgaard (p. 179).

Detrás de todas estas identidades, Korsgaard (2000, p. 163) sitúa nuestra identidad como seres humanos, “animales reflexivos que necesitan tener concepciones prácticas de su identidad para actuar y vivir”, y sostiene que tomar esa identidad humana como normativa es lo que conforma nuestra “identidad moral”. Ésta es, hasta cierto punto, como cualquiera de las otras identidades prácticas, un “algo más” que uno es. Uno pertenece al grupo los socios de un club, por ejemplo, y pertenece al grupo conformado por la humanidad, y cualquiera de estas cosas acarrea obligaciones. Pero también difiere de todas las demás en algo importante, la identidad moral es lo que hace necesario que esas otras identidades existan, pues obtienen de ella su normatividad: “si no tratamos nuestra humanidad como una identidad normativa, ninguna de nuestras otras identidades podrá ser normativa, y entonces no podremos tener absolutamente ninguna razón para actuar. La identidad moral es, por lo tanto, ineludible” (p. 164). Por tener este carácter, es la identidad que rige las demás; si alguna de las otras formas en las que concebimos nuestra identidad, entra en contradicción con ella, será esa otra la que deberemos abandonar.

La importancia de las relaciones interpersonales está en que a través de ellas asumimos compromisos con los demás, que junto con los que asumimos con nosotros mismos, permiten sostener la propia identidad. Ambas relaciones son lo que se denomina “relaciones prácticas”, en el marco de las cuales tiene lugar el uso de razones (y que, bien entendidas, siempre son públicas).

2.6 En síntesis

De la reconstrucción de la teoría de Korsgaard que hasta aquí se ha intentado presentar, sería bueno destacar algunos conceptos y dejar clara su interrelación, para poder luego seguir avanzando hacia un contenido más propositivo, que toma como base tal reconstrucción.

En la teoría que presenta Korsgaard, la función de la acción es la autoconstitución del agente; autoconstitución que implica la unificación de “las partes del alma”. Primeramente, esta división del alma humana surge cuando nos paramos desde un punto de vista deliberativo, que es el propio de la estructura reflexiva de nuestra mente humana. Desde esta perspectiva de deliberación práctica, interpretamos los incentivos a los que nos vemos expuestos, y evaluamos si constituyen o no razones para actuar. Esto es posible gracias a que podemos experimentar un asentimiento reflexivo ante la idea de llevar a cabo la acción por la que nos vemos inclinados, lo que nos proporciona una razón para ello, o bien que sintamos rechazo reflexivo ante tal idea, surgiendo de este modo, obligaciones morales. ¿Cómo es que se dan estas experiencias de asentimiento y rechazo reflexivos? Se dan porque estamos sujetos a ciertos principios (estándares normativos), que son lo que determinan nuestras acciones, lo que es lo mismo que decir que nuestras acciones son un reflejo de tales principios. Estos principios nos los damos autónomamente, cuando buscamos razones para actuar. La prueba a la que sometemos a nuestros impulsos, para comprobar que puedan volverse razones para actuar, no es otra que la del Imperativo Categórico kantiano, es decir, testeando si nuestra voluntad de actuar según un determinado impulso puede tomarse como una ley universal.

Ser activo y estar bajo las normas de la razón son, entonces, una y la misma cosa. Pero volviendo a lo que se afirmaba al inicio, la acción en Korsgaard va de la mano con la autoconstitución, con la unificación de las partes del alma. Si no estamos unificados, no podemos ser agentes, pues la agencia nos implica como un todo. Este aspecto de la acción la vincula directamente con la identidad, pues es actuando que nos constituimos en quienes somos, evidenciando cuáles son los principios que nos rigen. Esto, a su vez, tiene hondas implicancias morales, pues hay un sentido profundo de identidad, en el que dejar de ser nosotros mismos es igual o peor que la muerte.

SEGUNDA PARTE: IDENTIDAD NARRATIVA Y AUTORREFLEXIÓN. ELEMENTOS PARA CONJUGAR LAS PROPUESTAS DE ARENDT Y KORSGAARD.

Capítulo 3- La construcción narrativa de la identidad como ejercicio de autorreflexión

*El contar mismo [...] expresa un sentido de la vida y del
valor, una noción de qué importa y qué no...*

Martha Nussbaum, *El conocimiento del amor*.

3.1 La identidad narrativa: dos modelos

La idea de la identidad como narrativa responde, como tantas otras teorías acerca de la identidad⁶¹, a un intento por dar solución a la pregunta acerca de qué es lo que permite atribuir determinados estados mentales, experiencias y acciones a una persona. Pensar en la identidad en términos de una tesis narrativa requiere que sea el propio sujeto quien construya esa identidad, contándose a sí mismo (pero también a los demás) una historia acerca de su vida. Así, dando forma a una narración, irá incorporando lo que le ha sucedido, las acciones que ha llevado a cabo y los estados emotivos y psicológicos que ha experimentado, y que en principio pueden aparecersele como experiencias separadas e inconexas que le han sobrevenido a lo largo del tiempo, en un todo abarcativo y coherente. Esta unidad lograda mediante la articulación de una historia es la forma narrativa de responder a la pregunta *¿quién soy yo?* El “yo” que se narra va enlazando experiencias que lo tienen a sí mismo como protagonista, les da un sentido, las proclama *suyas*, y se reconoce en ellas. Esto a su vez habilita la atribución de la responsabilidad por esa acción, por lo que, al conformar la identidad narrativa, se

⁶¹ Ver por ejemplo Nozick, 1981; Parfit, 1987; Williams, 1957.

construye agencia moral responsable.

Esta forma de responder a la pregunta por el “yo”, viene siendo explorada desde la década del 80 en distintas teorías de cuño lingüístico, psicológico y filosófico⁶². En este último caso, para los fines de la presente investigación se consideran especialmente significativas las propuestas de Alasdair Mac Intyre y Paul Ricoeur, pues en ambas se destaca el aspecto de agente del sujeto como elemento fundamental para definir su identidad, y en esos términos los autores construyen sus abordajes narrativos. Se expondrá a continuación, una síntesis (para nada exhaustiva) de los rasgos más destacados de ambas propuestas, de modo de lograr delinear una idea más cabal de lo que implica concebir la identidad de modo narrativo.

3.1.1 La narratividad de una vida en MacIntyre

En su obra *Tras la virtud*, Alasdair MacIntyre (1987) dedica el capítulo titulado “Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición” a elaborar una análisis de las intuiciones conceptuales más comunes sobre la relación entre las acciones y el “yo”, afirmando que hay una estrecha vinculación entre acción, identidad y narración. Según el filósofo, la forma más adecuada para caracterizar las acciones humanas es algún tipo de historia narrativa, ya que este género construye una inteligibilidad que es fundamental para el concepto de acción:

[i]dentificar un acontecimiento como acción es, en su ejemplo paradigmático, identificarlo con una descripción que nos lo haga inteligible

⁶² Se pueden encontrar muchas de las referencias principales en Galen Strawson (2005, “Against Narrativity”, en Strawson, G., Ed., *The Self?*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 63-86). Allí Strawson sostiene que la narratividad de la identidad se presenta básicamente de dos formas, una como tesis psicológica (un ejemplo de la cual se encuentra en el planteo de Jerome Bruner) de la experimentación subjetiva de la vida en forma narrativa y otra como tesis ética (donde sitúa a Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Paul Ricoeur) que señala el comprender la propia vida narrativamente como requisito necesario para una vida buena.

partiendo de las intenciones, motivos, pasiones, y propósitos de un agente humano. Por tanto es entender una acción como algo imputable a alguien, acerca de lo que siempre es apropiado interrogar al agente, para que nos dé cuenta inteligible de ello (MacIntyre, 1987, p. 258).

La importancia que MacIntyre da a la inteligibilidad de una acción responde a la que considera la distinción principal entre el ser humano y el resto de los animales; sólo a las personas es legítimo pedirles que expliquen las razones de sus acciones⁶³. Una acción se hace inteligible cuando encuentra su lugar en una narración. No puede explicarse lisa y llanamente recurriendo a los propósitos o actos verbales que supone, pues estos también necesitan de un contexto.

La conversación es, según MacIntyre, un contexto de inteligibilidad clasificable por géneros (como “cuchicheo” o, “pelea”) al igual que la narrativa literaria, y también como ella, tiene un comienzo, un nudo y un desenlace, y múltiples hilos argumentales; la conversación “es la forma general de transacción humana” (MacIntyre, 1987, p. 260). Este autor ve a las conversaciones y, en general a las acciones, como “narrativa representada”. En ese sentido, el ser agente y el ser autor (de una narrativa que es nuestra vida) coinciden. Pero ser un autor no implica ser el único autor, ya que nos vemos integrados en un contexto en el cual

lo que el agente es capaz de hacer y decir inteligiblemente como actor está profundamente afectado por el hecho de que nunca somos más (y a veces menos) que coautores de nuestras narraciones. [...] Entramos en un escenario que no hemos diseñado y tomamos parte en una acción que no es de nuestra autoría⁶⁴ (MacIntyre, 1987, p. 263).

⁶³ En este punto coincide con lo planteado por Korsgaard (2010, 2009, 2004) acerca de que las personas, a diferencia de los animales no humanos, no respondemos sin más a nuestros impulsos, sino que necesitamos darnos a nosotros mismos razones para actuar, y por ello también se las exigimos a los demás.

⁶⁴ Aquí podemos observar una clara similitud con la concepción de Arendt (2005 b) de la acción humana como un entramado en el cual nadie es el dueño total de una acción, sino que cada quien apenas puede ser iniciador de ciertos procesos, a la vez que se ve envuelto en otros tantos, que han sido iniciados por

En el marco de su propuesta y con el requisito de inteligibilidad de la acción planteado, MacIntyre enfrenta el análisis de Derek Parfit (1987) respecto al llamado “problema de la identidad personal” (el cual ya se ha esbozado en el capítulo 2 de esta tesis). Tal problema recoge cierta paradoja presente en la pregunta ¿soy “yo” el mismo “yo” que quien era, por ejemplo, hace diez años? Experimentamos nuestra vida con una especie de “continuidad psicológica” que nos hace pensar, en un primer momento, que sí, que somos la misma persona que hace diez años. Pero hay una identidad en sentido estricto, que se da en términos de imputabilidad. Dependerá de cómo consideremos a la identidad si vemos tal imputabilidad como una responsabilidad que nuestro “yo” presente tiene respecto de las acciones de nuestros “yo” pasados (es decir, como un conjunto de “yoes” inconexos y sucesivos) o como una responsabilidad que responde a un único “yo”, al que se teje en el relato de todas nuestras vivencias. Esta última opción, la propuesta narrativa, permite salirnos de las paradojas de la atribución de responsabilidad planteadas por Parfit⁶⁵.

Lo fundamental para los seres humanos, en tanto que personajes de narraciones representadas, es que, poseyendo sólo los recursos de la identidad psicológica, hemos de responder a la imputación de identidad estricta. Desde esta postura, no existe la posibilidad de que, por perder la conexión con algún “yo” pasado, por haber cambiado tanto que me resulte difícil reconocermé en él, esté eximido de mi responsabilidad por

otros actores.

⁶⁵ Para Parfit una persona será responsable de acciones pasadas dependiendo de la fuerza que tenga la conexión entre el su “yo” presente y el que actuó en el pasado. Lo importante para Parfit no es que haya un sujeto continuo de experiencias sino que en términos de supervivencia (que para él es lo que importa), lo fundamental es la fuerza de tales conexiones (las ya mencionadas “relaciones-R”). Por más que en un tiempo t1 exista una persona, y que en un tiempo posterior t2 exista una persona, y que parezcan ser la misma, en realidad no hay ninguna respuesta objetivamente correcta sobre si ambas son o no la misma persona, simplemente la persona de t1 comparte ciertos rasgos de personalidad y recuerdos con la persona de t2. Lo importante es este nexo, no una supuesta identidad entre ambos. Esta es la conclusión a la que apunta con la construcción de experimentos mentales como el que se verá en el apartado que sigue, donde se profundizará un poco más en la teoría de Parfit, a través de la crítica que le hace Ricoeur.

sus acciones. Concebir la identidad en términos narrativos implica que “[s]oy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuánto pueda haber cambiado” (MacIntyre, 1987, p. 267).

El concepto narrativo de la identidad, así enunciado, supone dos cosas: a) el *yo* es el tema de la historia, y por ello soy responsable de las acciones y experiencias que la componen; b) en estrecha relación con ello, *yo* puedo pedir cuentas a otros de sus acciones. MacIntyre (1987, p.269) considera que “sin esa responsabilidad-explicabilidad las narraciones carecerían de la continuidad que las hace inteligibles, tanto a ellas como a las acciones que las constituyen”. Identidad personal, inteligibilidad y responsabilidad son una tríada interdependiente.

La narración es lo que permite entender la identidad como unidad, en el sentido en que es *una* sola (y no una sucesión de “yoes”), pero también en el sentido de que conforma un todo armónico, coherente. “¿En qué consiste la unidad de una vida individual? La respuesta es que es la unidad de la narración encarnada por una vida única. [...] La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda [...] narrada, o susceptible de ser narrada” (MacIntyre, 1987, pp. 269-270).

3.1.2 Identidad *-idem* e identidad *-ipse*: la teoría de la identidad narrativa en Ricoeur

En el tercer volumen del libro *Tiempo y narración*, Paul Ricoeur (1996) comienza a delinear la tesis de lo que más adelante (fundamentalmente en el libro *Sí mismo como otro*) desarrollará como su teoría de la narratividad de la identidad. En este primer abordaje, deja planteada la cuestión central de que la construcción narrativa se presenta como la única respuesta inteligible a la pregunta por la identidad del sujeto

de una acción⁶⁶.

Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento a la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta «¿quién?», como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa (Ricoeur, 1996, p. 997).

Ya en *Sí mismo como otro*, Ricoeur (2006) establece más claramente la distinción entre dos aspectos presentes en la identidad, uno que alude a un núcleo estable, que es al que puede identificarse refiriendo a ciertos rasgos distintivos y que, a su vez, puede identificar a un otro de la misma forma; y otro que implica una permanencia en el tiempo que no depende de tales rasgos de carácter, sino de la posibilidad de sostener promesas, de mantener la palabra dada. Dentro de un marco temporal, el primer aspecto se relaciona con la memoria y lo retrospectivo, mientras que el segundo con lo proyectivo, por eso, es el aspecto que se plasma en el prometer.

La identidad como núcleo estable, la entiende Ricoeur como *mismidad* o *identidad-idem* (una mismidad que refiere al *same* del idioma inglés, cuyo opuesto viene a ser lo “diferente”). Tiene que ver con los vestigios o las huellas que forman el carácter, y se muestra distinta de la *ipseidad*, o *identidad-ipse* (que está vinculada a la mismidad en el sentido del término inglés *self*, cuyo opuesto es lo “otro”)⁶⁷, definida

⁶⁶ Básicamente, Ricoeur explora el tema de la identidad a través de tres teorías, una referida a la acción, otra a los actos de habla, y una tercera a la imputación moral. Se toman aquí aspectos generales comunes a las tres y, en especial, las particularidades de la tesis de la identidad narrativa como teoría de la acción humana.

⁶⁷La referencia a los términos en inglés es útil porque en ese idioma hay dos términos distintos para lo que en francés y en español sólo hay uno, el término “*meme*” o “mismo”. Aunque al agregarle el

como “la conciencia reflexiva del sí mismo” (Blanco, 2006, p. 217), y que en función de tal reflexividad, tiene que ser constantemente actualizada. El paradigma de la identidad-*ipse* es la promesa porque se relaciona con el esfuerzo de voluntad de la persona por *mantenerse a pesar* de los cambios.

La confrontación entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse* surge particularmente cuando se toma la cuestión de la permanencia en el tiempo:

la polaridad de estos dos modelos de permanencia de la persona es el resultado de que la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del *idem* y de la del *ipse*, mientras que la fidelidad a sí en el mantener la palabra dada marca la distancia extrema entre la permanencia del sí y la del mismo, atestiguando, por tanto, plenamente la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas. [...] la polaridad que voy a escudriñar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, en el que *idem* e *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la ipseidad se libera de la mismidad (Ricoeur 2006, pp. 112-113).

El carácter es una “disposición adquirida” (en *Tiempo y narración* Ricoeur lo consideraba más como cuestión de inmutabilidad, pero luego matiza esa concepción), y con esta denominación el autor cree poder tematizar la cuestión temporal implicada. Tal forma de concebir el carácter denota las disposiciones perdurables de la persona, aquellas por las cuales la reconocemos, y por tanto puede configurar un lugar crítico en que es difícil distinguir la problemática del *ipse* de la del *idem* (cfr. Ricoeur, 2006, p.115). Tal confusión responde al hecho de que el carácter es *ipseidad* enunciada como *mismidad*, como *idem*; es adquisición de costumbres que se vuelven signos distintivos mediante los que se identifica a la persona como la misma (en lo que llama una

artículo, en español podemos diferenciar “el mismo” (sin tilde) de “él mismo” (con tilde), obteniendo una distinción similar.

“sedimentación”, que interpreta como un “recubrimiento” del *ipse* por el *idem*).

Gran parte de la identidad, a su vez, se compone de estas identificaciones adquiridas, tales como los valores, ideales o modelos en los que las personas se reconocen, incorporando así una “alteridad asumida”, con lo que se adquiere un elemento de fidelidad, de “conservación de sí”. Con esto, Ricoeur pretende ilustrar hasta qué punto no se puede pensar el *idem* sin el *ipse*, pues se ve cómo, cuando se adquiere una costumbre, se integra lo alter a lo mismo.

El otro modelo de permanencia en el tiempo, que muestra el aspecto de disociación entre *idem* e *ipse*, es la fidelidad a la palabra dada. En este acto, que es el de prometer, hay un *mantenerse siendo*, que es lo opuesto a la identidad pasiva del carácter. El mantener una promesa desafía al tiempo, niega el cambio. Se trata de una obligación surgida del deber de “salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad” (Ricoeur, 2006, p. 119). Esta identidad como *ipseidad*, presente en el mantenimiento de la palabra se desentiende de cualquier “núcleo no cambiante de personalidad”.

Partiendo de esta distinción, Ricoeur se enfrenta al problema de cómo articular la convergencia de una necesidad de *concordancia* de la propia identidad⁶⁸ con, al mismo tiempo, la incorporación de una *discordancia*. La *concordancia* expresa el carácter de unidad (a través del tiempo) de una vida, también expresada como *sedimentación*, y la *discordancia* se encuentra allí donde irrumpe lo imprevisible, aquello que amenaza esa totalidad temporal, y que se presenta por tanto como *discontinuidad* (cfr. Ricoeur, 2006, p.147). Es, sin embargo, en esta amenaza a lo sedimentado de nuestra identidad, donde existe la posibilidad de agencia. La articulación entre ambos aspectos, o lo que llama la *concordancia-discordante* de la

⁶⁸ En Korsgaard puede verse una preocupación similar expresada en términos de “unidad” de la identidad, tal como se ha desarrollado en el capítulo anterior (2.2, 2.3 y 2.4).

identidad, es posible mediante la narración. La identidad narrada tiene el dinamismo necesario para ejercer la mediación entre lo concordante y lo discordante en una vida. Construir, mediante un relato, una unidad de la historia, es lo que le da sentido de unidad a la identidad de aquel que aparece como personaje en la trama.

Ricoeur (tal como puede apreciarse en la cita al comienzo de este apartado) fue uno de los primeros en prestar atención al papel del enfoque narrativo en el pensamiento de Arendt⁶⁹, y su propuesta está en deuda con el planteo de esta autora. Cuando analiza el lenguaje utilizado en la promesa, que considera que es lo que nos permite acceder al sentido relativo a lo que hacemos al prometer (idea que coincide, al menos a un nivel básico, con la tesis de Arendt de que el sujeto “se revela” mediante el discurso), lo que salta a la vista para Ricoeur es que dicho lenguaje no *constata* algo, no es acerca de *lo que hay*, sino que *hace* algo. Ricoeur se sitúa así en la línea de la teoría de los actos de habla performativos de Austin (1990), quien afirma que tales actos constituyen enunciados que son inseparables de su uso. Si entendemos de este modo al acto de prometer, nos vemos comprometidos a aceptar que no nos es posible referirnos impersonalmente a la promesa, es decir que difícilmente se pueda pasar del “yo prometo” a un impersonal “se promete” sin pérdida de sentido.

Tal abordaje impersonal es el que pretende (como se vio tanto en el apartado anterior, como en el capítulo 2) Derek Parfit en su obra *Reasons and Persons* (1987), y a él se enfrenta Ricoeur con su tesis de la mediación narrativa entre los dos modelos de identidad. Dedicó una parte no menor de su argumentación a mostrar cómo es solo debido a la falta de claridad en la concepción de identidad (que considera desambiguada al distinguir entre los aspectos *idem* e *ipse*), que Parfit puede sostener su tesis reduccionista impersonal.

⁶⁹ También es pionero el artículo “Hannah Arendts Storytelling” en Young-Bruehl, 1977.

Ricoeur (2006, p. 127) explica del siguiente modo los supuestos en que se basa Parfit:

Parfit combate las creencias de base subyacentes al uso de los criterios de identidad. Por una razón didáctica, podemos descomponer en tres series de aserciones las creencias ordinarias relativas a la identidad personal; la primera concierne a lo que debemos entender por identidad, a saber, la existencia separada de un núcleo de permanencia; la segunda consiste en la convicción de que puede darse siempre una respuesta determinada sobre la existencia de semejante permanencia; la tercera enuncia que la cuestión planteada es importante, para que la persona pueda reivindicar el estatuto de persona moral. La estrategia de Parfit consiste en dismantelar, una tras otra, estas tres series de aserciones [...]

La de Parfit es una tesis que parte de la idea de “acontecimiento”, en donde la identidad a través del tiempo no es más que la sucesión de acontecimientos que se conectan, entendiendo al acontecimiento como “cualquier circunstancia susceptible de ser descrita sin que se afirme explícitamente que las experiencias que componen una vida personal son posesión de esa persona, sin que se afirme que esa persona existe” (Ricoeur, 2006, p. 127), por lo que “la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí”(p. 128). Esto excluye, para Ricoeur, que alguien pueda ser poseedor de su cuerpo y sus vivencias. La tesis reduccionista de Parfit ve su opuesto en el cartesianismo, afirmando que, a diferencia del *cogito* cartesiano, al cual no se puede separar de la primera persona, cuando la identidad es definida únicamente como continuidad psíquica o corporal, se puede dejar de referir a lo “suyo” o lo “mío”. Se ve, desde esta perspectiva a la memoria, ya no como algo propio, sino como una especie de “huellas mnémicas”, rechazando así el adscribir los pensamientos a un pensador (cfr. Ricoeur, 2006, p. 131).

Como se vio anteriormente, el núcleo de la tesis de Parfit es planteado mediante

varios casos enigmáticos (*puzzling cases*) como el de la teletransportación⁷⁰ (que abre la discusión sobre la supervivencia o no supervivencia del “yo” de quien ha sido teletransportado), y mediante tales situaciones paradójicas, llega a concluir que el problema de la identidad es vacío. Para Ricoeur, esta conclusión sólo puede aceptarse si se concibe la identidad estrictamente en términos de identidad-*idem*, es decir como *mismidad*. Pero si incluimos el aspecto *ipse* de la identidad, la tesis de Parfit se tambalea. Lo que es central es la importancia que de hecho parecemos darle a la identidad personal y el rechazo a tal importancia que Parfit (1987, p. 215) plasma en la sentencia de que “la identidad personal no es lo que importa” (“*personal identity is not what matters*”). Para Parfit, lo que nos turba y hace indecibles las situaciones de los *puzzling cases*, es el juicio de que la identidad es algo importante y por tanto afirma que, librados de tal juicio, librados del “yo”, no hay paradoja, lo que sabemos es todo lo que puede saberse del caso y punto.

Pero Ricoeur pone en duda que sea posible un preguntar por *lo que* importa sin preguntar por *a quién* le importa algo. Visto de esta manera, la pregunta por el *quién*, se muestra como resistente a ser eliminada en una descripción impersonal, que sólo contemple el *qué*. Considera finalmente que el afán de Parfit por desligarnos del interés personal (tesis moralista según Ricoeur) lleva a una crisis interna de la *ipseidad*, pues “si mi identidad perdiese toda importancia por todos los conceptos, ¿no se volvería también la del otro ‘sin importancia’?” (Ricoeur, 2006, p. 137).

El reduccionismo que sostiene Parfit, enfrentado al problema de la identidad personal, postula que una explicación objetiva de tal problema debe ser una descripción impersonal de los acontecimientos (físicos y psicológicos), evitando para ello el acudir

⁷⁰ Tal experimento mental propuesto por Parfit es un modo de viaje interplanetario que (como se explicará más detalladamente a continuación) se lleva a cabo con una supuesta máquina que reproduce estados físicos, almacenando primero la información, destruyendo luego el original y enviando tales reproducciones a otro lugar, para el caso otro planeta, donde una máquina semejante reconstruye a la persona en base a tal información.

al concepto de persona. Así, la identidad *a través del tiempo* no es considerada más que como el encadenamiento de tales acontecimientos. Para fortalecer esta idea Parfit acude a casos en los que, desde un punto de vista no reduccionista, es difícil determinar la identidad de una persona.

Uno de esos casos es el de la paradoja de la teletransportación, en la cual se plantea que, como método de viaje interplanetario, se realiza en otro planeta una copia exacta de una persona (incluyendo una copia exacta de su cerebro) que está en la Tierra y cuyo cuerpo, luego de creado su doble interplanetario, debe ser aniquilado aquí, para “continuar” con su existencia en el otro planeta. Pero hay que suponer que, por ciertas circunstancias, la persona original y el doble coexisten por un tiempo; entonces parece haber un problema irresoluble respecto de la identidad, pues mientras que la identidad en términos cualitativos es indiscernible (ambos, el original y el doble tienen exactamente el mismo cerebro, con los mismos recuerdos y conexiones), la identidad en términos numéricos es imposible, pues por definición, un otro es el que es distinto de mí. Pero desde la perspectiva reduccionista de Parfit, en la que la identidad personal no reviste mayor importancia, simplemente habrá acontecimientos que se sucederán, y conexiones psicológicas que se mantendrán.

Según pretende Parfit, negar la importancia de la identidad personal no conllevaría una pérdida de responsabilidad moral, puesto que la ausencia de interés por el “yo”, no haría perder la responsabilidad por las consecuencias de las acciones sino, por el contrario, reforzaría los lazos morales con toda la humanidad⁷¹. Pero no es fácil, según Ricoeur, aceptar tal supuesto porque ¿cómo puede haber responsabilidad moral sin autoconciencia, es decir, sin una perspectiva desde la primera persona?

Ricoeur resuelve algunas de las perplejidades que Parfit deja planteadas,

⁷¹ Puede entenderse este supuesto como una especie de “velo de ignorancia”, al estilo de Rawls, debido al cual, “no saber” a quién afectarán mis acciones, me hace cuidarlas más aún.

mostrando que el concepto de "identidad personal" ha sido usado ambiguamente (por él y otros muchos), y para desambiguarlo utiliza la ya mentada distinción entre una "identidad- *idem*" y una "identidad- *ipse*". Para Ricoeur, el reduccionismo entiende a la persona en términos sólo de *mismidad*, pero abarca problemas propios de la *ipseidad*.

En la forma narrativa de abordar la identidad, Ricoeur entiende como central la figura del personaje, constituida en unión con la de la trama del relato:

[e]l paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje. Es *personaje* el que hace la acción en el relato. Por tanto, también la categoría del personaje es una categoría narrativa y su función en el relato concierne a la misma inteligencia narrativa que la propia trama. [...] La tesis sostenida aquí será que la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo -diremos- es «puesto en trama» (Ricoeur, 2006, pp. 141-142).

Al poner este énfasis en el personaje, lo que busca es desmarcarse de posturas que, como la de Parfit, pretenden que sigue habiendo algo que decir de la acción, aún en ausencia de una perspectiva en primera persona, de un actor. Para Ricoeur, la acción sólo puede entenderse como narración, y en tanto tal, no tiene sentido si no es llevada adelante por personajes:

[l]a persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje (Ricoeur, 2006, p. 147).

El concepto de identidad narrativa en Ricoeur, por ser dinámico, permite incluir el cambio, manteniendo aún la cohesión, mediante el pasaje de la identidad concebida

como *idem* (mismo) a la identidad concebida como *ipse* (sí-mismo). Para ello hace falta entender que el agente sólo accede al sentido de su acción a través de la lectura de su propia historia. Implica esto una cierta circularidad entre lo pasivo y lo activo, ya que es en el preciso acto en que el agente se comprende a sí mismo a través de la narración, que se construye. Este ejercicio de mediación narrativa evita la disgregación del yo en una mera sucesión ininteligible de acontecimientos. A su vez, la acción concebida en este marco, se puede entender como el concepto de *praxis* de Aristóteles, en tanto lo que importa de la acción humana es que esta *constituye* al agente⁷² (cfr. Casarotti, 1999, pp. 127-128).

De todas formas Ricoeur entiende que la *praxis* aristotélica no llega a captar lo complejo de la acción humana. Por ello busca mantener cierto sentido de esa forma aristotélica de entender la acción, pero de modo que pueda incluir alguna pretensión de la vida buena, proyecto en el que se entiende mejor la fuerza del recurso a una identidad narrativa. Es ésta la que hace que el lugar que alguien ocupa tenga sentido y valor para ese alguien. De otra forma que no sea unificada como un relato, no puede una persona (en tanto sujeto de acción), según Ricoeur (cfr. 2006, p. 160), valorar éticamente su vida. Lo problemático aquí es como reunir en una totalidad algo que, a la vez que se presenta como un continuo, está sujeto una y otra vez a discontinuidades, a cambios, a imprevistos, y la forma de articular todo ello, debe poder rescatar el sentido de esa conjunción de continuidad y discontinuidad, sin eliminar este último aspecto, ni reducirlo al primero. El dinamismo, la mediación, la dialéctica de la narración es la solución ofrecida por Ricoeur.

Las prácticas, los planes de vida y la unidad narrativa son las categorías de tal forma de concebir la identidad en el marco de la acción. Los planes de vida se

⁷² Podemos entender esta constitución del agente en la acción de modo similar al planteado por Korsgaard (2010, 2009).

desarrollan entre lo concreto de las prácticas y lo lejano de los ideales, son una zona mediadora entre lo indeterminado y las determinaciones, mientras que los ideales funcionan como un horizonte al que se orienta la vista en busca de la unidad narrativa de la vida.

Para ilustrar el debate de Ricoeur con el reduccionismo de Parfit, podemos enfocarnos en el análisis del fenómeno de la promesa hecho por Blanco Illari (2006), y las implicaciones que esto tiene en el ámbito de la identidad personal. Como se vio antes, la tesis de Parfit sostiene que el “esquema conceptual personal” puede, en última instancia, sustituirse por un “esquema conceptual impersonal”. Es decir, que la pregunta por el *quién* (que en principio alude a una persona), puede responderse en términos de la pregunta por el *qué* (que refiere a objetos-hechos), sustituyendo los conceptos del ámbito de lo subjetivo por categorías del ámbito de los hechos (físicos y psíquicos), hechos que pueden ser descritos de forma impersonal. Intenta así desmarcarse de la tradición cartesiana, que defiende la identidad como sustancia existente separadamente de las experiencias y del cuerpo, el “yo” cartesiano, que acompaña todas las experiencias de una persona. Para los reduccionistas como Parfit en cambio, la identidad se reduce a mero encadenamiento de acontecimientos (que no pertenecen a nadie, no son tenidos por nadie). Liberados de ese yo, desde el reduccionismo así planteado, hay que mirar la moral con otros ojos. La identidad a través del tiempo que llamamos “yo”, depende de ciertas conexiones, y los compromisos que adquirimos por tanto, también. Dicha conexión es gradual, siendo más fuerte cuanto más cercano sea el “yo” con el que me conecto (el de ayer, o el de hace diez años), pudiendo los compromisos adquiridos llegar, por tanto, a desaparecer. Dada la gradación de la identidad, la gradación de la responsabilidad va de suyo, pues de lo contrario, se estaría prácticamente responsabilizando a una persona (un “yo” actual) por los actos llevados adelante por otra (un “yo” pasado, y por tanto, ya no “yo”).

Blanco señala que en la teoría de Parfit, la fuerza que tenga un compromiso va a depender de la fuerza de la conexión entre el “yo” presente y el que adquirió el compromiso. Esto trae algunas paradojas, por ejemplo acerca de la imposibilidad de medir el grado de responsabilidad que corresponda al de conexión (si adquirí una deuda en el pasado, pero no estoy conectado ahora sino muy débilmente con mi “yo” de entonces, ¿cuánto exactamente debo pagar? y ¿si prometí matrimonio a alguien?; en este caso siquiera se puede siquiera hablar de grados, pues es una cuestión de todo o nada, o me caso, o no). Pero hay incluso un problema mayor, y es el de que Parfit no toma en cuenta la posibilidad de que el individuo pueda influir en esa conexión. Basa su teoría en hecho empírico de la fragmentación del “yo” en sucesivos “yoes” a través del tiempo, pero elige no tomar en cuenta otra experiencia también empírica, la de que a su vez experimentamos una unidad correlativa del yo. He ahí el problema, en la coexistencia de ambas experiencias, y al evadirla, Parfit se queda en un nivel insuficiente de argumentación filosófica (cfr. Blanco, 2006, p. 221).

Evitar el hecho de que la propia persona pueda influir en la conexión con los compromisos adquiridos en el pasado, implica dejar de lado la posibilidad que tiene una persona de *mantenerse siendo la misma* a través del tiempo. El que Parfit no tomara esto en cuenta se debe, según Ricoeur, a que concibe la identidad como *mismidad*, cuando los problemas del mantenimiento de sí, pertenecen a la *ipseidad*. *Mismidad* es permanencia, pasividad, *ipseidad* es mantenimiento y, por tanto, actividad. La promesa como problema ni siquiera tiene sentido en términos de *mismidad*, porque no hay lugar para la acción.

En este punto sería adecuado abrir un paréntesis en la exposición de la teoría de Ricoeur, para señalar ciertos aspectos del pensamiento de Arendt que son pertinentes en relación al debate de Ricoeur y Parfit. Las consideraciones de la autora sobre el perdón y la promesa como remedios a la irreversibilidad y la imprevisibilidad, que son producto de la libertad de la acción humana, se pueden entender como una postura

totalmente antagónica con la de Parfit, pues mientras para éste, el cambio (en forma de desconexión con mis “yoes” pasados) debe reflejarse en la obligación, de modo tal que a menor conexión, menor obligación, en Arendt la obligación es el remedio ante el cambio; es la forma en que, a pesar de que hayan cambiado las circunstancias, me obligo a cumplir las promesas. Lo que Parfit evita, es un tema profundamente complejo e importante, el de cómo, ante la sucesión de nuevas y distintas de experiencias, que configuran un cambio en las creencias y en las formas de concebir los propios compromisos, hay personas que cumplen sus promesas. Para Arendt esto es de suma importancia, pues constituye “el antídoto” para la imprevisibilidad propia de la acción. Como me es imposible saber cuál será la configuración en la que estaré inmerso mañana, me comprometo a determinadas cosas, como un esfuerzo de voluntad encarnado en el discurso y, por ello, reforzado al volverse público⁷³:

[I]a no-predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente de la «oscuridad del corazón humano», o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo [...] es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos (Arendt, 2005 b, p. 263).

Volviendo al planteo de Ricoeur, el mantenimiento de la palabra tiene un

⁷³ Korsgaard (1989, p. 113) por su parte, concibe de similar modo nuestros compromisos, como forma de dar unidad a la propia identidad a través del tiempo. Grosso modo: no cargamos con la responsabilidad de nuestros compromisos porque tenemos una identidad que une, a través del tiempo, al “yo” que actuó en el pasado con el “yo” que somos ahora, sino que, por el contrario, hacer de nosotros mismos alguien con una identidad unificada, es llevar adelante nuestros compromisos, asumirlos como propios, incluso cuando las circunstancias en las que los adquirimos y las presentes hayan variado muchísimo.

carácter vinculante doble, porque se trata de un compromiso en dos partes, una que es el “comprometerse ante” (la institución lenguaje, en este caso, pero pueden ser otras, como la Iglesia, en el caso de la promesa de matrimonio) y el “comprometerse a”. Este último caso de comprometerse uno mismo, es lo que hace al aspecto moral de la *ipseidad* que no puede reducirse a la *mismidad*. Pues indefectiblemente, es un “yo” que se compromete que no es el cartesiano (como unidad sustancial atemporal), ni tampoco un conjunto de hechos. Ese “yo” refiere a un “mantenimiento de sí”, es una voluntad de mantenerse sin importar si cambian las propias creencias o deseos. En ello radica lo moral, y eso es lo que, según Ricoeur, se le escapa a Parfit.

El otro, por su parte, me interpela a cumplir, soy responsable ante él, pues hay en él una expectativa a ser satisfecha. Esto supone un objeto de la promesa, que tiene un valor para ese otro, y que implica un hacer en mí. Para Ricoeur, el enfoque moral amplía lo planteado en el enfoque lingüístico, pues se pasa de describir el acto ilocucionario de prometer, distinguiéndolo de otros actos de habla, a hablar de las reglas morales por las que debo *cumplir* lo prometido (Ricoeur lo llama “principio de fidelidad”).

El correlato epistémico de la confianza en una promesa, es lo que Ricoeur llama “atestación” (en tanto declaración, testimonio), es el modo de veracidad que le corresponde al registro de la *ipseidad*. La atestación “adquiere la forma de una creencia que se adhiere a la persona que promete” (Blanco, p. 229). El reduccionista caería en una trampa: la trampa de querer reducir la *veracidad* a la *verdad*. El reduccionismo, a su vez, otorga un carácter monológico a la promesa, con foco en uno mismo (como auto-compromiso de no contradicción) y no en el otro. Pero desde la perspectiva de la *ipseidad* se puede salir de este enfoque, e incluir la alteridad como algo constitutivo de la promesa. Se trata de romper el círculo de autorreferencia haciendo irrumpir la alteridad. Esto no es posible desde la *mismidad*, que no le da lugar a la alteridad, porque es su opuesto, mientras que la *ipseidad* la incluye, en un *hacerse disponible* al otro. La

disponibilidad, como un estar hacia afuera, en lugar de permanecer ocupado hacia adentro. En su aspecto lingüístico, la promesa incluye la alteridad, en tanto hay un “yo”, que le promete a un “tu”, y en el plano moral, el otro está presente en tanto beneficiario de la promesa, que sostiene una expectativa de satisfacción; y es para la satisfacción de esa expectativa que el “yo” se presenta como disponible al “tu”, al otro.

Veremos en el apartado que sigue cómo, en base a lo planteado hasta aquí, es posible reconstruir una idea básica de identidad narrativa que sirva a los fines de esta investigación.

3.2 La identidad narrativa como elemento común a Arendt y Korsgaard

3.2.1 ¿Qué narratividad?

Habiendo visto las nociones principales de las tesis de MacIntyre y, más que nada, de Ricoeur, definiré identidad narrativa tomando estos elementos:

- 1) el carácter reflexivo que la concepción narrativa atribuye a la identidad personal
- 2) su vinculación con la acción y el discurso (y el caso especial del mantenimiento de sí mismo implicado en el acto de prometer)
- 3) su carácter interpretativo y de búsqueda de significado (principalmente de explicaciones y razones)
- 4) vinculado fuertemente al punto anterior, la construcción narrativa de la identidad como elemento imprescindible para la atribución de responsabilidad.

Resumidamente, se sostendrá que, en un sentido básico, concebir la identidad como narrativa implica un ejercicio de autoconocimiento a la vez que de autoconstitución, basado en las preguntas ¿quién habla cuando hablo?, ¿quién actúa cuando actúo?, ¿qué razones justifican tales formas de hablar y actuar?, ¿cómo se

atribuye la responsabilidad? En esta última cuestión entra además el otro, la dimensión pública, imprescindible tanto en la idea de acción de Arendt, como en la de la legitimidad de las razones para actuar en Korsgaard.

Se toma también la riqueza analítica que se abre al distinguir, con Ricoeur, entre el aspecto *ídem* y el *ipse* de la identidad. Esta diferenciación evidencia el carácter activo de la identidad cuando se la entiende, complementariamente con aquello que de hecho una persona *es* (sus rasgos identitarios fijos o su “carácter”), como algo que una persona *debe hacer para ser quien es*. Esto se condensa, según Ricoeur, en el mantenimiento de la palabra dada, lo que implica por tanto también el nivel discursivo.

De este modo, la narración permite organizar y relacionar lo heterogéneo, pero de tal forma que no diluye sus particularidades y contrastes ni evade las oposiciones. Es un modo de construir la identidad por medio de la interpretación de los propios compromisos, interpretación que otorga cierta estabilidad y sentido a algo que, de otra forma, se presenta como una agrupación de elementos divergentes. Las acciones que ha llevado a cabo la persona son elementos de central importancia, y lo que hace la narración es darles un escenario, una trama donde adquirir cierta coherencia.

Considero esta forma de entender la construcción narrativa de la identidad y sus implicaciones como una conceptualización mínima, compatible con el pensamiento tanto de Arendt como de Korsgaard. Se detallará a continuación los elementos que se considera existen para afirmar tal compatibilidad.

3.2.2 Contar una historia: el relato en Arendt como forma de comprender

Cuando en el primer capítulo de esta tesis se trabajó la distinción propuesta por Arendt entre labor, trabajo y acción, se dejó en claro que para esta autora, es en la

acción que se revela el *quién* de cada uno. Ahora que se ha introducido la noción de identidad narrativa, podemos volver a ello con nuevos elementos.

No es en la labor que puede encontrarse el *quién* del sujeto, pues la labor deja en claro nuestra *mismidad*, en tanto es propio de ella el rol, la función, el comportamiento. Tampoco lo hallaremos en el trabajo que, si bien deja un pequeño lugar para la individualidad, pues cada obra lleva de algún modo la marca de quien la hace, finalmente el autor queda subordinado al producto, porque lo guía un modelo y porque el producto seguramente le sobrevivirá (además esas marcas no dicen *quién* es, sólo que tiene ciertas habilidades, que conforman el *qué* y no el *quién*). Por ello es que Arendt (2005 b, p. 205) escribe:

[e]n 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; comenzamos a describir un tipo o «carácter» en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa. Esta frustración mantiene muy estrecha afinidad con la bien conocida imposibilidad filosófica de llegar a una definición del hombre, ya que todas las definiciones son determinaciones o interpretaciones de *qué* es el hombre, por lo tanto de cualidades que posiblemente puede compartir con otros seres vivos, mientras que su específica diferencia se hallaría en una determinación de qué clase de «quién» es dicha persona.

Cuando Arendt, en el capítulo de *La condición humana* dedicado a la acción, teje una relación entre ésta, el tema de quién es aquel que se revela en dicha acción, y la historia (en tanto *story*, no en tanto *history*), no encontramos alusión alguna al concepto “identidad personal”. Es muy probable que esto se deba al rechazo de Arendt a la forma tradicional de entender la “identidad” en términos de un conjunto de atributos permanentes. Para Arendt no se puede pensar en las personas como entidades definibles por las propiedades que poseen, de forma sustancialista. El *quién* sea alguien

no puede referir, en esos términos, a una identidad, como si de las características fijas de un objeto se tratase. Ésta ha sido la forma en que la tradición filosófica, a la que se ha recurrido constantemente y que sirve de sustento al discurso moderno, nos ha permitido plantear la pregunta por la identidad, desde la enunciación de un número de atributos característicos. Pero como se ha visto, Arendt reniega de tal tradición y denuncia lo obsoleto que se ha vuelto para dar sentido a los acontecimientos que han marcado el mundo a partir de mediados del siglo XX. Más allá incluso de los cambios en el contexto histórico, el sustancialismo no puede, debido a su carácter sesgado que busca lo permanente y delimitado, captar lo que hay de singular, de distinto en la existencia de las personas. Para Arendt, la forma de rescatar la particularidad, la diferencia, es a través de la trama que se teje entre las personas que actúan y sostienen discursos, las historias que de ello pueden narrarse⁷⁴.

Pese a tal salvedad, autores como Seyla Benhabib no encuentran mayores inconvenientes en hablar de una concepción de identidad en Arendt. Benhabib (1996) hace una interpretación de la narratividad en Arendt donde destaca que, en la preocupación de la autora por el dar sentido al pasado, hay vinculada una idea de identidad. “La narratividad es constitutiva de la identidad” y por ello, el no tener (no darse a uno mismo) un sentido del pasado, es “perderse a uno mismo, la propia identidad” (p. 92). Quiénes somos es revelado en la historia que contamos de nosotros y del mundo que compartimos. Y sólo se puede contar una historia de las acciones. Los objetos por sí no tienen historia, no hay nada para contar, a no ser la narración de las acciones que los crearon o hicieron algo con ellos. Aquí Benhabib utiliza la misma

⁷⁴ Autores como Dolan (1995) se limitan a interpretar que en la idea arendtiana de acción política el lugar de la identidad es también el de una identidad política, no psicológica o moral, sino que al ser constituida por palabras y acciones, existe en tanto se entrelaza a los distintos actores en el espacio público (cfr. p. 342). Si bien, como se ha expuesto en esta tesis, existe en Arendt un rechazo al sustancialismo del “yo”, una interpretación como la de Dolan, que lee la revelación del sujeto en actos y palabras exclusivamente como un descentrarse del “yo” o la agencia privada en favor de una pluralidad, implicaría quitarle demasiados matices a la idea de identidad subyacente en la filosofía de Arendt.

distinción que Ricoeur rescata en Arendt, entre el *qué* y el *quién*, en el sentido de que el “yo” (*self*) no puede nunca entenderse como un *qué*, sino como un *quién*. Esta narratividad necesita de la acción, pues sólo tiene sentido contar y recontar el pasado para integrarlo al presente, al evaluarlo y reconstruirlo como la historia de lo alguien ha hecho. La aproximación de Benhabib rescata el vínculo entre el interés de Arendt por entender la historia (*history*) y el pasado, y el interés de un agente por entender su propio pasado, como “parte de una historia de vida continua y coherente” (Benhabib, 1996, p. 92).

Uno de los componentes de la filosofía de Arendt que muestran mejor el carácter narrativo presente en la forma de concebirse el sujeto a sí mismo (como actor y como espectador), es el del interés por comprender. Fina Birulés (1994) ha remarcado el vínculo entre la comprensión, como búsqueda de sentido, y el contar una historia, como forma de construirlo. Entiende que en Arendt hay una convicción expresa de que mediante el relato se otorga sentido a la vida y dice (en clave feminista):

[n]os reconciamos con lo que hacemos y padecemos, con nuestras perplejidades. Comprender sería, pues, la forma específicamente humana que cada una de nosotras tiene de estar viva. De este modo, el único resultado de la comprensión sería el sentido. Pero, sólo podemos comprender o reconciliarnos con el mundo cuando [...] somos capaces de recordar, de repetir mediante el relato. Y con ese repetir de la narración establecemos el significado de la acción (Birulés, 1994, pp. 23-24).

En su ensayo dedicado a la escritora conocida como Isak Dinesen, Arendt (1990) ilustra, a través de la relación entre la vida y la obra de esta artista, cómo el contar una historia suele ser el único remedio para soportar el sufrimiento ante la incoherencia aparente de la sucesión de acontecimientos que es una vida:

[e]s cierto que el hecho de relatar una historia revela significado sin cometer el error de definirlo, que crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal

como son, y que incluso podemos confiar que contienen la última palabra que esperamos del "día del juicio" (Arendt, 1990, p. 91).

La posibilidad de conocimiento de sí se encuentra, según Arendt, mediada por el relato. No hay un acceso directo del sujeto a su identidad sino es mediante el recurso de contar la historia de su vida. Y aun así, se trata de una identidad muy frágil, que depende permanentemente del estar en el mundo, del compartir el espacio de aparición con otros, ante los que uno ofrece la historia de quien es, a la vez que la construye con acciones:

[...] a través del rodeo del relato conseguimos una identidad, una estabilidad-inestable: es contándonos como nos damos identidad, como logramos cierta concatenación de nuestras acciones, como conseguimos cierta permanencia no sustancial en el tiempo. La trama confiere unidad e inteligibilidad a través de la síntesis de lo heterogéneo; como agentes no solo hemos actuado, sino que también tenemos deseos de actuar y, en la medida que la narración, produce una innovación semántica, no sólo expresa lo sido, sino también lo posible (Birulés, 1994, p. 27).

Otro aspecto de la concepción arendtiana de la identidad que realza fuertemente el carácter narrativo de ésta es la importancia otorgada a la facultad de prometer (de lo cual ya se ha adelantado algo en el apartado anterior), como forma del sujeto de, mediante un ejercicio de voluntad, ponerse a sí mismo en el futuro (aún a sabiendas que la imprevisibilidad inherente a la acción), y construirse a sí mismo a la vez que se revela ante los demás en el espacio público, dándose la obligación de mantener su palabra. Esto a su vez, trae aparejada la imputación de responsabilidad por las acciones llevadas adelante por el sujeto. Birulés (1994, p. 27) recoge este nexo entre identidad, promesa y acción, de la siguiente forma:

[e]n la medida en que una identidad narrativa permite leer en "sí mismo" la acción, la vida puede devenir una vida examinada. En este contexto, al

concepto de responsabilidad le quedaría reservado un importante papel por la mediación del compromiso de “mantener la palabra dada”, de reconocerse en la propia historia. Además [...] [de que] la autoexhibición siempre presupone cierta elección activa, cierta promesa implícita [...]

Tanto la de Arendt como la de Ricoeur son concepciones del sujeto que intentan evitar el sustancialismo presente en el preguntar acerca de un *qué*, para pasar a preguntar acerca de un *quién*, que se revelará como dinámico y cambiante, nunca como sedimentado y permanente. Lo que quiere decir Ricoeur cuando dice “el sí mismo como otro”, es que el *sí*, se manifiesta como *ipse*, no como *idem*, el “yo” se revela siempre en la narración de lo somos, con todas aparentes contradicciones, siempre en relación a lo *alter*. Del mismo modo, para Arendt, *quiénes* seamos es algo que sólo se revela en la acción, es decir en el vivir con otros. Sólo ante otros podemos hacer promesas que construyan lo que queremos ser, y sólo manteniendo la palabra dada *nos mantenemos siendo* nosotros mismos⁷⁵.

Tomando la distinción que hace Ricoeur entre los aspectos *idem* e *ipse* de la identidad, considerándolos como dos extremos de un continuo irreductibles el uno al otro y entendiendo a la identidad narrativa como un nexo que oscila entre ambos, la identidad en Arendt se puede interpretar como narrativa, aunque situada principalmente desde el extremo *ipse*, debido a que enfatiza el carácter activo del sujeto. En el interés de Arendt por encontrar un sentido al pasado, lo narrativo está presente como forma de habilitar la comprensión mediante el relato de lo ocurrido. A su vez, hay también una narración presente, que se teje en la acción, e incluso se lanza hacia el futuro, en la forma de las promesas presentes en el discurso (y hasta en la misma acción como *compromiso con*). El modo en que nos hacemos responsables por nuestras acciones

⁷⁵ En la concepción de *praxis* aristotélica de la que Arendt es heredera puede encontrarse un símil de esta sedimentación de los rasgos del carácter en la idea de que, para ser sujetos de *praxis*, es necesario tener ciertas disposiciones habituales las cuales, si bien se forman mediante dicha *praxis*, a su vez van orientándola (cfr. Vigo, 2010).

pasadas, a la vez que las hilvanamos, mediante la historia que contamos de nosotros mismos, con las acciones presentes, y conjuntamente con eso, nos esforzamos por ponernos de cierta forma en el futuro, puede entenderse sin mayor dificultad como la conformación de una identidad en términos de *ipseidad*, de incorporación de lo diferente y heterogéneo en un todo con sentido, mediado por el relato.

Cuando consideramos a una persona en tanto sus rasgos distintivos estables, aquello que podemos llamar su carácter, los aspectos *idem* e *ipse*, que siempre se mezclan, están en una relación en la que prima el aspecto *idem*, es el que recubriendo el quién. Pero en la persona considerada desde un mantenimiento de sí, es decir en tanto promete ser alguien, prevalece lo *ipse*. Esta relación y mutua alternación entre los aspectos *idem* e *ipse* de la identidad, se van dando a lo largo de la vida, mediados por la identidad narrativa. Mucho de lo que hoy aparece como sedimentado en rasgos estables de carácter, ha sido anteriormente una otredad, paulatinamente incorporada. A su vez, el relacionarse con el futuro (otra manera de relacionarse con la alteridad) que es propio de la *ipseidad*, no sedimenta, sino que promete, no asienta ni refuerza, crea un yo futuro, lo sustenta con compromiso; es una fidelidad a sí mismo como construcción dinámica, no como estabilidad. Este mismo énfasis en la identidad como *ipseidad* que puede leerse en Arendt, es posible encontrarlo en la tesis de la identidad de Korsgaard, como se verá a continuación.

3.2.3 La agencia como identidad-*ipse*: el aspecto narrativo de la identidad en la teoría de Korsgaard

En vista de lo recién expuesto, es posible considerar que la concepción de Korsgaard de la identidad, tiene al menos una cierta afinidad con el enfoque narrativo de la identidad, y en especial con la caracterización de la identidad- *ipse*, en los términos en que lo plantea Ricoeur. Veamos por qué.

Cuando Korsgaard sostiene que al actuar, los seres humanos nos autoconstituimos, una de las principales implicaciones de esta afirmación es que hacemos tal cosa en tanto estamos constantemente *manteniéndonos siendo* nosotros mismos. En este punto sería bueno detenerse un momento y prestar atención para intentar profundizar en lo que se está poniendo en juego. Korsgaard entiende que es un esfuerzo consciente (y aquí radica la especificidad del hombre respecto del resto de los animales que, según la autora, también se autoconstituyen) característico del ser humano el *mantenernos siendo nosotros mismos*. La identidad en términos de *ipseidad* ricoeuriana, como vimos, implica exactamente ese *mantenerse siendo*, ese aspecto activo, que incorpora el cambio.

No sólo nos mantenemos constantemente en esa tarea autoconstitutiva, sino que además, estamos especialmente *preocupados* por tal proceso. Y nos ocupamos de ello decidiendo qué cosas cuentan como razones para nuestras acciones y en base a qué principios nos vemos comprometidos a ello. ¿De dónde sacamos las razones? De los distintos roles que interpretamos en el marco de las relaciones construidas en el transcurso de nuestras propias vidas. Y ¿por qué esto es importante? Porque tratamos permanentemente de estar a la altura de nuestra idea de nosotros mismos; es decir, nuestras identidades son normativas para nosotros mismos. Nuevamente, salta a la vista la coincidencia de esta caracterización, con la que Ricoeur hace de la identidad-*ipse*. Cuando Ricoeur (2006, p. 116) escribe: “gran parte de la identidad de una persona [...] está hecha de estas identificaciones-con valores, normas, ideales, modelos, héroes en los que la persona [...] se reconoce”, es posible reconocer el mismo funcionamiento, la misma lógica expresada en la visión de Korsgaard.

Acerca de esto, quisiera traer un ejemplo, a mi parecer muy ilustrativo de este esfuerzo en el que nos vemos comprometidos, según Korsgaard, por el simple hecho de ser humanos. Se encuentra en una escena del documental *Bogotá Change*, de Andreas M. Dalsgaard, obra que narra la transformación positiva que se dio en la

ciudad colombiana de Bogotá en la segunda mitad de la década de los 90, bajo las alcaldías de Antanas Mockus y Enrique Peñalosa. En tal escena, muy fresca y espontánea, se ve cómo un periodista intenta entrevistar a Mockus, en ese momento Rector de la Universidad Nacional de Colombia, mientras éste último se dirige en bicicleta a trabajar. “¿Por qué monta en la bicicleta para llegar a la Rectoría?” le pregunta el periodista. “Para conservar mi integridad, para mantener mi identidad toda unida” es la respuesta de Mockus⁷⁶. Y la situación no puede ser más demostrativa de que esa forma de actuar es, en efecto, un *mantenerse siendo*, un esfuerzo permanente. En plenos años 90, en una urbe que aparenta estar habitada por más autos que personas, alguien elige moverse usando la energía de su cuerpo, en las calles de una de las ciudades con mayor porcentaje de accidentes de tránsito, porque se siente obligado a ello. Cuando más tarde fuera electo alcalde de Bogotá, el principio que lo guiaba y por el cual tenía una razón para subirse a su bicicleta cada mañana, se volvió el *leitmotiv* de su mandato, y fue repetido hasta el cansancio por él y muchos bogotanos que se vieron identificados en ese mismo principio: “*la vida es sagrada*”⁷⁷. El hecho es que, en términos korsgaardianos, si Antanas Mockus está comprometido con el principio de la sacralidad de la vida, su identidad moral tiene que constituirse en el actuar siguiendo ese principio. Podemos imaginar, aunque en el documental no esté explicitado, que al usar la bicicleta como medio de transporte, Mockus respeta su propia vida, en tanto hacer ejercicio es fundamental para la salud, y la ajena, en tanto, aunque sea mínimamente, como conductor consciente, colabora con la reducción del riesgo de accidentes, a la vez que amortigua el impacto ambiental del uso de combustibles.

Otro punto en el que se evidencia la posibilidad de sostener una construcción narrativa de la identidad en la teoría de Korsgaard, es en el tratamiento que hace del

⁷⁶ Sorprendentemente parece usar una terminología korsgaardiana al expresarse de este modo.

⁷⁷ “Cada muerte es irreversible, todo el poder del mundo no devuelve una sola vida, entonces: la vida es sagrada” explica Mockus, en referencia al espíritu de los cambios que promovió durante su mandato (Dalsgaard, 2009).

vínculo existente entre nuestras acciones, y las razones que tenemos para ellas. Finalizando *Self-constitution*, en el capítulo titulado “What left's of me?”, Korsgaard presenta lo que podría verse como una paradoja en su teoría de la acción. Tal paradoja estaría en que, si mis razones para actuar deben ser, en última instancia, razones que pueda compartir con (y ser aceptadas por) todos los demás, entonces, no hay algo así como *mis* razones, sino que cualquier razón para actuar, en la medida en que efectivamente lo es, no es mía sino de todos, y por tanto tiene fuerza normativa en todos. Si se acepta esto, mis proyectos han de preocuparme como los de cualquier otro⁷⁸, y entonces ¿cómo puedo tener una identidad práctica?⁷⁹

Una persona puede seguramente encontrar que algún proyecto o persona es lo más importante en el mundo para ella sin tener que suponer que es la cosa más importante en el mundo absolutamente. Pero si las razones son públicas, ¿cómo es eso posible? Y si las razones de todos son razones para todo el mundo, ¿cómo podemos decidir qué hacer? (Korsgaard, 2009, p. 207).

La manera en la que la autora pretende escapar a tal aparente contrasentido, es sosteniendo que la forma en que funcionan las razones, tiene un lado público, pero otro relativo al agente, a su propia identidad. Para entender esto podemos pensar en el siguiente ejemplo: supongamos que una persona dona la mitad de su salario para contribuir con los fondos de una ONG que construye viviendas para el sector socio-económico menos favorecido de la sociedad. Uno podría fácilmente entender qué razones pueden llevar a esa persona a actuar como actúa, e incluso, si vamos un poco más lejos, podemos ver su accionar como un ejemplo a seguir y hasta sentir cierta incomodidad luego de tener conocimiento de tal noble actitud, y ver cómo gastamos nuestro dinero en muchas cosas superficiales e innecesarias. Pero la publicidad de tales razones no significa que todos nos veamos obligados a donar la mitad de lo que ganamos para la construcción de casas para los más necesitados. A lo que sí nos lleva

⁷⁸ En un sentido similar al pretendido por Parfit.

⁷⁹ Es una crítica del mismo tipo que la que se le puede hacer a la moral utilitarista.

es a aceptar que si, por ejemplo, para la identidad de una persona lo más importante es contribuir en la mayor medida posible a que todos sus compatriotas tengan una vivienda digna, entonces tiene una buena razón para donar la mitad de su salario a esa causa. Que nosotros, reconociendo esto, no sigamos su ejemplo, no implica un doble discurso moral, sino que nuestra identidad está comprometida con otras causas.

Los compromisos que moldean nuestra identidad nos proveen de razones para actuar, de aspiraciones, de deseos. La mayoría de la gente no considera que el valor de sus proyectos radique en que son deseados por ellos, y para algunos filósofos, dice Korsgaard, esto es así porque de hecho, los deseos se basan en razones que son externas y existen independientemente de ellos. Sin embargo para la autora no es tan sencillo.

Razones y valores son ambas creaciones humanas, y están hechos de cosas como nuestros deseos (cfr. Korsgaard, 2009, p. 209). Normalmente, cuando mi deseo de cierto fin me inspira a actuar, ese deseo va unido a mi valoración de ese fin. El que valoremos ciertas cosas, es una construcción humana, lo que no quiere decir que surja de la nada, sino que las prácticas humanas van generando los estándares de valoración, que responden a nuestra naturaleza (como en el caso de la estética y el gusto) o a la práctica de valoración en sí misma⁸⁰. Esto, acompañado de una tradición al respecto,

⁸⁰ Se puede encontrar una propuesta interesante y hasta cierto punto complementaria a la de Korsgaard en David Shoemaker (2003), quien sostiene la tesis de que cuando nos mueven a actuar, nuestros deseos, aversiones y juicios evaluativos, dependen de algún modo de las preocupaciones que tenemos. Un deseo motivacionalmente eficaz de hacer X deriva típicamente de mi preocupación (*care*) acerca de algo, algo a lo cual mi “hacer X” ayuda a preservar o promover (cfr. p.91). Considera que la presencia de reacciones emocionales es suficiente para denotar preocupación, pues entiende que nuestra vivencia de las emociones tiene sentido sólo en virtud de una interpretación que implica referencia a nuestras preocupaciones; nuestras emociones reflejan lo que nos preocupa. De este modo, articulamos preocupaciones a la luz de nuestras reacciones emocionales, tal es la forma que tenemos de racionalizar dichas reacciones; dicho de otro modo, la preocupación es una especie de marco estructural conceptual-lingüístico que superponemos a nuestras reacciones emocionales para hacerlas inteligibles. Además, según este autor, considerar algo valioso no significa necesariamente preocuparse por ello. Puedo entender que un plan de vida sea valioso y que, sin embargo, no sea el mío, es decir,

hace que tengamos expectativas acerca de que lo que valoramos, sea compartido. Por eso es que, incluso sosteniendo que los valores son creados, Korsgaard puede a la vez decir que nuestros deseos son respuestas ante ciertos valores.

Pero respondemos a ellos, no porque existan independientemente como objetos de la realidad; los valores están “ahí afuera”, sí, pero porque nosotros valoramos cosas, no al revés. En la forma más tradicional de interpretar la filosofía moral kantiana se entiende que, según ésta, somos los seres humanos que concedemos valor a todo, menos a nosotros mismos que tenemos valor intrínsecamente. Pero para Korsgaard incluso nos concedemos ese valor nosotros mismos. Si falláramos en valorarnos a nosotros mismos, nada sería valorable. El valor que concedemos, no se debe a que deseemos algo, o nos guste, sino a lo que hacemos cuando elegimos (en sentido kantiano, elegimos una ley, la ley representa el valor de la cosa; la ley es la forma, de la que son materia los deseos, intereses, etc.).

Para ilustrar esto pone como ejemplo el caso de que ella misma tuviera la ambición de escribir un libro sobre la ética kantiana que fuera material de referencia de todos los cursos de ética. Según Korsgaard (2009), lo que principalmente se ve reflejado en esa ambición es que *alguien* debería escribir un libro sobre la ética kantiana lo suficientemente bueno como para servir de referencia a todo curso de ética, y sostiene que en ese sentido, sus razones para hacerlo son públicas. Lo que no significa que su deseo sea una simple respuesta desinteresada a razones públicas, pues también

no sea aquel por el que me preocupe (consideración similar a la de Korsgaard sobre la relación entre las razones públicas y las ambiciones personales). Y a la inversa, preocuparse por algo no significa siempre considerarlo valioso, lo que no equivale a decir que no haya una conexión significativa entre deseos, evaluaciones y preocupaciones: cuando nos encontramos en situaciones que importan, donde nos preocupamos por lo que nuestra voluntad ha de ser y hacia dónde vamos y donde generalmente nos vemos impulsados a la auto-reflexión sobre la naturaleza de nuestra voluntad, nuestras acciones dependen normalmente de nuestras preocupaciones y reflejarán, eventualmente, nuestros valores (cfr. p. 97).

quiere ser el alguien que escriba ese libro, y esa sí es una razón privada: nadie más que ella, y tal vez su círculo más cercano, puede tener esa razón (cfr. Korsgaard 2009, p.210). En resumen, “tener un proyecto personal o ambición no es desear un objeto especial que tú crees que es bueno para ti en privado, sino querer estar en una relación especial con algo que crees que es bueno públicamente” (Korsgaard, 2009, p. 210).

Visto de esta forma, un proyecto personal se caracteriza por el hecho de querer *estar en una determinada relación* con algo que es bueno⁸¹. Esta relación especial es en la que, para Korsgaard, debemos estar con nuestras identidades prácticas. De esta forma, marca una sutileza en cómo nos vemos y evaluamos a nosotros mismos, por más que para justificar nuestras acciones, debemos recurrir a razones que puedan ser públicas. Aunque yo mismo me juzgue desde un punto de vista que pueda compartir con otros, es mi propia identidad la que está en juego en ese juicio, y en tal circunstancia no puedo menos que sentirme implicado. Martha Nussbaum toma de John Perry (cfr. Modzelewski, 2012, p. 152) la descripción de una situación que ofrece un buen ejemplo de lo que se quiere plantear. La situación es la siguiente: yendo con el carro lleno por el supermercado, vemos un reguero de azúcar por los pasillos y pensamos “qué mal, alguien ha ido desparramando azúcar, ensuciándolo todo y generando un riesgo para los demás, sin darse cuenta”. Estamos ante algo que alguien ha hecho y lo juzgamos negativamente de modo razonable. Pero de pronto, al mirar el propio carro de la compra, nos percatamos de que hemos sido nosotros mismos los responsables del desastre. ¿No es acaso la reacción levemente diferente? Hay un cierto énfasis casi diríamos doloroso, algo que excede al simple juicio con el que reaccionamos ante “lo que cualquiera pudo haber hecho”; no se trata de cualquiera, sino de uno mismo, y al

⁸¹ Además del ejemplo de la ambición por escribir el libro sobre ética kantiana, Korsgaard (2009, p. 211) da el ejemplo de una relación amorosa, en la que mi razón pública es acerca de que el ser que amo sea amado por alguien, que sea feliz, y mi razón privada es *ser yo mismo* quien lo ame, quien lo haga feliz (y es interesante además la aclaración de que mi razón para ser *yo* quien lo haga feliz, no es para nada una razón para impedir que otros lo hagan, sino que esto último respondería a *una perversión* de dicha razón, bastante común por otro lado).

darnos cuenta de ello sentimos el peso de nuestra identidad, la responsabilidad que tenemos de construirla con nuestros actos.

Thomas Nagel (2000, p. 248) describe muy claramente esta particular forma de verse a uno mismo desde fuera, pero sin perder del todo la perspectiva propia:

[e]l yo reflexivo no puede ser un mero espectador, porque no es alguien más; es la misma persona que puede haber empezado con cierta percepción, cierto deseo o intención irreflexivos, pero que ahora posee información adicional de un tipo autoconsciente especial. Independientemente de lo que ahora esa persona concluya, o elija, o haga, aun si es exactamente lo que estaba a punto de hacer de cualquier modo, tendrá o carecerá del asentimiento del punto de vista reflexivo [...]

Lo que se intenta dejar en claro, tanto con el ejemplo del accidente del azúcar en el supermercado como con las palabras de Nagel, es la importancia de tener en cuenta la propia identidad a la hora de actuar, de someterse a uno mismo a escrutinio a fin de reconocer responsabilidades y poder tomar un rumbo de acción legítimo desde el punto de vista de la autonomía. Korsgaard entiende como fundamental para la agencia humana la capacidad reflexiva del sujeto de tomarse seriamente a sí mismo, para lo cual debe recurrir a las distintas identidades prácticas bajo las que se comprende.

A su vez, el valor de nuestras formas contingentes de identidad depende del valor de nuestra identidad humana, que es lo que en última instancia nos da una razón para tener tales formas contingentes de identidad, de modo que, para mantener una identidad práctica, nos vemos obligados a actuar de modo que expresemos el valor por nuestra identidad como seres humanos. Desde esta perspectiva, cada identidad práctica puede ser vista como una forma posible de identidad humana, una “posible realización de lo humano” (Korsgaard, 2009, p. 212) y por tanto como valiosa. Es este sentido es que para Korsgaard nos encontramos en una especial relación con nuestra identidad

práctica /personal⁸², en tanto valoramos la humanidad en general (para lo cual tenemos razones públicas), pero no queremos ser un humano en general, queremos ser *alguien* (para lo cual tenemos razones especiales, razones privadas). Es casi como si en una obra de teatro, de todos los papeles que consideramos necesarios se desempeñen, quisiéramos tener un rol determinado:

[...] por ser el autor de tus propias acciones, tu eres también co-autor de la historia humana, nuestra colectiva, pública, historia. Como persona, que tiene que hacer de sí misma una persona en particular, llegas a escribir una de las partes en la historia general humana, para crear el papel de una de las personas que piensas que sería bueno tener en esa historia. Y entonces—al menos si te las arreglas para mantener tu integridad— llegas a representar el papel (Korsgaard, 2009, p. 202).

Para Korsgaard, el ser agente es algo inseparable de la constitución de la identidad, lo que a su vez implica la interacción con otros agentes. Sólo tal interacción puede dar las pautas para la propia integridad, que es en última instancia a lo único que refiere, para la autora, la moral:

[...] hacerte a ti mismo un agente, una persona, es hacer de ti mismo una persona en particular, con una identidad práctica propia. Y la manera de hacer a ti mismo una persona en particular, que puede interactuar bien consigo misma y con los demás, es ser coherente y unificado y completo— tener integridad. Y si te constituyes a ti mismo así, si eres bueno en ser una persona, entonces serás una buena persona. La ley moral es la ley de auto-constitución (Korsgaard, 2009, p. 214).

Por último, y aunque en el siguiente capítulo se le dedicará un lugar especial, también resulta pertinente tener en cuenta el papel que la capacidad de imaginación juega en ciertos aspectos de la propuesta de Korsgaard, ya que tal capacidad es requisito

⁸² Si bien autores como Rudy Hiller (2013) acusan a Korsgaard de confundir identidad práctica con identidad personal considero que, en los términos en que se ha tomado la teoría de la autora en esta tesis, son denominaciones intercambiables.

también de una construcción narrativa de la identidad.

A primera vista parece haber un problema irresuelto en la teoría de Korsgaard, el de la existencia de personas que actúan contra la moral. Por ejemplo, el caso de un mafioso, que puede considerarse íntegro porque actúa acorde a su identidad práctica, pero sin embargo elude la obligación moral. Pero para Korsgaard, este tipo de personas no son meramente irracionales, porque al hablar en esos términos el problema aparenta ser la contradicción y no se trata (meramente) de eso, sino de que estas personas no han tomado conciencia del significado de sus compromisos, es decir, no se han puesto a pensar si realmente podrían seguir esos principios en todas las situaciones posibles. Les falta profundidad reflexiva⁸³, y eso implica que carecen, en gran medida, de imaginación moral. Si realmente reflexionaran hasta llegar al fondo del significado de sus acciones y convicciones, finalmente descubrirían una contradicción, claro está, pero lo realmente importante es la carencia reflexiva que les impide llegar a ella (cfr. Schaubroeck, 2008-2009/2009-2010).

Korsgaard (2012, parr. 50) no cree estar diciendo nada nuevo con esto, sino simplemente retomando un postulado central presente en la filosofía de Kant:

[I]a filosofía kantiana es sólo reflexión ordinaria (en el caso de la filosofía moral, deliberación práctica) empujada a nuevos límites. Kant se compromete a llevar a término una línea de pensamiento en la cual cada persona toma los escasos primeros pasos. Cualquiera que se haya preguntado a sí mismo, “¿y si todo el mundo hiciera esto?” o “¿cómo te sentirías si te hiciera algo así a ti?” ha comenzado un curso de reflexión que, apropiadamente articulado, finaliza en un compromiso con el Imperativo Categórico y la idea de que cada

⁸³ El caso del criminal nazi Adolf Eichmann, analizado de manera sumamente original por Arendt (2003 b), podría, desde la perspectiva propuesta aquí por Korsgaard, considerarse como un ejemplo de tal falta de profundidad reflexiva (profundidad que contrasta con la superficialidad o “banalidad del mal” encarnado por Eichmann). Este ejemplo y, más en general, cómo la profundidad de la propia reflexión o la falta de ella puede tener consecuencias morales, es un tema que se retomará en el capítulo siguiente.

ser humano [...] es fuente de valor.

Desde esta perspectiva, casos como el del mafioso que, siendo fiel a su identidad práctica, actúa contra la moral, son para Korsgaard ejemplos de personas que, digamos, “no funcionan bien” moralmente hablando, pues no actúan acorde a principios que puedan mantener unificadas sus identidades, es decir que no pueden realmente constituirse como agentes en toda situación posible. Podría objetarse aquí que tal “falla de funcionamiento” sea tal vez una acusación demasiado teórica, pues puede pasar que una persona nunca se encuentre en la realidad con en el tipo de situación que lo exponga ante la contradicción subyacente. Pero en última instancia ¿es esto realmente importante? ¿No es acaso suficiente con que pueda representarse en la imaginación dichas situaciones, poco probables, pero verosímiles? Y en todo caso, si no puede llegar a hacerse tales representaciones, es allí que radica el problema, y no en otra parte.

Si bien no es este el lugar para profundizar en ello (ya que, como se ha dicho, se trabajará en el siguiente capítulo), hay que mencionar que también para Arendt la imaginación juega un rol fundamental, pues es la facultad que nos permite (a diferencia de la fantasía que es un simple “soñar algo”) estar en la posición justa para evaluar. A través del lugar en el que podemos ponernos a nosotros mismos usando esta capacidad de representación, podemos

ver las cosas en la perspectiva adecuada, poner lo que está demasiado cerca a una cierta distancia de modo de poder verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, cruzar el abismo que nos separa de lo remoto, verlo y comprenderlo como si nos fuera familiar (Arendt, 1994, p. 51).

La imaginación juega un papel central tanto en la conformación de la propia identidad, como en el relacionamiento intersubjetivo (lo que para Arendt sería el aspecto político, el compartir un mundo), al habilitar por un lado la distancia adecuada

para observarnos y evaluarnos a nosotros mismos y a nuestras acciones, a la vez que por otro lado propicia el acercamiento (mediante la capacidad de representación) a otras vidas, necesario para comprenderlas y valorarlas. En el capítulo siguiente, se profundizará en la facultad de la imaginación y el lugar que ocupa (en el marco de la filosofía kantiana, familiar tanto a Arendt como a Korsgaard), como elemento imprescindible para la facultad de juzgar. Pero antes de entrar en ello, será necesario incluir un elemento más en el análisis.

3.3 El rol de la autorreflexión en la construcción narrativa de la identidad

Anteriormente en este mismo capítulo (3.2.1) se presentó, en base a algunos elementos de las teorías de MacIntyre y Ricoeur, una descripción de lo que entendemos que implica concebir la construcción narrativa de la identidad. Allí se enfatizaba el carácter crítico y reflexivo de esa tarea de autoconstitución, así como la importancia de la toma de responsabilidad por la propia identidad que tal abordaje realza. Es momento ahora de retomar ese planteo bajo la forma de un concepto que, si bien se ha encontrado presente de forma implícita (más que nada en las ideas de “reflexión autoconsciente”, “asentimiento reflexivo” y “profundidad reflexiva” desarrolladas por Korsgaard), no se ha explicitado hasta ahora. Tal es el concepto de autorreflexión.

Partamos de la base de que la autorreflexión es un concepto heredado de la tradición hegeliana, para referir a un impulso de la conciencia por conocerse a sí misma, y que además requiere, como condición de desarrollo, del reconocimiento intersubjetivo. Según la filosofía hegeliana, luego de comprender a la sociedad como producto humano, el hombre se vuelve autoconsciente, se entiende a sí mismo como sujeto de conocimiento que aprehende objetos de conocimiento externos y distintos de él mismo, y que se modifican, a su vez, en esa aprehensión. Posteriormente, en un estadio de desarrollo superior, es la propia autoconciencia del sujeto que se vuelve

objeto mismo de conocimiento en dos sentidos: *para sí*, pero también *para otro* (cfr. Modzelewski, 2012, pp. 223-225).

Si vamos un paso más en este movimiento de conocimiento de sí, podemos incluir el elemento evaluativo o valorativo. Ese es el planteo de Harry Frankfurt (2006), quien en su libro *La importancia de lo que nos preocupa*, sostiene que el concepto de persona tiene como elemento central la capacidad de “autoevaluación reflexiva”, y lo define en los siguientes términos:

[a]demás de querer, elegir y ser inducidos a hacer esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son⁸⁴. Muchos animales parecen tener la capacidad de lo que denominaré “deseos de primer orden” o “deseos del primer orden”, que simplemente son deseos de hacer o no una cosa u otra. Sin embargo ningún animal, salvo el hombre, parece tener la capacidad de realizar la autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de deseos de segundo orden. (Frankfurt, 2006, p. 27)

A su vez Charles Taylor (1977), realiza una crítica a la postura de Frankfurt. Taylor acepta que esta capacidad para evaluar nuestros deseos está unida a nuestro poder de autoevaluarnos, que es una característica esencial de nuestra agencia humana; sin embargo, cree que es necesario hacer una distinción cualitativa de los tipos de evaluación de los que las personas somos capaces. Distingue entonces entre una evaluación débil (*weak evaluation*), vinculada a una racionalidad instrumental, y una evaluación fuerte (*strong evaluation*), que prestaría atención al valor de los fines últimos. La evaluación fuerte es una evaluación basada en criterios que delimitan modos de vida y tipos de persona, apunta a la calidad de la motivación. Hace uso de un

⁸⁴ Esto a su vez implica que *se identifican* más con ciertas actitudes, las cuales desean que sean su voluntad, afirmación que tiene un carácter similar a la de Korsgaard de que nos identificamos con ciertos principios que rigen nuestras acciones.

lenguaje de distinciones evaluativas (como ‘valiente’ y ‘cobarde’) que refiere a un cierto parámetro de vida buena. Con este lenguaje es posible expresar por qué alguna alternativa es superior a otra, mientras que en la evaluación débil no es posible expresar la superioridad de un deseo sobre otro, sino sólo su mera preferencia, que es contingente. En la evaluación débil se elige según la acción sea más conveniente, o el objeto más atractivo. La crítica de Taylor a Frankfurt es que la “volición de segundo orden” no es suficiente, en tanto autorreflexión, para definir lo que es distintivo del sujeto, sino que sería necesario un proceso de autorreflexión más profunda. Se podría tener un deseo de segundo orden que sea “deseo no desear comer alimentos hipercalóricos”; este deseo no es distintivo del sujeto, pues no implica autorreflexión profunda acerca de lo que lo define como persona, de su modelo de vida buena (cfr. Pereira, 2009).

Tomando como base estos elementos, obtenemos que al autorreflexionar, en un sentido profundo, se busca llegar a un juicio crítico que permita, por un lado, observar qué deseos mueven nuestras acciones y discursos y a qué valores responden y, por otro, gracias a la distancia que este movimiento autoconsciente propicia, la posibilidad de elegir mantener dichos deseos o intentar cambiarlos, por considerar que no responden a los valores de la persona que queremos ser. Por tanto, la *autorreflexión profunda* (para usar una terminología similar a la introducida por Pereira, 2009, p. 56) es un ejercicio de introspección y evaluación imprescindible para la conformación de nuestra identidad, a la vez que una manifestación de nuestra libertad. Lo que se intenta sostente entonces es que, sin la posibilidad de tal ejercicio, no seríamos capaces de dar forma narrativa a nuestras vivencias, de modo de unificarlas en un relato del cual hacemos responsables⁸⁵.

⁸⁵ Aquí es provechoso atender nuevamente al trabajo de Shoemaker (2003), en tanto argumenta que nuestra libertad como habilidad de hacer lo que genuinamente queremos hacer (lo cual depende a su vez de qué sea aquello por lo que nos preocupamos) se expande en proporción a la expansión de nuestro autoconocimiento. Pero paradójicamente, a medida que nuestro autoconocimiento se expande, y vamos aprendiendo más acerca de lo que nos preocupa y en qué grado, el número de

Si tenemos en cuenta el carácter de mediador entre los aspectos *idem* y los aspectos *ipse* del “yo” que Ricoeur otorga a la identidad narrativa, se puede decir que mediante la autorreflexión profunda, el individuo juzga lo que ha hecho, dicho y sentido, con base en lo que considera debe ser, es decir, con base en su identidad en tanto relato que da sentido a sus acciones y deseos y que está permanentemente siendo construido, más que como conjunto de rasgos que lo caracterizan.

Para finalizar es necesario, en virtud de no perder de vista las connotaciones políticas de la agencia humana que tanta importancia revisten en la filosofía de Arendt, tener en cuenta la relación que hay entre la autorreflexión como capacidad de construcción de la propia identidad, y como capacidad de construcción de lo público. En vistas a ello, es útil traer las palabras de Habermas quien, sosteniendo la idea de una construcción intersubjetiva de la identidad, postula una relación entre autorreflexión y espacio público, de la siguiente forma:

El individuo particular sólo gana distancia reflexiva respecto de su propia biografía en el horizonte de formas de vida que comparta con otros y que por su parte constituyan el contexto para proyectos vitales diferentes en cada caso. Los miembros del común mundo de la vida son participantes potenciales que en los procesos de autocomprensión asumen el rol catalizador del crítico no implicado (Habermas, 2000, p. 120).

En el próximo capítulo se desarrollará esta idea de la relevancia de la intersubjetividad y el espacio público compartido para la construcción de la propia identidad, cuando se profundice en la tesis de Arendt del carácter político del juicio

potenciales cursos de acción se reduce acercándose gradualmente a sólo una acción posible (para cada situación dada), por lo que concluye que: “la libertad es esencialmente la limitación de opciones a través de nuestro autoconocimiento” (p. 117). Es una forma sumamente lúcida de investir de normatividad nuestra identidad a través del autoconocimiento, actividad que no puede llevarse a cabo sin la autorreflexión.

reflexionante kantiano.

Capítulo 4- Acción, juicio y construcción de la identidad

*De estos estados el poeta es hombre ecuánime,
no en él sino fuera de él las cosas son grotescas,
excéntricas e infructuosas...
Él otorga a cada objeto o cualidad su justa proporción,
ni más ni menos
es el árbitro de lo diverso, es la clave [...]*

Walt Whitman, *A orillas del azul Ontario*.

En base al desarrollo llevado adelante hasta aquí, en el presente capítulo se intentará, partiendo de la idea de acción defendida por Arendt, complementarla con algunos elementos facilitados por la propuesta de la constitución de la identidad del agente en la acción de Korsgaard. Un componente esencial para tal reconstrucción es el vínculo que previamente se ha intentado evidenciar entre las teorías de ambas autoras, presente en la posibilidad de una construcción narrativa de la identidad habilitada por ellas. De esta forma, se pretende argumentar a favor de que la acción no puede entenderse separadamente de un agente-actor que se haga responsable de ella mediante el ejercicio del juicio (que es también un ejercicio de autorreflexión profunda), desarrollado en el marco de una construcción narrativa de su identidad.

4.1 El carácter novedoso de la acción y la importancia del agente

De la misma forma en que Arendt (2005 b), como vimos, concibe la acción como natalidad, como novedad mediante la que se introduce el hombre en el mundo, Korsgaard (2009, p. 89) afirma que la acción humana “es el ideal de la inserción de ti mismo en el orden causal, de forma tal que hagas una diferencia real en el mundo”. La acción como novedad en Arendt y la acción como autodeterminación en Korsgaard se basan ambas en la idea kantiana de que actuar es romper la coerción causal de la

naturaleza. Entender la acción humana implica salirse de una perspectiva descriptiva de la realidad en términos de relaciones de causa-efecto para situarse en una perspectiva deliberativa, en la que está en juego la libertad del agente.

Cuando estamos viéndonos desde esta perspectiva, propia de la razón práctica, estamos obligados a elegir (porque nos vemos como agentes libres y responsables), por la necesidad de actuar, sin reparar en los hechos teóricos o metafísicos. El punto de vista práctico es la perspectiva que, según Korsgaard (1989), nos permite relacionarnos con nuestras acciones desde la autoridad, pues las vemos como *nuestras*. Pensamos que vivir nuestras vidas y tener experiencias son cosas que *hacemos*, y esto es importante para nuestro sentido de identidad. Por ello, para Korsgaard, lo característico de la acción es que tiene un dueño⁸⁶. Se trata de la misma idea que está presente en Arendt quien, al diferenciar acción como *praxis* en lugar de como simple producción o *poiesis*, recoge como uno de los aspectos de tal distinción el hecho de que la acción es inseparable de su dueño, no puede ser concebida sin él (como una obra de arte no se concibe sin artista), mientras que la producción se torna independiente de quien produce.

Tal importancia dada al agente en esta forma de concebir la acción (que en líneas generales Arendt y Korsgaard comparten), nos lleva a prestarle atención a los motivos que dicho agente encuentra para actuar⁸⁷. En su artículo “Actuar por una razón”, Korsgaard (2004) aborda el problema acerca de cómo se relacionan razones y

⁸⁶ Recordemos que para esta autora, la atribución de la acción a la persona como un todo requiere *constitución*, una organización y regulación psíquicas, análoga en pequeña escala a la constitución de un estado, donde los principios de la racionalidad práctica son como los procedimientos de una constitución satisfactoria. Lo que le da a una acción un dueño es que es atribuible a la persona “como un todo”, y no a cosas particulares como la forma de conducirse en determinado caso, o algún deseo especialmente fuerte.

⁸⁷ Este interés que surge de la propuesta de Korsgaard, en principio no sería compartido por Arendt, pero se intentará mostrar (en 4.4.3) que hay un lugar (al menos modesto) para la inclusión de la motivación para la acción en la visión arendtiana.

acción y se basa (desde una perspectiva que, como se vio anteriormente, es internalista) en la idea de que las razones prácticas son las motivadoras de la acción. Considera que las respuestas de Kant y Aristóteles son las más adecuadas de las que se han dado a tal problema, pues ambos coinciden en que la naturaleza de la acción es “hacer-ese-acto-por-ese-fin” (Korsgaard, 2004, p. 661). En ambos, el qué sean las razones tiene que ver con qué sea la Razón (en tanto aspecto activo de la mente): razonar es la actividad autoconsciente y autodirigida de modelación de la información recibida y, en el razonamiento práctico, se manifiesta en una elección. También se relaciona con la conformidad a principios. Las razones son, dentro del razonar, consideraciones particulares sobre creencias y acciones.

En esta concepción, las razones prácticas tienen la característica de ser normativamente motivadoras. La motivación racional tiene una estructura reflexiva, en el sentido de que “alguien se siente motivado por la idea de que sus motivos son buenos” (Korsgaard, 2004, p. 656). Tal reflexividad es la misma que encontramos en la identidad personal, pues tener identidad, para Korsgaard, es ser consciente de ella. Asimismo, la razón de una acción no es algo independiente de esa acción; en ese sentido, el que tiene una razón “sabe lo que hace”, pues la razón es “la acción misma, descrita de un modo que la hace inteligible” (p. 675) y ello hace que sea autoconsciente. Tener una razón para actuar es el resultado de un proceso del que se egresa mediante cierto “éxito reflexivo” (Korsgaard, 2000, p. 121), es una conclusión a la que se llega a través de la reflexión, en el marco de la evaluación de nuestros impulsos.

La profunda conexión entre una persona y sus actos no está dada por el hecho de que la acción sea causada por algo que pudiera considerarse lo más esencial en la persona, sino por el hecho de que la parte más esencial de una persona es constituida mediante sus actos (cfr. Korsgaard, 2009, p. 100). Cuando nos alejamos de nuestros impulsos, para evaluar si son o no razones para actuar, tomamos una perspectiva deliberativa, estamos decidiendo, eligiendo nuestra propia forma (ya que la forma

humana es justamente, la de un animal que crea su propia forma), y por tanto nos estamos dando una identidad, y somos responsables por ella. La condición humana consiste en traer la novedad al mundo, haciendo de uno mismo una persona única y particular. Este carácter singular y exclusivo de la aparición de cada persona en el mundo trae aparejada la responsabilidad por los cambios que se den debido a tal irrupción en el orden causal.

4.2 El juicio y su potencial autorreflexivo

4.2.1 El juicio reflexionante como pensar llevado al límite⁸⁸

En el capítulo 1, se sostuvo que en Arendt hay una concepción compleja de lo que implica la facultad de juicio, que la hace ser tanto una capacidad del actor como del espectador (tal es la interpretación por ejemplo, de Bernstein, 1991). También se adelantaron tres aspectos que, según Benhabib (1996, 2006), se desprenden del análisis de Arendt del fenómeno del juicio: uno moral⁸⁹, uno retrospectivo y un tercero de pensamiento representativo. Se vio como, todo lo anterior, es fruto de la interpretación particular que hace Arendt del juicio reflexionante kantiano.

Como ya se ha dicho con anterioridad, y tal como han señalado los diversos estudiosos de la obra de Arendt, las transformaciones que esta autora acabara

⁸⁸ Recordemos lo afirmado por Korsgaard (ver 3.2) de que la propuesta moral de Kant implica, justamente, empujar la reflexión a nuevos límites.

⁸⁹ Benhabib (en Pauer-Studer, 2000 b) entiende que, a pesar de las implicaciones morales que constantemente emergen de tal análisis del juicio, Arendt intentó limitar su teoría del juicio kantiana a la esfera de la política, dejando de lado su importancia en el dominio moral, lo cual sería un error. Pero el rechazo de Arendt (cfr. 1995, p. 44) a entender el juicio como moral, parte de una visión de la moral como un conjunto de reglas consuetudinarias; en ese sentido es que el juicio reflexivo es político y no moral, porque implica una comprensión desligada de categorías preconcebidas. Distinta es la idea de moral proveniente de la visión normativa y constructivista de Korsgaard, con la cual se busca aquí articular la propuesta de Arendt. Por ello, si bien es evidente el predominio de una interpretación política del juicio en dicha propuesta, para los fines de la presente investigación se toma como igualmente relevante la faceta moral que lleva implícita.

conciendo en su forma de entender la capacidad de juzgar, no pudieron ser plasmadas de forma completa, debido a su repentina muerte en diciembre de 1975, cuando se encontraba apenas comenzando a escribir el capítulo de *La vida del espíritu* que planeaba dedicar al juicio. Sin embargo, en la publicación póstuma que se hiciera de esa última obra, se incluyó un apéndice en el cual, en base a sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (seminario que Arendt impartió en la New School for Social Research en 1970), se perfila ya cuáles serían las implicaciones principales de la nueva forma en que la autora comenzaba a ver la facultad de juicio, ya no sólo en relación a la *vita activa*, sino también como facultad contemplativa o del espíritu.

Esta interpretación complementaria con la idea del juicio como facultad del actor surge de una lectura muy particular que hace Arendt de la *Crítica del Juicio* de Kant:

los temas abordados en la *Crítica del Juicio* -lo particular, ya se trate de un hecho natural o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente a causa de sus necesidades mentales- son temas todos ellos de importante significado político [...] (Arendt, 2003 a, p. 35).

Beiner (2003) considera que, si bien Arendt no llegó a escribir la tercer parte de su obra *La vida del espíritu*, sino apenas unas líneas con el título de “El juicio”, en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* ya había delineado los elementos básicos de lo que podría ser su teoría del juicio. Reconstruir dicha teoría en base a este escrito no es sencillo, menos aún si tenemos en cuenta que son dos teorías del juicio (complementarias) las que pueden leerse en Arendt. Según Beiner, antes de 1971 (fecha de publicación de “El pensar y las reflexiones morales”), Arendt consideraba al juicio desde la perspectiva de la *vita activa*, mientras que en textos posteriores lo pasa a considerar desde el punto de vista de la vida del espíritu. “El acento se desplaza del

pensamiento representativo y de la mentalidad ampliada de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias” (p. 161). Se trata de una primera etapa práctica y una segunda contemplativa y, aunque Beiner reconoce la dificultad de distinguir períodos claros, plantea un recorrido por el desarrollo de la idea de juicio en el pensamiento de Arendt.

Luego de plantear en *La condición humana* la necesidad de recuperar la perspectiva de la *vita activa*, acentuando por tanto el rol político del sujeto como actor, en trabajos posteriores como su ensayo “Comprensión y política” (en Arendt, 1992) la autora profundiza en la importancia de la comprensión como forma de reconciliación con la realidad, como un intento de estar armonizados con el mundo. Tal comprensión es tarea ya no del actor, sino del espectador. Es en tanto espectadores que somos capaces de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos y sólo desde esta perspectiva podemos otorgarle sentido. Los hechos más difíciles (podríamos decir más dolorosos) frustran y a la vez estimulan nuestra capacidad de comprender y crear sentido, y es por ello que Arendt plantea que intentar comprender este tipo de hechos lleva a sus límites al pensamiento, pues nos encontramos con que no hay reglas universales fiables para esta tarea⁹⁰. Esta comprensión es posible desde la distancia en la que puede situarse un espectador.

Tenemos entonces, por un lado, el juicio como capacidad política de quien actúa, y por otro como facultad del espectador de la acción, o podríamos decir del que lee o escucha un relato, una historia. De cualquier manera, en uno y otro caso, juzgar

⁹⁰ A esto se le suma, desde la perspectiva histórica, una pérdida del sentido común (en el sentido de *sensus communis* kantiano que se verá más adelante), tan necesario para orientarnos en el mundo. Se trata de una crisis moral e intelectual que no surge con el totalitarismo, pero que éste pone al descubierto. Desde el siglo XIX se puede apreciar, según Arendt, el desgaste de la capacidad de la tradición para responder a las cuestiones morales y políticas, pues si bien aún no se había perdido la capacidad de comprender y juzgar, se había perdido la capacidad de enunciar de qué categorías de comprensión y de qué criterios de juicio se trataba.

implica abordar lo particular sin subsumirlo a reglas generales preestablecidas (en este sentido toma la forma del juicio reflexivo kantiano). La validez de este juicio surge del poder situarnos desde el punto de vista de un otro cualquiera, pero sin dejar de estar, a la vez, situados en nuestra propia identidad. Es una habilidad que requiere una perspectiva contemplativa, pero a su vez se va adquiriendo y testeando también en la acción, a través del intercambio de opiniones, del compartir un mundo con otros⁹¹.

Es cuando no hay ya criterios para pensar sobre lo bueno y lo malo que la facultad de juzgar se vuelve más necesaria que nunca, juzgar reflexivamente, pues la posibilidad de confiar en reglas universales (lo que habilitaría el juicio determinante) se ha perdido. Y la imaginación es clave para ello, pues de ella brota la comprensión, al permitirnos acercarnos a la realidad lo suficiente como para comprenderla, pero a la vez dándonos el distanciamiento necesario para juzgarla⁹²:

[e]ste distanciarse de ciertas cosas y este tender puentes hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales. Sin este tipo de imaginación, en que consiste realmente la comprensión, nunca conseguiríamos orientarnos⁹³ en el mundo. Es la única brújula interna con que contamos (Arendt, 2005 a, p. 393).

⁹¹ Romo Feito (2010) entiende esta dualidad del juicio como implícita en los dos aspectos de la idea de comprensión, uno que requiere soledad, extrañeza del mundo, y otro que no es posible sin comunidad, sin pensar con otros, que es justamente lo que posibilita la reconciliación con la realidad.

⁹² Martha Nussbaum (2005 b, p. 1) define a las emociones como “respuestas inteligentes a la percepción de valor”, esto implica que no son meras fuerzas ciegas a la razón, sino que pueden discriminar, pues están relacionadas con nuestras creencias, y son por ello sensibles a modificaciones cognitivas. Lo propio de las emociones es su conexión con la imaginación y con representaciones concretas de acontecimientos en ella. Entendidas de esta forma, las emociones, que desde otras definiciones no tienen lugar en la concepción de Arendt del juicio, pueden incorporarse a ella.

⁹³ Biser (2014) sostiene que la tesis de Arendt de que hay una conexión intrínseca entre nuestra capacidad o incapacidad para pensar y el mal, se puede entender atendiendo al uso persistente de Arendt del lenguaje de la estabilización, la orientación y la navegación (necesario para estar en un mundo cambiante). La habilidad para situarnos en relación al mundo, y la posibilidad de desorientación (que ve, por ejemplo en la relación de Heidegger con el nazismo) es interpretada por la mayoría de los comentaristas como relacionada con la facultad de juicio, pero para Biser debe ser tomada en cuenta por sí misma. Se centra en el hecho de cómo ciertos elementos del mundo esenciales para orientarnos

El pensamiento, en un sentido general, funciona con representaciones, trabaja en la ausencia de las cosas, mientras que el juicio reflexivo siempre lo es de lo particular. El juzgar está inserto justo entre el pensar y el actuar, al mezclar lo abstracto de aquél con lo concreto éste, en tanto caso particular. Sin embargo ambas facultades se relacionan; el pensar no se manifiesta en todo su potencial en forma de conocimiento, sino como capacidad de distinguir:

[I]a facultad de juzgar los particulares [...] de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como subproducto, entonces el juzgar, el producto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias⁹⁴ [...] (Arendt, 2007, p. 184).

El juicio se da en un mundo de apariencias, y éstas no pueden ser realmente indagadas cuando las normas de las que nos valemos para subsumir los particulares se

se desvanecen de la vista cuando pensamos y argumenta en pro del pensamiento representativo como un modo explícitamente político del pensamiento que escapa a algunas de las dificultades inherentes en el pensamiento puro.

⁹⁴ En esta traducción al español del texto de Arendt escrito en inglés, se utiliza ambigüamente el término “conciencia”, perdiéndose con ello ciertos matices del original. Arendt (2010, pp. 221-222), diferencia entre “conciencia” (*consciousness*) y “consciencia” (*conscience*), entendiéndola a la primera como algo que está siempre presente (es lo que podemos llamar el *estado de conciencia*) y a la segunda como otro “yo” que “nos está esperando al volver a casa”, cuando cesa la acción, para pedirnos que rindamos cuentas; es en éste último sentido en el que se detiene a reflexionar. Donde en la citada traducción dice “conciencia moral”, el original dice “*consciousness*” y donde dice “conciencia del mundo” en el original dice “*conscience*”. Y cuando más adelante dice “actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como subproducto”, en el original la primera vez está escrito “*consciousness*” y la segunda “*conscience*” (cfr. Arendt, 2003 c, p. 189). Más allá de este desacuerdo con tal traducción, lo que interesa es aclarar que de aquí en adelante toda vez que se escriba “consciencia”, con “sc”, se estará refiriendo a lo que Arendt entiende por “*conscience*”; de otro modo se estará haciendo referencia a lo que sería el *estado de conciencia* (o a un uso coloquial del término).

han anquilosado, oxidado en meros códigos de conducta. Éste es el desafío del juicio, y conlleva consecuencias prácticas. El pensamiento por sí solo no es garantía, porque hace falta que no pierda la relación con el mundo, con lo particular, relación que se obtiene en el intercambio con los otros. Es en esta relación con la acción que el pensar se vuelve políticamente pertinente. Cuando no se somete al dominio de los esquemas de subsunción de lo universal sobre lo particular, el pensar queda liberado para ejercer la capacidad de juzgar. En los momentos de crisis es cuando el pensamiento toma protagonismo político, se vuelve el camino hacia la acción; en esos momentos, el pensar requiere no dejarse llevar irreflexivamente.

En la idea kantiana de juicio reflexionante estético Arendt lee entre líneas una teoría del juicio moral y político, pero es bastante claro que es una lectura muy poco ortodoxa de la propuesta de este filósofo. En la forma tradicional de interpretar la filosofía de Kant, el juicio moral se basa en los principios generales de la Razón Práctica a través de los cuales se entiende la acción concreta. Sin embargo Arendt (2007, p. 149) interpreta que

[si] consideramos la moral más allá de su aspecto negativo -el abstenerse de obrar mal, que puede significar abstenerse de hacer cualquier cosa-, entonces habremos de considerar la conducta humana en unos términos que Kant juzgó apropiados sólo para la conducta estética, por así decir. Y la razón por la que descubrió un significado moral en esta esfera, aparentemente tan diferente, de la vida humana era que sólo aquí consideró a/los hombres en plural, como viviendo en una comunidad.

Arendt desestima el valor que puedan tener principios generales, por considerar que son limitantes, que obstaculizan la valoración de las particularidades, de las diferencias, y por ende, impiden pensar. Pensar a través de lo que las normas indican es un ejercicio sin sentido, es prácticamente repetir esquemas, es un pensamiento superficial. En esta superficialidad se esconde la amenaza más grande denunciada por Arendt, la de un mal que es banal. Para que los individuos seamos los verdaderos

actores de la historia, se requiere de la capacidad de juicio reflexionante, en tanto es el único verdaderamente apto para distinguir, para discriminar el bien del mal, sin perder el detalle de lo concreto. Éste es el verdadero pensar, el “pensar sin barandillas”, que parte de la experiencia, trabaja analizando lo concreto, para luego alejarse, tomar distancia y otorgarle un sentido desde allí.

Recordemos que el yo, al pensar, ingresa en un diálogo interno entre dos partes, es un yo que conversa con su reflejo, es decir, es un yo reflexivo. El pensamiento como discurso desplegado al interior, sigue siendo comunicación. La forma de diálogo interno a la que Arendt recurre para explicarlo, rescata ante todo su carácter comunicativo, el pensar tiene la forma del comunicar a otros. Por ello, tiene el deber de evidenciar las diferencias, o lo que Arendt (2007, p. 180) llama ser “dos-en-uno”. Hay en Arendt un rechazo a hablar demasiado de una “identidad” del que piensa y el que actúa, porque entiende que la identidad remite a una cierta esencia incambiada e incambiable, mientras que el quién que alguien es, no es otra cosa que su pensamiento, su discurso y su acción, fenómenos que nunca se encuentran acabados del todo, y que constantemente integran lo otro, a la alteridad (por lo que, como se ha visto, sí podría aceptar una idea de identidad como *ipseidad*). El juicio, para poder serlo, debe ser comunicable, por ello crea comunidad. Allí radica su principal componente político para Arendt:

[h]ablábamos de las repercusiones políticas del pensamiento crítico y de la idea según la cual el pensamiento crítico implica comunicabilidad. Ésta a su vez presupone una comunidad de hombres a los que dirigirse, que escuchan y pueden escuchar. [...] Kant sabe que se distancia de la mayoría de los pensadores cuando afirma que el pensamiento, aunque es una ocupación solitaria, sólo es posible gracias a los demás (Arendt, 2003 a, p. 80).

A esto Arendt (2003 a, p. 80) lo llama el “factor de publicidad que necesita el pensamiento crítico”. Sin este intercambio de puntos de vista, no es posible incorporar la diferencia, que es un rasgo esencial para ejercer la crítica:

[p]ensar de manera crítica se aplica a las doctrinas y conceptos recibidos de otros, a prejuicios y tradiciones heredadas; es precisamente al aplicar las normas críticas al propio pensamiento cuando se aprende el arte del pensamiento crítico. Y esta aplicación no puede aprenderse al margen de la publicidad, sin el contraste que resulta del contacto con el pensamiento de los otros (Arendt, 2003 a, p. 82).

Es una incorporación de la diferencia que mantiene las tensiones, los contrastes; se pretende evitar la contradicción con ese otro con el que se dialoga, pero no en el sentido lógico de no-contradicción, sino en términos de la validez que el propio modo de pensar, juzgar y actuar pueda mostrar ante otro, en pro de la convivencia⁹⁵. Arendt (2007, p. 179) alude a esta cuestión cuando hace suya la frase de Sócrates “el que comete injusticia es más infeliz que el que la sufre” porque ello implica que, de ser yo quien cometa el mal, debo convivir de por vida conmigo mismo, y nadie quiere convivir con un malvado.

En la filosofía política kantiana considerada de forma tradicional, la diferencia entre teoría y práctica se plasma en la diferencia entre espectador y actor, dándosele una preeminencia al espectador. Arendt encuentra que lo que permite conectar la filosofía estética con la política en Kant, es una cierta conexión entre la facultad de juzgar y lo que hace el espectador al mirar la historia. Se supone que la perspectiva de la filosofía práctica, es decir, el aspecto moral, se deja de lado, pues tal actitud reflexionante no dice cómo actuar. Desde la mirada de la vida contemplativa, el espectador reflexivo es más sabio, pues no está urgido por las demandas de la acción. Arendt menosprecia, por tanto, la importancia de las implicaciones de la razón práctica para lo que refiere a lo político. Pero a la luz del pensamiento de Korsgaard, se

⁹⁵ La voluntad, que es la otra facultad del espíritu que Arendt distingue, además del pensamiento y el juicio, busca no entrar en conflicto consigo misma, tiene la tarea de dar coherencia a lo que somos (cfr. Arendt, 2010).

vislumbra que esta forma de entender dichas implicaciones no hace justicia al proyecto filosófico de Kant, pues en él la posibilidad de universalizar una máxima presupone al conjunto de los seres humanos y su vida en común. Para Kant, una máxima se muestra contradictoria a la luz de una pluralidad, en la cual los otros evidencien su inconsistencia (y en Korsgaard está presente la misma idea cuando sostiene que todas las razones son públicas). El tema está en que Arendt entiende el Imperativo Categórico como totalmente autocentrado, como pensamiento que no tiene en cuenta a los demás, a diferencia de la mentalidad ampliada del juicio reflexionante, por ello centra la política allí. Pero es una interpretación limitada de tal imperativo, pues, como Korsgaard nos ha hecho ver, el mecanismo por el que se verifica la universalización de la máxima necesita de la existencia de otros.

4.2.2 La imaginación como requisito de la “mentalidad ampliada”

Las observaciones de Arendt acerca de la imaginación, no son simplemente un detalle agregado a sus consideraciones sobre el juicio, sino un elemento central en la caracterización del mismo. Arendt (2003 b, p. 144) toma la definición kantiana de imaginación en tanto “facultad de tener presente lo que está ausente” y considera su papel dentro de las denominadas capacidades cognitivas como un descubrimiento que hace Kant (quizá el mayor) en la *Crítica de la razón pura*, ya que es la facultad que aporta los esquemas al conocimiento y los ejemplos al juicio, y es considerada por Kant la condición de posibilidad de toda experiencia. Es indispensable para la percepción misma, ya que sin el esquema de, por ejemplo, “mesa” no seríamos capaces de percibir la mesa particular. Más aún, tampoco podríamos comunicarnos:

aquello que hace *comunicables* los particulares es: (a) que al percibir un particular tenemos en el fondo de nuestras mentes [...] un “esquema”, cuya “forma es propia de muchos particulares semejantes; y (b) esta forma esquemática se encuentra en la mente de bastante gente diferente. Tales formas esquemáticas son productos de la imaginación [...]. Todos los acuerdos o desacuerdos singulares presuponen que hablamos de la misma cosa; que

nosotros, que somos muchos, estamos de acuerdo en que algo es uno y lo mismo para todos (Arendt, 2003 a, p. 150).

En la consideración de los puntos de vista de otros es que se alcanza la imparcialidad, que es esa forma de pensar “ampliado” o “extensivo” referida por Kant, y que sólo es posible gracias a la facultad de la imaginación. Este modo de pensar es el que permite la liberación de las ataduras del prejuicio, y por ello mismo no debe considerarse una forma de empatía extrema, pues tal cosa sólo implicaría cambiar mis prejuicios por los del otro en cuyos zapatos me coloco.

Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más “general” será su pensamiento. Con todo, esta generalidad no es la generalidad del concepto, por ejemplo del concepto “casa” bajo el cual se pueden subsumir todos los edificios concretos. Está, por el contrario, íntimamente ligada con lo particular, con las condiciones particulares de las perspectivas que hay que atravesar para poder alcanzar el propio “punto de vista general” [...] se trata de una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, como dice el mismo Kant, reflexionar sobre los asuntos humanos. Sin embargo no nos dice cómo *actuar*, no indica cómo aplicar a las situaciones particulares de la vida política la sabiduría que se adquiere al adoptar un “punto de vista general” [...] (Arendt, 2003 a, pp. 85-86).

En esta cita se realiza el “pensar ampliado” como un punto de vista propio del espectador. Arendt (2003 a, p. 90) interpreta que para Kant la importancia de los sucesos históricos reside “en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones; sus reacciones ante lo sucedido prueban la «disposición moral de la humanidad»”. Para Arendt (2003 a, p. 123), Kant derivó el fenómeno mental del juicio del sentido del gusto, ya que sólo éste y el del olfato “son discriminatorios por su misma naturaleza”, se relacionan con lo particular en tanto particular. El sentir agrado o desagrado es inmediato, sin que medie la reflexión, son sentidos subjetivos e interiores; “la clave de la cuestión es: me afecta directamente” (p. 123). De lo que resulta que las cuestiones de gusto no son comunicables. Aquí es donde

entran las facultades de la imaginación y el sentido común. La imaginación es la que permite la representación, el hacer presente lo que está ausente, haciendo posible la reflexión sobre ello. Al no estar el sujeto implicado (ser un espectador), lo traído a él por la imaginación puede ser juzgado como bello o feo, bueno o malo; eso es lo que diferencia el juicio del gusto, la distancia que da la representación. El sentido común es lo que hace que haya algo no subjetivo en eso tan subjetivo; en cuestiones de gusto, la intersubjetividad tiene un papel esencial: “[e]l juicio -y sobre todo los juicios de gusto- se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios” (Arendt, 2003 a, p. 126). Es decir, sólo podemos juzgar en tanto miembros de una comunidad.

Imaginación y sentido común son las operaciones mentales propias del juicio. La imaginación es la encargada de preparar el objeto para la reflexión, ya que en esta operación radica la verdadera actividad de juzgar. Allí se instaura la imparcialidad, que es característica del espectador, pues el actor es por definición, parcial. Las condiciones de imparcialidad, en el juicio, están dadas por la ausencia del objeto, que es traído mediante la representación por medio de la imaginación. Este proceso es el que habilita la comprensión.

El pensar, como suspensión de la acción, requiere representación mediante la imaginación, se da en soledad, e implica comunicación con uno mismo. El juzgar requiere presencia de otros y comunicación con ellos, en busca de un acuerdo potencial; la imaginación también se presenta aquí como facultad que permite concebir las perspectivas ajenas:

[e]ste proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por lo tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona [...] sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos

de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo, y más válidas mis conclusiones, mi opinión. [...] Esta capacidad de «mentalidad ampliada» es la que permite que los hombres juzguen [...] (Arendt, 1996, p. 254).

Al compartir públicamente su opinión, el hombre se encuentra con que la aprobación misma le agrada y la desaprobación le desagrade y el criterio para elegir entre aprobación y desaprobación no es otro que el enfrentarse a su comunicación:

[n]o se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte del padre o los sentimientos de odio y envidia; en cambio, no se tendrá escrúpulo alguno al comunicar que se ama el trabajo científico ni se ocultará la pena ante la muerte de un excelente esposo (Arendt, 2003 a, p. 128).

En este desafío de la comunicación, se recurre al *sensus communis*. Al analizar la sección de la *Crítica del juicio* que trata “Del gusto como una especie de *sensus communis*”, Arendt encuentra que Kant utiliza esta denominación en latín para aclarar que se trata de un sentido distinto a los otros que en común tiene cada hombre con todos los demás; se trata de la capacidad que nos permite integrarnos en la comunidad, nuestro atributo de auténtica humanidad. Esto es así porque la comunicación (el discurso) depende de él. La capacidad de pensar ampliado o “mentalidad ampliada” (que como vimos, implica situarse con el pensamiento en el lugar del otro) es, justamente una de las máximas de *sensus communis*; las otras dos son la “máxima de la Ilustración”, que requiere pensar por uno mismo y la “máxima del pensamiento consecuente”, que es el estar de acuerdo con uno mismo (cfr. Arendt, 2003 a, p. 131).

4.2.3 La validez ejemplar en la narración

A la facultad de la imaginación así entendida podemos agregarle otra tarea que le es relativa, la de construir identidad. Para el reconocimiento y constitución de una

identidad propia en la diversidad, es necesaria la imaginación. Al producir un esquema, la imaginación combina sensibilidad y entendimiento. Según Arendt, en la *Crítica del juicio* se encuentra un elemento análogo al esquema que es el ejemplo. Éste funciona de guía, y permite que el juicio adquiriera “validez ejemplar”.

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

El ejemplo “es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado” (Arendt, 1996, p. 260). Es decir que para “verificar” qué es ser valiente, podemos recurrir al ejemplo de Aquiles, o recurrir al de Jesús, para la idea de bondad, y que “a diferencia de los esquemas, que nuestra mente produce por sí misma, gracias a la imaginación, estos ejemplos se derivan de la historia y de la poesía, a través de los cuales [...] se abre para nuestro uso un campo de imaginación [...] completamente distinto” (Arendt, 1996, p. 261). Para Arendt el pensamiento moral no posee más puntos de apoyo que los ejemplos, pues no puede atenerse a lo general, sino sólo a casos particulares. Cuando un caso particular se vuelve ejemplo, “se parece al edificio esquemático que llevo en mi mente para reconocer como edificios todas las estructuras que albergan algo o a alguien. [...] Juzgamos y distinguimos lo correcto de lo incorrecto teniendo presente en nuestra mente algún incidente y alguna persona, ausentes en el tiempo o el espacio, que se han convertido en ejemplos” (Arendt, 2007, p. 149). Se vuelve por tanto un asunto de suma importancia elegir correctamente los ejemplos que nos guiarán; elegirlos mal, o peor aún, negarse a elegirlos, son fallas de nuestra facultad de juicio.

Encontramos en esta forma de entender el papel del ejemplo, una fuerte similitud con la idea de Korsgaard de que en, al actuar, declaramos que lo que hacemos es bueno. Lo que está en juego en esta declaración es la identidad del agente, que se constituye en la acción; al actuar siguiendo los principios que considera buenos, las personas mostramos con ello cómo consideramos que se debe actuar. En esas muestras del carácter de nuestra identidad (que, con Arendt, podríamos llamar “revelación” de la identidad en la acción) se va tejiendo la narración de una vida; es allí que existe una historia que contar, y es en el marco de ese relato que se ofrece la “validez ejemplar” a la que refiere Kant y que Arendt otorga un nuevo sentido. Estos ejemplos, sirven tanto a los demás, como a nosotros mismos, pues es de suponer que cada persona interactúa con los demás de la misma forma que interactúa consigo misma. Si uno no puede mantener una promesa consigo mismo, tampoco puede mantenerla con los demás⁹⁶. Lo que podría ser una especie de “justicia interna” y la justicia como una forma de relacionarnos con otros, van de la mano. Cuando se piensa se habla con uno mismo (siendo de suponer que uno trata de decirse la verdad) y al hablar no se hace más que pensar con otros. Del mismo modo, actuar es interactuar con uno mismo al igual que interactuar es actuar con otros (cfr. Korsgaard, 2009, p. 206). Algo muy similar postula Arendt (2010) cuando dice que es necesario actualizar constantemente las dos formas de vivir juntos, vivir junto a otros, es decir actuar, y vivir con uno mismo, es decir, pensar.

Si sostenemos, con Korsgaard, que actuar en tanto auto-constituirse es darse uno mismo las propias normas, es decir, darse los principios por los cuales uno se guiará en la acción, podemos entender que tales principios no surjan sino del ejemplo de otras vidas (como ha entendido Arendt a las poesías que relatan las hazañas de los héroes de

⁹⁶ Mantener nuestras promesas como una obligación que nos imponemos a nosotros mismos y que nos permite sostener nuestras identidades puede verse como una forma de entender el prometer más afín al planteo de Korsgaard. Arendt enfatiza que el prometer y perdonar como facultades dependen de estar en relación con los demás; pero ambos aspectos (el subjetivo y el intersubjetivo) pueden considerarse como interdependientes en la conformación de la identidad.

las tragedias griegas). Por ello el juicio reflexionante es clave para la acción, porque implica, no el seguimiento de reglas generales, sino el trabajo reflexivo con los ejemplos. De las tres máximas del *sensus communis* postuladas por Kant (1- pensar por sí mismo, 2- pensar en el lugar del otro, 3- pensar siempre de acuerdo consigo mismo), la primera implica el esfuerzo crítico de llevar al límite el propio pensamiento, sin pretender sostenerlo en reglas generales, la segunda requiere la publicidad de tal pensamiento, para testear su validez, y la tercera es como un retorno reflexivo hacia uno mismo, mediante el que se busca la coherencia e integridad de la identidad. En este triple movimiento del pensar, el rol del ejemplo está justamente en proveernos de posibilidades de acción, sin imponernos ninguna.

No podemos pretender objetividad moral, pero sí intersubjetividad, con el “gusto moral” haciendo de puente entre las subjetividades que comparten juicios. El rechazo al juzgar trae implícito el mal, porque peor que elegir mal las propias acciones, las compañías, los ejemplos que se siguen, es la indiferencia o incapacidad de escogerlos. Esto parece compatible con la afirmación de Korsgaard de que la bondad humana se relaciona con la integridad del agente, justamente con sus acciones y elecciones.

Como bien puntualiza Julia Kristeva (2001, p. 19), para Arendt “el arte de la narrativa reside en la habilidad de condensar la acción en un momento ejemplar, para extraerla del continuo fluir del tiempo y revelar el *quién*”. El carácter ejemplar de los acontecimientos que elegimos narrar, nos vuelve a poner en sintonía con el juicio reflexionante que, justamente, trabaja en base a particulares, y funciona con “validez ejemplar”. “La historia existe allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Sólo entonces el caótico revoltijo de sucedidos pasados emerge como un relato que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin” escribe Arendt (2005 a, p. 387), dejando en claro el aspecto narrativo del acontecimiento. También entiende Arendt (cfr. 2005 a, p. 389) que en cada

acontecimiento⁹⁷ se señala, a la vez que un fin, un nuevo comienzo. El perdón es uno de los factores que posibilita ese comenzar de nuevo, justamente porque permite poner un fin. En eso se diferencia de la comprensión, pues esta tarea nunca termina (cfr. Arendt, 2005 a, p. 372).

4.3 Integridad como unidad en la agencia y en el relato

Korsgaard se pregunta sobre qué estructura psicológica debe tener un agente para ser autor de sus acciones y tiene, al hacer tal pregunta, interés en que la conexión entre las acciones y los agentes sea tal que podamos mantener a estos últimos como responsables de lo que hacen. Se preocupa por el porqué de la fuerza normativa de sus razones. Lo explica a grandes rasgos así: tenemos que actuar porque, en última instancia, cualquier forma en la que estemos en el mundo constituirá una acción. Es lo que, como se vio, denomina un “estándar constitutivo”: una silla es algo hecho para sentarse, si no sirviera a ese fin, sería una silla defectuosa; del mismo modo existen estándares constitutivos del ser humano en tanto agente y quien pretenda serlo debe ajustarse a ellos o, de lo contrario, también será defectuoso.

Recordemos que según la concepción teleológica de Aristóteles, como seres vivos estamos destinados a mantener y reproducir nuestra propia forma, y nuestra particular manera de hacerlo es mediante la acción. Como se adelantó en el capítulo 2 (2.3.3), Korsgaard retoma esta concepción aristotélica de que la acción es lo constitutivo del ser humano, de que tal es la tarea que le compete para mantener su “forma”, para ser lo que es. Ser lo que se es, en tanto ser humano, implica para Korsgaard mantener la propia identidad, unificarse, y los principios de la razón práctica son, para ella, lo que nos permite constituirnos como agentes unificados. Ellos nos atan porque, siendo que tenemos que actuar (debido a que tal es nuestra “forma”, en sentido

⁹⁷ Se volverá sobre este aspecto más adelante (en 4.4.2).

aristotélico), debemos estar unificados, o lo que es lo mismo, que la necesidad de seguir estos principios se da por la necesidad de constituirnos agentes unificados, que a su vez se reduce a la necesidad de ser agentes. Y debemos ser agentes, porque actuar es la forma humana de estar en el mundo. Esta es (como ya se adelantó) la conclusión a la que llega Korsgaard: los principios de la razón práctica, a saber los Imperativos Categórico e Hipotético, son normativos para nosotros porque debemos actuar. La única forma en que podemos lograr la eficacia al actuar, es bajo el estándar del Imperativo Hipotético, y del único modo en que podemos ser autónomos al actuar, es siguiendo el Imperativo Categórico. Otro modo de decirlo, desde el lado de la acción, es que ésta sólo será exitosa si hace a su agente autónomo y eficaz (cfr. Korsgaard, 2009, pp. 89-90).

Pero, ¿es realmente cierto que todos, por el hecho de ser humanos, necesitamos seguir estos estándares constitutivos de “ser un humano”? ¿No podemos simplemente dejarnos llevar por nuestros impulsos, sin dirigir nuestra acción acorde a principios? Para Korsgaard esto no es posible, porque de hacer esto, no podríamos otorgarle la unidad a nuestra identidad que es requisito para la agencia. Según la autora, no se puede optar por tener un carácter con fallas, una identidad contingente e inestable. La necesidad práctica de la reconstitución de la propia agencia, de momento a momento, debe ser una característica formal de cualquier personalidad humana. No podemos simplemente tomar un descanso de ser un agente, hay un compromiso de mantener la agencia en cualquier circunstancia (obligación que, aunque desde una perspectiva diferente, podemos pensar que Arendt también comparte). No tomar la propia identidad en serio es por tanto una falla en nuestro carácter de agentes humanos:

[a]l seguir sus impulsos más fuertes sin reflexionar, la persona ha perdido la capacidad de ejercer el tipo de control intencional sobre sus movimientos que nos hace humanos. No es la única forma de hacer el mal, pero es un ejemplo (Korsgaard, 2007, p. 152).

La falta de preocupación por el propio carácter de agente tiene para la autora serias implicaciones morales (tal como se adelantó en 2.3.4). Las malas personas son aquellas sin estándares, sin integridad. Esto puede deberse, tanto a la falta de un plan o la debilidad de la voluntad, lo que deriva en que se dejen llevar por el deseo o lo que sugiera el momento, o por el contrario, a ser dominados por ciertas obsesiones que las hacen no apartarse de un camino trazado, sin importar las consecuencias que esto tenga. En cualquiera de los dos casos, no son autónomas, y por tanto fallan como agentes. Hacia el final del capítulo (4.4.3) se volverá sobre este tema, agregando el rol que la reflexión (o más bien la falta de ella) tiene en la existencia del mal moral.

Tal como se ha visto, la de Korsgaard es una interpretación de la acción práctica heredera de la concepción kantiana de autonomía, por lo que desarrolla una preocupación especial por la elección reflexiva de las razones que nos mueven a actuar. Como resultado de tal elección reflexiva es que concluiremos que hemos de hacer aquello a lo que dicha reflexión (en su asentimiento o rechazo) nos ha llevado. De no hacerlo, nos culpamos por ello, pues tenemos una relación de autoridad con nosotros mismos, y eso es lo que nos obliga moralmente. La autora arguye que son las relaciones interpersonales las que constituyen nuestra identidad práctica, debido a que son compromisos recíprocos entre dos o más personas para tener en cuenta las opiniones, intereses, emociones y deseos del otro u otros. Por ello es que tales relaciones son fuentes de obligación que, aunque independientes de las provenientes de las relaciones morales, mantienen un parecido con ellas.

De forma similar, en *La vida del espíritu*, Arendt sostiene que es necesario actualizar constantemente las dos formas de vivir juntos, vivir junto a otros (actuar) y vivir con uno mismo, es decir, pensar. En esta doble caracterización, se puede hacer encajar la importancia de la identidad práctica en el sentido korsgaardiano. Parece evidenciarse una cercanía entre el pensamiento de Arendt y el de Korsgaard en lo relativo al rol normativo de la integridad personal, en la explicación que encuentra

Arendt al comportamiento de quienes decidieron no colaborar con el régimen nazi. La clave reside en que “se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos.” (Arendt 2007, p. 71). Y se lo preguntaron, no por ser más inteligentes o con más relación de sentido moral que el resto, sino por una “disposición a convivir explícitamente” con ellos mismos. Quienes se toman en serio esta tarea, que no es otra que la del pensar, deben saber que tendrán, ante todo, que juzgar por sí mismos.

Arendt, en su polémico tratamiento sobre el juicio del criminal nazi Adolf Eichmann, concluye que el rechazo al juzgar trae implícito el mal, porque peor que elegir mal las propias acciones, las compañías, los ejemplos que se siguen, es la indiferencia o incapacidad de escogerlos. En Korsgaard encontramos una afirmación muy similar respecto de esta maldad que trae aparejada la falta de reflexión; lo que ella defiende es que nos diferenciamos de los animales no humanos por el hecho de que somos conscientes de los motivos de nuestras acciones, y más aún, estamos en control de ellos. En ese sentido, la forma en la que lo que hacemos realmente depende de nosotros es más profunda que en el resto de los animales. Decidir qué tipo de efectos uno quiere provocar en el mundo, es decidir qué tipo de causa uno quiere ser, es decir, es decidir quién es uno, su identidad. Debido a esto es que podemos cargar a las personas con la responsabilidad, y en ello se sostienen las relaciones interpersonales.

Es en el pensamiento que encontramos el lugar para el diálogo de uno consigo mismo que implica la consciencia. Al pensar, se es testigo de uno mismo como actor, lo que habilita la reflexión sobre lo que se ha hecho y dicho. En este análisis es que emerge el juicio, discerniendo, examinando (y eventualmente provocando con ello emociones de orgullo o vergüenza).

Lo que para Arendt es evidente al mirar la historia de la humanidad es que en ciertos momentos sobre todo, esto se hace más patente; momentos en que el crimen se convierte en ley, y para los que es urgente actuar políticamente. Tal decisión (la de

tomar un curso de acción) es producto del juicio reflexionante, que juzga sin obedecer criterios preestablecidos, porque ya no los hay (o no se puede confiar en ellos). Podría decirse que el juicio, en estos casos, está íntimamente relacionado con la identidad del sujeto, en el sentido que le da Korsgaard; quien hace un juicio reflexivo, lo hace sin atender normas externas, sino buscando la resonancia que ciertas acciones y discursos puedan tener en relación a su propia identidad, a la idea que se ha hecho de quien es y sobretodo de quien lucha por ser⁹⁸. Este modo de juzgar (que, recordemos, es materia tanto del espectador como del actor) no puede contradecir la convivencia interna, la unidad, la posibilidad del sujeto de “seguir viviendo consigo mismo”.

Si aceptamos, con Korsgaard, que en tanto humanos nos debemos a nosotros mismos el encontrar roles que podamos sentir con integridad y dedicación, lo que hace a las acciones buenas o malas es qué tan bien nos constituyen⁹⁹, por tanto si no tenemos claro quiénes somos, no podemos juzgar nuestras acciones. El juicio está internamente relacionado con la identidad del sujeto, o identidad práctica, para decirlo en términos de Korsgaard. Quien juzga reflexivamente debe tener en la mira, ya que no reglas externas, su propia integridad, su personalidad, el carácter de su voluntad¹⁰⁰. Debe juzgar (y actuar) de forma tal que pueda “seguir viviendo consigo mismo”. Pero, aunque sea un rasgo imprescindible, no alcanza simplemente con este nivel interior; la práctica reflexiva del juicio se da en el marco de un horizonte plural, en una comunidad

⁹⁸ Benhabib (2006, p. 149) se manifiesta en desacuerdo con la afirmación kantiana (que, en principio, Arendt seguiría) de que “como (...) la ley moral (...) es en cualquier circunstancia algo dado, el juicio moral es determinante en vez de reflexivo”, y entiende que si “la acción moral es interacción, realizada hacia otros y en la compañía de otros, el rol del juicio emerge al menos en tres áreas relevantes de interacción moral (que son) la evaluación de los propios deberes, la evaluación de las propias acciones como cumplimiento de esos deberes y la evaluación de las propias máximas tal como se materializan, se expresan o se revelan en acciones” (p. 146). Si bien no es la única que propone que la concepción de Arendt de juicio como facultad reflexionante es compatible con la moral, baste aquí su argumentación para asumir, en principio, dicha concepción.

⁹⁹ En base a los principios de la razón práctica, tal como se vio más arriba.

¹⁰⁰ También hay una similitud con Arendt en la visión de la voluntad como una especie de facultad de elegir (originada en la concepción aristotélica de *proairesis*) que media entre los impulsos de los deseos y la razón, condición que posibilita la unidad del sujeto (ver 1.6.2).

de personas, comunidad que la misma práctica del juicio a su vez proyecta y construye. Si aceptamos el supuesto de que todo lo que alguien dice y hace es la manifestación de su identidad, es cuando las personas están con otras que esta habilidad reveladora del discurso y de la acción se hace presente, es decir, en la esfera pública. La acción se constituye en la pluralidad, en el espacio de aparición e implica un “revelarse” que no es la manifestación de una identidad previa, sino que es la identidad misma constituyéndose en ese revelarse.

Se propone por tanto, y como se ha anunciado ya en el capítulo anterior, que el relato puede ser un complemento de la acción en la constitución de la propia identidad. Cuando el sujeto está en plena acción, su identidad se revela ante los demás; es necesario para su propia autocomprensión, que el actor se vuelva también espectador de sí mismo, a través de una narración de sí que le permita entenderse como un todo, para desvelar el sentido de su propia historia y apropiarse de ella, logrando así unificarse. Relatarse a sí mismo es una forma de abordar esa búsqueda de razones que permite dar cuenta de la autonomía del actor, uniendo las piezas de su propia identidad, y haciéndose responsable por ella.

4.4 El sujeto autorreflexivo como el poeta de su propia historia

4.4.1 Ser espectador

Como se ha intentado dejar claro en lo expuesto hasta el momento, Arendt postula la emergencia del *quién* en la acción, y la comprensión que de ello puede obtenerse a través de la historia que se cuenta al respecto. Sin embargo, también se ha visto que esta comprensión, este acceso al sentido de las acciones pasadas y al sujeto que se revela en ellas, es propia del espectador, del que está alejado de tales acciones. Es el espectador, separado de la acción quien para Kant emite el juicio, el espectador de una obra y no el artista. Pero más allá del juicio de gusto, la universalidad y el

desinterés son también características del juicio político, que también sería reservado al espectador.

El que actúa apenas puede ver su propio papel y es el espectador quien puede ver el significado total de la obra. Pero el espectador (historiador, poeta, narrador) tiene el rol además de dar esperanza al actor, de ayudarlo a sostener su acción, al contribuir a otorgarle sentido. Fina Birulés (1997), hace notar la importancia que tiene esta comprensión del sentido, mostrándola como la contracara misma de la acción. El rol del espectador no tiene que ver con poseer información o conocimiento sino con el reconciliarse con la realidad y estar en armonía con el mundo (cfr. p. 34). Esto se logra cuando se incorpora la pluralidad, cuando se puede ver desde múltiples perspectivas. El poder adoptar este especie de imparcialidad tiene que ver también con el carácter de espectador (quien ve una obra de teatro representa el paradigma del ver desde distintas perspectivas un hecho); pero tomar el punto de vista del espectador es, hasta cierto punto, alejarse de la acción. Sin embargo, el sentido común (en el sentido kantiano de *sensus communis*) y la intersubjetividad mantienen al espectador implicado con los otros; con los otros espectadores, con quienes testea la validez de sus juicios, pero incluso con los actores, en tanto puede representarse sus situaciones mediante la imaginación¹⁰¹.

Frente a la objetividad del conocer, la imparcialidad derivada del juicio (reflexionante) está vinculada al hecho de que éste debe hacerse cargo de acontecimientos siempre singulares y contingentes sin la ayuda de un universal dado. Se trata de un juzgar sin criterios preestablecidos, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y

¹⁰¹ Otra forma de entender la relación que une a espectador y actor es la planteada por Lara (2008), quien argumenta que en función de la historicidad del pensamiento de Arendt, los espectadores no son tan diferentes de los actores, pues si vemos su noción de historia, lo que para ella implica comprender, como un estar “entre el pasado y el futuro”, nos permite ver que actores y espectadores intercambian roles. Por ello defiende que “en el proceso de dominar el pasado [...] los actores y los espectadores comparten la misma preocupación por la construcción de una comunidad política” (p. 95).

subsumir y, por tanto, en este contexto, los juicios no tienen nunca un carácter concluyente, jamás obligan al asentimiento por medio de una conclusión lógicamente irrefutable (Birulés, 1997, p. 35).

Birulés, al profundizar sobre la relación entre narración e historia en el pensamiento de Arendt, explica que la historia puede verse a partir de los acontecimientos¹⁰², puede ser constituida por ellos, entendidos como “momentos de novedad”:

la historia siempre se narra a partir de acontecimientos, lo que no quiere decir que se reduzca a ellos. [...] [E]l acontecimiento nunca se deduce de los antecedentes, más bien, al contrario: el acontecimiento es el que ilumina aquellos elementos que han cristalizado para generarlo, lo cual quiere decir que, a menudo, sólo retrospectivamente –cuando ha ocurrido algo irreversible– se iluminan zonas que no se veían antes de este acontecimiento. [...] ella [Arendt] entiende toda “explicación objetiva” de lo ocurrido como una “justificación de lo ocurrido”. Por ejemplo, cuando escribe su “historia” del totalitarismo [...] ella dice estar tratando de dar cuenta de lo ocurrido, sin –al mismo tiempo– justificarlo. Desde su perspectiva, no basta con una explicación objetiva a la que posteriormente añadamos una condena de los hechos (Aravena, 2005, parr. 3).

La imparcialidad del poeta¹⁰³ es identificable con la mentalidad ampliada o extensa que Kant desarrolla en la *Crítica del Juicio*:

[...] frente a la categoría de objetividad, ella aboga por lo que denomina la imparcialidad; esto es, reconocer que hay puntos de vista, que hay partes implicadas en la descripción. Ejemplos de esta imparcialidad los encuentra en el poeta homérico cuando canta la Guerra de Troya; cuando relata tanto la versión de los derrotados como la de los triunfadores y, por tanto, no se puede saber si el poeta es griego o troyano. También la halla en lo que plantea Kant en la *Crítica del Juicio* donde habla de pensar con “mentalidad extensa”, es decir,

¹⁰² Difiere por completo esta noción de “acontecimiento” en el marco del pensamiento de Arendt, del uso dado al mismo término por Parfit (tal como se presentó en el capítulo anterior, en 3.1.2). Es un concepto con sentido político y fuerte potencial narrativo.

¹⁰³ La atribución de imparcialidad y de la facultad de ser juez al poeta, es trabajada también por Nussbaum (1995); según la filósofa, el poeta a la vez que presenta “una visión rica y concreta que hace justicia a la vida humana”, es el juez y protector de la democracia y la imparcialidad; tiene la capacidad de realizar “juicios ecuanímes, juicios que concuerdan con las complejidades históricas y humanas de una causa particular” (p. 117).

de juzgar el propio juicio a partir de los puntos de vista de otros juicios existentes. Buscar cierta imparcialidad o universalidad no vinculada a la objetividad sino a la conciencia de que hay puntos de vista distintos, interpretaciones distintas, y que la forma de poner a prueba la propia es juzgarla a partir de los otros puntos de vista (Aravena, 2005, parr. 6).

Birulés enfatiza también el hecho de que el historiador (entendiéndolo como espectador), es el que elige qué narrar, dónde delimitar un acontecimiento, es decir que también es actor

si la historia por definición es estudio del pasado, lo pasado tiene que haber pasado. Pero, en qué momento comienza a ser algo pasado es un problema que nos llevaría muy lejos pero, en cualquier caso, se puede poner punto final a un acontecimiento, a una acción, a un suceso en el momento que el historiador decida. [...] todo final es un final que tiene que ver con una decisión por parte de quien hace la historia (Aravena, 2005, parr. 8).

Por su parte, Korsgaard también toma el aspecto de espectador del agente, y vincula la capacidad que ella llama de “autogobierno normativo” con la idea presente en Adam Smith (en su *Teoría de los sentimientos morales*) quien explica mediante la existencia de la simpatía el hecho de que miremos a nuestros “motivos y caracteres” como “objetos capaces de ser juzgados” (Korsgaard, 2007, p. 148). “A través de los ojos de los demás, nos convertimos en espectadores de nuestra propia conducta; [...] nos dividimos interiormente en actor y espectador y formamos juicios sobre lo adecuado de nuestros sentimientos y motivaciones” (p. 149). Tenemos entonces una cierta coincidencia en las formas en que Arendt y Korsgaard relacionan el juzgar con el carácter de espectador.

Ahora bien, ¿es esta postura compatible con la idea de que pueda *uno mismo* tornarse espectador de su propia vida, accediendo de este modo a su sentido? Construir una especie de autobiografía parecería intentar detener la propia vida para plasmarla en una narración. A esto parece referirse Arendt (2005 b, pp. 216-217) cuando escribe:

[e]sta incambiable identidad de la persona, aunque revelándose intangible en el acto y el discurso, sólo se hace tangible en la historia de la vida del actor y del orador; pero como tal únicamente puede conocerse, es decir, agarrarse como palpable entidad, después de que haya terminado. [...] quién es alguien, nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia. [...] Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indisputable dueño de su identidad y posible grandeza, debido a que en la muerte se retira de las posibles consecuencias y continuación de lo que empezó.

Arendt exalta la revelación del quién en el estar en el mundo, la manifestación de su singularidad y el carácter provisorio de las narraciones de los actores para apropiarse de ella. Por su parte, Ricoeur encuentra en la narración una forma de articular la identidad personal que permite, a través de la trama, efectuar una síntesis de elementos heterogéneos, con la consecuente primacía de la concordancia sobre la discordancia.

Tomando la imagen que utiliza Arendt del espectador como poeta se propone aquí (en esos mismos términos, pero cambiando un poco la dirección de la mirada) concebir al sujeto que se autodistancia y desde allí juzga su proceder, también como poeta. El sujeto autorreflexivo es, en primera instancia, el actor protagónico de su vida, pero desde el momento en que toma distancia reflexiva de ella, comienza su búsqueda del sentido de sus acciones y palabras. Cuando oye la música, el ritmo de esa narración, y observa cómo se siente ahora, en ese yo desdoblado en el que se cuenta a sí mismo su propia historia, tiene la dolorosa pero maravillosa obligación de juzgar, de leer, en las emociones y juicios suscitados por la narración de su identidad que es revelada, si es que allí está él, quien él *crea* que es, pero más fuertemente aún, quien él *quisiera ser*¹⁰⁴.

¹⁰⁴ En Ricoeur (1996, p. 352) puede verse una idea consonante con esta forma de vincular narración y juicio, en la afirmación de que: “[l]a intelección narrativa mantiene un parentesco con el juicio moral,

Sus motivos y objetivos no están del todo claros para él mientras no se auto-distancie. Sólo en la medida en que toma el lugar del espectador de sus propios actos y discursos podrá juzgarlos. No es un espectador del todo imparcial¹⁰⁵, sino que está comprometido en ese auto-distanciarse (y cómo no estarlo, si se juega la identidad en cada juicio).

Al narrar el poeta ciertos acontecimientos de su propia historia, echa luz sobre otros aspectos de sí mismo que estaban un poco ocultos¹⁰⁶. Luego de que el poeta en el que se ha tornado el sujeto, elige relatar un acontecimiento de la propia historia, en el marco de la narración general que es la vida, es cuando se abre la posibilidad a reflexiones como “durante todo este tiempo no me había dado cuenta de que no era feliz” (o “tenía miedo”, o “fui injusto”). El “darse cuenta” es la consciencia que nos habla, consciencia que Arendt define como fenómeno similar al juicio, pero diferente de él, en tanto mira hacia adentro del sujeto, y no hacia afuera, hacia la pluralidad de individuos.

La consciencia, como ese chequeo interno de nuestros actos, puede ser considerada la bisagra entre el juicio como facultad política (principal sentido en que Arendt lo entiende) y el juicio como facultad de evaluarme a mí mismo y constituir mi

en la medida en que explora los caminos mediante los que la virtud y el vicio conducen o no a la felicidad y a la desgracia”.

¹⁰⁵ O tal vez sí pueda llamársela imparcialidad si se la ve como la “mentalidad ampliada” de Kant, o el relato del poeta clásico, que muestra todos los puntos de vista implicados. Implica universalismo, no objetividad; está vinculada a la consciencia de la existencia de distintos puntos de vista, y de que poner a prueba el propio implica juzgarlo desde otro.

¹⁰⁶ Hay un aspecto de la tarea del historiador como la entiende (y asume) Arendt, que también se aplica aquí, y es la de dar cuenta de lo ocurrido, sin justificarlo. Y eso no es la “explicación objetiva” (del cientista social o el historiador), pues entiende toda explicación como una justificación de lo ocurrido. Intenta más bien atender a ciertos acontecimientos, y que la luz que se enfoca sobre ellos, haga resplandecer un poco a su alrededor. Nada más, sin explicaciones de causas y efectos. Ese no justificar, además, deja espacio para construir, para edificar la propia identidad, sin estar siempre atado al pasado, a lo que ya dijo o hizo el sujeto.

identidad, es decir, como punto de vista deliberativo o razón práctica, como la entiende Korsgaard. La consciencia es evaluación interna y el juicio la exteriorización de nuestra capacidad crítica, ambas facultades tratan de lo bueno y lo malo, pero mientras la consciencia se dirige al yo, el juicio se dirige al mundo (es una manifestación del pensamiento en el ámbito de la apariencia).

Victoria Camps (2006) ilustra esta forma de concebir la consciencia mediante la máxima socrática que Arendt recoge, de que “es mejor que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, a que yo que no soy más que uno mismo me contradiga”, y considera que es la prueba de que la consciencia moral es la que dice “yo no soy capaz de hacer esto” (porque no sería coherente conmigo mismo). La moralidad, por tanto, es corroborada por la imagen que el individuo querría tener de sí mismo; en donde el juicio moral acaba siendo “la expresión de la coherencia y la autenticidad del sujeto”. El sujeto se escoge a sí mismo y al hacerlo escoge a la humanidad, porque ve en aquello por lo que opta, la imagen de lo que debe ser la humanidad. Al escoger una máxima el sujeto muestra también su acuerdo con todos los que la escogerían.

4.4.2 Ser poeta ante el acontecimiento

En la interpretación de Arendt del que enjuicia como poeta, éste encuentra que algo ha terminado, que hay un cierre y algo puede ser narrado (sólo) entonces. Si se entiende la vida del sujeto como un relato que requiere ser finalizado para poder ser narrado, la identidad del mismo sólo es accesible a los otros que lo sobrevivan. Pero si lo que debe tener cierta conclusión o finalización puede ser ciertos acontecimientos¹⁰⁷ dentro de una vida, esto habilita a que el mismo sujeto haga un relato de ello y, eventualmente, lo juzgue:

¹⁰⁷ Siguiendo la idea de acontecimiento que Arendt (2006) define.

[L]a historia [*history*] aparece cada vez que sucede un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato [*story*] que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final (Arendt, 1995, p. 41).

En el caso de la película uruguaya “La demora”¹⁰⁸, en donde abrumada por los problemas familiares y económicos, la protagonista, María, deja a su padre (que se hunde cada vez más en la demencia) abandonado en una plaza, el hecho de que María haya actuado de esa forma la lleva a mirarse (a ponerse a cierta distancia de sí misma), y en ese mirarse hay un mirar hacia atrás. Reconoce un mojón en su propia historia, como si pudiera partirla en “antes de dejar a mi padre abandonado” y “después de dejar a mi padre abandonado”. Y es que también el historiador comienza una acción con su decisión de poner un punto final, de señalar algo como un acontecimiento ante el cual detenerse y narrar. Cuando el historiador es el sujeto de la propia narración, hay entonces dos niveles: la acción (y el discurso) que se detiene a narrar, y la acción y discurso mismos implicados en el hacer eso.

El acontecimiento, en el caso de este ejemplo, por un lado puede entenderse como ese “caer en desgracia” propio de la tragedia griega, mediante el que el héroe (en este caso María) es puesto a prueba. Lo que le sucede es que en un punto determinado de su vida, María se encuentra con que su trabajo (que hace desde su casa) no le está permitiendo ganar el dinero que necesita, no puede dejarlo por otro mejor porque no cuenta con nadie que la ayude en el cuidado de sus hijos y su padre, y éste, justo en ese momento, comienza un proceso de deterioro psicológico tal, que hace que la situación de vida de la familia, ya de por sí frágil, se tambalee aún más.

¹⁰⁸ Rodrigo Plá (director), 2012, sobre historia original y guión de Laura Santullo, Uruguay-México.

Visto de esta forma, el acontecimiento es un hecho o configuración de hechos, que aparecen en la vida de una persona, de forma brusca y sin que ésta pueda impedirlo. Pero esa es apenas una parte de la historia. La otra parte tiene que ver con cómo se comporta la persona, qué decisiones toma para manejar lo que sí está en sus manos, y hacia dónde dirige la mirada (qué valores, principios o ejemplos la orientan). Tomando ambos componentes, un acontecimiento es algo más que un suceso. Si bien hay un sentido en el que es algo que *le pasa* a alguien, también es algo que ese alguien *hace*. No podemos simplemente recortar el acontecimiento “puro”; no al menos si queremos contar una historia. Cuando contamos, tanto para lograr comprender, como para poder dar a entender aquello que relatamos, concebimos a los protagonistas como agentes. Así, contamos la historia del hombre que ayudó a salir de un edificio en llamas a un perro, en vez de salvar su televisión o su sofá del fuego, o la del pasajero del ómnibus que presenció la agresión de un joven a su pareja y siguió escuchando música en su celular, sin intervenir. ¿Qué sentido tendría reconstruir una historia con piezas (pretendidos hechos objetivos) como “el día del incendio” o “la noche del episodio de violencia en el ómnibus”? Cuando se trata de darle sentido al relato de nuestras vidas, las razones toman un rol protagónico; proveernos de una identidad es vernos a nosotros mismos como agentes, es excavar en lo sucedido en busca de elementos que nos ayuden a comprender.

A ese tipo de elementos, que dan cohesión a lo narrado, pertenecen las razones. Buscarlas quiere decir reclamarlas, a los demás, pero también a nosotros mismos. Es un reclamo que resuena siempre que miramos atrás, hacia lo que hemos hecho (nosotros y los otros) cuando determinadas cosas nos han sucedido. Es para desentrañar la trama que preguntamos “¿por qué?”. Necesitamos, para comprender lo sucedido, conectarlo con las razones que llevaron a los protagonistas a actuar como actuaron.

En esa forma de comprender mediante el narrar, que conlleva esa consustancialidad interpretativa de *lo que hacemos* con *lo que nos pasa*, se produce un

resultado interesante cuando damos un giro hacia la perspectiva de la autoconsciencia. Es decir, cuando lo que buscamos al narrar es comprendernos a nosotros mismos, ese narrar que realza la agencia e indaga por razones, se transforma en un modo de construcción de la propia identidad. Somos nosotros mismos, en tanto libres y responsables por nuestras acciones, que nos debemos las razones que sostienen nuestro actuar. Al darnoslas, si es que tras un proceso reflexivo asentimos a ellas y las aceptamos como válidas, habremos logrado evidenciarnos a nosotros mismos nuestra integridad. De lo contrario, el “rechazo reflexivo” que nos provoquen nuestras acciones, nos dará como resultado obligaciones (obligaciones de resarcimiento, promesas de “nunca más”). Como parte de esta búsqueda de sentido también es posible, así como ante el daño que otros nos hacen, perdonarnos a nosotros mismos por el daño que nos hemos hecho.

Las narraciones surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos, que para ser salvados deben ser recordados una y otra vez. Ese recordar, a su vez, sólo es útil a condición de que se produzcan ciertos conceptos (o ejemplos), ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura (cfr. Arendt, 2006, pp. 227-228). Construir narrativamente la identidad es un ejercicio que se hace “entre el pasado y el futuro”¹⁰⁹, es decir, entre la interpretación de lo que he dicho, hecho, sentido, y la persona que quiero ser. En ese ejercicio del pensamiento, si bien hay búsqueda de unidad, de coherencia, también un trabajo que hacer con lo que aparece como nuevo. La discontinuidad es también parte de la narración, lo que irrumpe, como acontecimiento, resignifica el pasado, permite verlo bajo nuevas ópticas, otorgándole nuevos sentidos. Esta narratividad más fragmentaria que puede leerse en la “perspectiva arendtiana de la identidad” (si es que se puede hablar de tal

¹⁰⁹ Expresión utilizada por Arendt (1996) como título del libro en que reúne “ocho ejercicios sobre la reflexión política” donde aborda a lo largo de los distintos ensayos que lo componen, la tarea del pensar como actividad fundamental del sujeto frente al mundo. Aquí se propone tomar la misma caracterización, pero en el marco del enfrentarse el sujeto a su propia historia de vida.

cosa), difiere del enfoque de Ricoeur, o al menos integra un nuevo componente, le da un rol a la irrupción del acontecimiento que apunta al carácter de la narración como síntesis, como concordancia (ambos abordajes comparten sí, el carácter hermenéutico).

4.4.3 Juzgar, narrar, ser moral

Concebir la falla de la moral como una falla, antes que de la acción, del pensamiento, es ver el mal (al menos el “banal”, según Arendt característico de las atrocidades de nuestra época), como fruto del no pensar/juzgar. Es un mal banal por superficial, por opuesto al radical, es decir que no tiene raíces, no va a fondo. Es lo opuesto del pensamiento como juicio, que para ser realmente tal tiene que tener profundidad. La falta de profundidad en la reflexión va unida en gran parte a la falta de imaginación. Como vimos anteriormente, se puede sostener con Korsgaard una forma de entender el ser moral como el lograr ser persona, íntegramente, unificadamente, lo cual requiere del pensamiento como reflexión y como forma de darse a uno mismo las razones para actuar. Esas razones han de ser compartibles por los demás, y es un buen test, a la hora de dilucidar si una inclinación que tenemos llega al estatus de razón, hacer el ejercicio imaginativo de ponernos en una perspectiva distanciada para evaluarlo desde el lugar de cualquier otro. Es por eso que el ejercicio del pensamiento nos vuelve, en cierta medida, jueces, tanto de los otros, como de nosotros mismos; principalmente de nosotros mismos. Lo que hacemos es invitar al otro, mediante el uso de la imaginación, a convivir con uno. A través de esa entrada del otro, usando su perspectiva, es que reflexionamos sobre lo que nosotros mismos hemos dicho o no, sobre cómo hemos actuado o dejado de actuar. Y como el otro está allí, observándonos, reclamándonos explicaciones, pidiendo por las razones que nos movieron, nosotros evaluamos, autorreflexionamos, y llegamos por ello a sentir orgullo, o vergüenza de lo que hemos hecho. Sin la presencia del otro, habilitando este diálogo interno, no hay ningún tipo de garantías que aseguren que nos enfrentaremos a nuestro pasado, es decir, que nos haremos responsables por él.

Para realmente poder imaginar los puntos de vista de otros, no alcanza con simplemente nombrarlos, como si dijéramos “el transexual”, “la empleada de una fábrica” o “el líder de un movimiento campesino”. La comprensión necesaria para ejercer el juicio no se alcanza mediante estas simples etiquetas, es necesario sentir, vivir un poco al menos esas vidas. Lo que a Eichmann le faltó para poder comprender lo que hacía, y juzgarlo correctamente, fue hacerse una idea más detallada y vívida de las identidades de las personas a quienes afectaban sus acciones, de sus historias particulares. Las historias particulares, si se narran, abren la puerta a las imágenes, a las metáforas, que habilitan la comprensión de una forma a la que es imposible acceder de otro modo. El juicio reflexionante trabaja, no sobre la base de conceptos, sino de ejemplos, es decir símbolos, metáforas.

Esta interpretación de la reapropiación de Arendt del juicio reflexionante kantiano, que enfatiza lo moral más que lo político, es una lectura que ya Seyla Benhabib perfiló claramente. Tal como se adelantara en el capítulo 1, de los varios abordajes que existen al día de hoy respecto del papel que juegan el pensamiento y el juicio en la obra de Arendt, el realizado por Seyla Benhabib (1996, 2006), se muestra especialmente interesante. Benhabib deja en claro desde el inicio que las referencias al juicio a través de toda la obra de Arendt presentan un panorama particularmente desconcertante y enigmático. La explicación que encuentra a esta aparente falta de coherencia, se halla en el hecho de que considera que existen, a lo largo de la producción académica de Arendt, tres conjuntos de postulados sobre el juicio, en tensión entre sí. Por un lado, Arendt se acerca al tema del juicio interesada por la relación entre pensamiento y juicio como facultades morales y preocupada en particular por el juicio en tanto facultad para discernir el bien del mal. En contraste con este interés sobre el juicio como facultad moral, se enfocó además en el juicio como la facultad retrospectiva que poseemos para dar sentido al pasado, la facultad esencial del arte de contar historias. Por último, sus reflexiones sobre el juicio no solamente

oscilaron entre estas dos perspectivas, una de las cuales enfatiza la acción y la otra la tarea del espectador, sino que hay una perplejidad filosófica mayor; se trata de su intento por unificar la concepción aristotélica de juicio como un aspecto de la *phronesis*, de la sabiduría práctica, con la concepción kantiana de la facultad de juicio como “pensamiento ampliado” o “representativo”.

En este último punto, la complejidad radica en que, mientras desde una concepción aristotélica, la política es una rama de la razón práctica, y por tanto tiene sentido hablar del juicio como facultad política, desde la concepción kantiana (o al menos desde una concepción *tradicional* kantiana) la acción política se basa en principios morales universales. La forma en que Arendt se apropia del juicio de gusto, relativo a la apreciación estética, para hacerlo extensivo a la política, es comprensible como intento de lidiar con tal complejidad.

En *Eichmann en Jerusalén*, Benhabib (1996) encuentra algunos aspectos que pueden ilustrar qué tenía en mente Arendt ya entonces, sobre las implicaciones morales y políticas del juicio. Destaca principalmente que esa obra es una denuncia del comportamiento “común” de los ciudadanos de la Alemania del régimen Nazi, siendo Eichmann el paradigma de cómo alguien no particularmente inteligente ni malvado puede ser engranaje de la maquinaria del mal. Su tesis de la “banalidad del mal” en su momento desconcertó a sus lectores, debido justamente a que no era fácil de entender que cuando Arendt (2003 b, p. 172) escribía que Eichmann “*sencillamente no supo jamás lo que hacía*”, estaba refiriendo a la ausencia de una cualidad específica de la mente y el carácter de un agente¹¹⁰.

¹¹⁰ Mary Mc Carthy, su editora y amiga personal, le advirtió que forzaba el idioma inglés a significar lo que de hecho no significa, cuando utilizaba palabras como “*thoughtlessness*”, que podría traducirse como “negligencia” o “falta de memoria”, queriendo decir “inhabilidad para pensar” en tanto ausencia de juicio (cfr. Benhabib, 1996, p. 177).

El caso de Eichmann muestra la centralidad del juicio para los asuntos humanos en varias formas: por un lado tenemos el juicio retrospectivo ejercido por narradores e historiadores sobre los hechos pasados; por otro, el juicio moral de los contemporáneos que tuvieron a cargo el proceso contra Eichmann (sus acciones y obras) y por último la falta de facultad de juicio de parte del propio Eichmann (cfr. Benhabib, 1996, p. 185-186). Para lidiar con todo esto es que Arendt acude a la moral y la filosofía política kantianas. En principio, sin embargo, tenemos que Kant sostiene que el juicio moral es determinante, más que reflexionante, ya que la ley moral, como guía de la acción moral, está dada. Pero Benhabib señala que concluir esto sería muy apresurado, pues para acordar con el propio razonamiento kantiano, los juicios morales no pueden ser determinantes simplemente, no sólo implican la subsunción de un particular a una ley universal.

Para Benhabib, en sus inconclusas consideraciones sobre pensamiento y juicio Arendt usa dos modelos diferentes para entender la relación entre estas facultades. Por un lado, el pensar, como la facultad de examinar lo que pasa, sin importar los resultados o contenidos específicos, se asocia con cualidades morales como la autonomía, consistencia o la independencia. Por el otro lado el juicio, como capacidad de juzgar en ausencia de una regla general bajo la cual subsumir el caso particular. Es aquí cuando juzgar deviene una actividad de “mentalidad ampliada”, que no es empatía, en tanto “sentir con otros”, sino que implica más bien “pensar con otros”. Se requiere la capacidad moral y cognitiva de la “mundanidad”, como interés en el mundo y los seres humanos que lo constituyen y como sólido conocimiento de los límites entre nosotros y los otros. “Mientras el pensar requiere autonomía, consistencia, tenacidad, independencia y firmeza, juzgar requiere mundanidad, un interés en nuestros semejantes, y la capacidad de apreciar el punto de vista de otros sin proyección, idealización, ni distorsión” (p. 190). Si atendemos a esta diferenciación, podemos entender un poco mejor lo que implica la incapacidad que ve Arendt en Eichmann, y el enorme peligro que ello acarrea.

Algo que es interesante destacar es que, según Benhabib, Arendt deja sin explorar la cuestión motivacional de cómo un pensamiento perspicaz y un buen juicio pueden ser traducidos en acción. No es lo mismo cognición, que pensamiento y que acción; no solo debemos saber qué hacer bajo ciertas circunstancias, sino que debemos tener también la motivación apropiada para traducir el juicio a acción. Tal vez Eichmann (piensa Benhabib) carecía del hábito del coraje y la virtud cívicos que lo motivaran a actuar. Le faltó la capacidad para la acción política independiente, así como la habilidad para el ejercicio de la “mentalidad ampliada”¹¹¹ (cfr. Benhabib, 1996, p. 193).

En función de la perspectiva korsgaardiana que aquí se ha explorado, se habilita sin embargo una posibilidad de leer entre líneas la presencia de lo motivacional en la propuesta arendtiana de la relación entre juicio y acción. Si el asentimiento y el rechazo reflexivos planteados por Korsgaard pueden, tal como se ha visto, encontrar una similitud con el ejercicio del juicio reflexivo tal como lo piensa Arendt, es posible (salvando las distancias), pensar que la motivación para la acción que la primera encuentra en ellos, tiene cierto sentido en el contexto del planteo de Arendt, después de todo. Es decir que, si bien en la teoría de Arendt no hay lugar para una motivación *normativa* como la de Korsgaard, sí hay sitio para que el sujeto arendtiano, en su rol de espectador de la historia, al juzgar los hechos reflexivamente, encuentre motivos para la acción, tal como (luego de aceptada una concepción de identidad narrativa) el actor como poeta de su propia historia, que se relata a si mismo los acontecimientos de

¹¹¹ Benhabib entrevé una ironía en las reflexiones de Arendt, radicada en el hecho de que las situaciones históricas del siglo XX (nazismo, totalitarismo) son precisamente instancias en las que la intersubjetividad constitutiva de lo social se encontraba tan dañada que la motivación y la capacidad de pensar ampliado casi desaparecieron. Justo cuando más se las necesitaba, “la obligación de pensar al otro como alguien cuya perspectiva debo sopesar por igual que la mía propia desapareció de la conciencia de los individuos” (Benhabib, 1996, p. 193). De ahí la melancolía de los escritos de Arendt, sus cavilaciones sobre la fragilidad de los derechos humanos.

su vida, encuentra motivos para la acción en ella. Arendt da al juicio el papel de preparar la acción, de ser un tipo de pensamiento que une lo contemplativo y lo activo, pues permite decidir qué hacer, y esta tarea deliberativa lleva implícito un componente motivador de la acción.

Pero volviendo a Benhabib, en su análisis de la apropiación arendtiana del juicio reflexionante, hay una apuesta fuerte por el aspecto moral involucrado. Benhabib (2006, p. 156) delinea tres aspectos que considera fundamentales para el ejercicio del juicio moral y que, para facilitar su entendimiento podemos ver ejemplificados en el caso de Eichmann. Tal vez Eichmann hubiera llegado a formar un juicio respecto de sus acciones que de alguna forma le mostrara la gravedad moral de éstas, si hubiese podido: a) reconocer que se hallaba en una situación moralmente relevante (y no simplemente realizando trámites comunes a su tarea), b) imaginar descripciones de actos posibles, probables interpretaciones de sus actos (decirse “yo veo esto como el ejercicio de mi función, pero otras personas pueden interpretarlo como asesinato”) y c) interpretar sus acciones y máximas “a la luz de la historia narrativa” de sí mismo y de los demás (reconstruyendo su propia historia en relación con la de los otros, representándose la de los demás, en un esfuerzo de imaginación y “mentalidad ampliada”).

Según Benhabib, cada uno de estos tres elementos, depende a su vez de la capacidad de incorporar el punto de vista de otro u otros. Cuantas más perspectivas distintas conozcamos, más hábiles seremos en reconocer la relevancia moral de una situación, más capaces seremos de visibilizar las posibles descripciones bajo las que podrían ser identificadas por otros nuestras acciones, y más vívidas y cercanas sentiremos las historias narrativas de los otros involucrados.

Otra interpretación del pensamiento de Arendt que le otorga fuerza a la impronta moral es el de Victoria Camps. Para Camps (2006) en *La vida del espíritu*,

Arendt concibe una “fenomenología de la consciencia moral”, partiendo del hecho de que el mundo en que vivimos no nos da ya, como sí lo hizo en otros momentos históricos, reglas válidas para orientarnos. Esto va aparejado con la pérdida de sentido común, como aquel sentido que se desprende del compartir un mundo. Sin ese *sentir* dentro de una comunidad, no se puede tampoco *vivir* en comunidad. Es nuestra tarea reconstruirlo, pero para ello no podemos ya partir de principios, sino de experiencias concretas y de la reflexión profunda sobre ellas. Partir de lo singular, para tener una consciencia moral sobre el mundo, es clave en el pensamiento moral de Arendt, según Camps. Se trata de un “darle la vuelta a Kant”, entendiendo esta inversión como un rechazo al juicio moral como juicio que parte de principios generales, y subsume en ellos una acción concreta; esto ya no es posible, por un lado (y es un argumento histórico), porque perdimos las reglas universales y fiables. Pero sobre todo, lo que es más importante desde el punto de vista filosófico y moral, es que si partimos de reglas generales, éstas fácilmente se pueden convertir en hábitos fijos de pensamiento que nublan la percepción de la riqueza del mundo, borran los matices de la realidad.

Tal como lo muestra el análisis de Arendt sobre el comportamiento de Eichmann, aquel que se mantiene fijo a la norma encuentra en ésta la solución a cada problema. Para el que se ha propuesto seguir una norma, su acción siempre se le aparece como la adecuada, pero esto es así, porque no piensa; todo se le da ya pensado. Eichmann era perfectamente capaz de realizar juicios determinantes, es decir de aplicar reglas. De lo que era incapaz era de juicios reflexionantes, no podía acercarse lo suficiente a los casos particulares, no podía juzgarlos si no era mediante una regla. Lo terrible fue que las reglas de las que disponía eran (y aquí lo moral se toca con lo jurídico) las del Tercer Reich, eran reglas criminales. De ahí la importancia de la convicción de Arendt de que en ciertas épocas difíciles sólo distingue el bien del mal quien se arriesga a juzgar por sí mismo, rechazando las reglas (porque éstas ya no se adaptan más a la realidad, a su novedad). Esta superfluidad, que hace de Eichmann un funcionario intercambiable por cualquier otro, tiene su correlato en cada persona que

se comporta (es decir no *actúa*), siguiendo las normas de la sociedad de masas, fenómeno que también criticó duramente Arendt.

Desafiar este carácter superfluo implica, como requisito primordial, la capacidad de dudar. Poner en duda algo, es posible partiendo de experiencias concretas. Desde ellas, se ha de tomar distancia, salirse del orden establecido, y cuestionar su sentido. Mediante tal procedimiento, no se llega propiamente a una solución; la manifestación del pensar no es el conocimiento, sino el juicio. El pensamiento concluye en un juicio: “esto es bueno” o “es injusto” o “es correcto”.

Lo que defiende Sócrates cuando discute con los sofistas acerca de que “es mejor sufrir una injusticia que cometerla”, debería verse, nos dice Camps, como una máxima moral autoevidente; no debería ser posible construir una moral sin partir de esa base. Pero sin embargo, no ha pasado la prueba de los tiempos. ¿Qué hay que hacer, entonces, para volver a ella? se pregunta Arendt, y concluye que se necesita del pensamiento y el juicio. El primer paso del pensar es “retirarse del mundo” es decir, de la *vita activa*, para ser por un rato su espectador, es decir, estar en la perspectiva de la *vita contemplativa*. Al hacerlo, el yo se divide en dos, dialogando consigo mismo, esa es la actividad del pensar, el individuo se separa de lo que ha visto, dicho, o hecho, y lo pone en duda. Nunca hizo Eichmann esto, nunca se preguntó sobre el sentido de sus acciones, y eso quiere decir Arendt con que fue *incapaz de pensar* en lo que hacía. Pero este movimiento no acaba en el yo, si no, se caería en una apología de la vida contemplativa, que como vimos no es la intención de Arendt. Al individuo que piensa, le interesa saber hasta donde su pensar es compartido por otros; es por ello que Arendt toma de Kant la idea de “mentalidad ampliada”. Aunque el pensar es solitario en principio, solo es posible pensar en el contexto de una comunicación, porque el pensamiento no es otra cosa que lenguaje, discurso. Sin comunicación no hay

pensamiento, y sólo el pensamiento que se hace público puede ser considerado crítico¹¹².

Así, el pensamiento consigue algo fundamental para la consciencia moral, la imparcialidad. El pensamiento, subjetivo, al hacerse público, se debe colocar en la perspectiva de los otros, la prueba de la imparcialidad (y de la intersubjetividad, podríamos decir). Comparar el propio juicio con otros juicios es desarrollar el pensar extensivo, que no se queda en la visión singular de las cosas.

El juicio del gusto kantiano tiene una exigencia de universalidad, pues, al decir de algo que “me gusta”, no puedo sostener al mismo tiempo que no me importa lo que piensen los demás. Por el contrario, pretendo que los demás compartan y juzguen la obra de la misma manera, es decir que hay un ejercicio, un intento de pasar de lo particular a lo general. Es el mismo pasaje que consigue el yo que puede distanciarse de la realidad y verla desde la perspectiva no del creador de la obra (o en el caso de la acción, del actor) sino desde la del espectador. Espectador que reflexiona, gracias a la imaginación, sobre una determinada representación, y juzga desde una perspectiva más amplia, en nombre de la comunidad, intentando la construcción de un mundo común, un sentido de esa obra, no para él solo, sino como algo para compartir. Este sería el camino para llegar al *sensus communis* kantiano. El sentido común, a su vez, necesita de un mundo común, compartido, formado por las múltiples opiniones, por los diversos discursos. En este escenario público, de discursos distintos, pero compartidos es que es posible acceder a distintos puntos de vista. En el intercambio, en la comunicación está la forma especial en que el juicio de gusto aspira a la universalidad, no de la forma en que lo son las máximas de la razón práctica, sino como comunicabilidad y en tal comunicabilidad no hay consenso empírico.

¹¹² Véase cómo está implícita aquí la misma idea que sostiene Korsgaard de la publicidad de las razones como requisito de su validez.

Camps (2006) interpreta que al juzgar moralmente el sujeto se está eligiendo a sí mismo, al tiempo que elige con quien quiere vivir, es decir que la prueba del juicio moral no es simplemente la presencia de cierto acuerdo con los demás (y no sólo a nivel de “ver” el mundo de forma conjunta, más bien se trata de juzgarlo conjuntamente), sino también la integridad que uno pueda lograr consigo mismo. Es fácil ver cómo ambos son dos aspectos de lo mismo, pues de lo que se trata en ambos casos es de elegir con quién uno comparte el mundo, a nivel público, en la comunidad, pero también a nivel interno, de la propia consciencia. Si hay algo peor que entrar en contradicción con aquellos con los que se comparte el mundo, es el entrar en contradicción uno con uno mismo, por ello, para Camps, la prueba de la consciencia moral es el momento en que se dice “yo no soy capaz de hacer esto” (porque no sería coherente conmigo mismo). La moralidad es corroborada por la imagen que el individuo querría tener de sí mismo; en el ejercicio del juicio hay una expresión de la identidad del sujeto, y de su coherencia. Y al escogerse a sí mismo en el juzgar, el sujeto escoge a la humanidad, porque ve en aquello por lo que opta, la imagen de lo que debe ser la humanidad. Y al comunicar eso manifiesta además con quién quiere vivir.

Por momentos, lo que parece extraerse de la obra de Arendt es una concepción intuicionista del juicio moral, dado el énfasis en la carencia de criterios previos. Pero sin embargo los hay (al menos cierto tipo de criterios metodológicos): uno es el situarse en la perspectiva del espectador, procurando ese tipo especial de imparcialidad sin pérdida de relación con lo particular; el otro, es luchar por conservar la integridad, preguntándose si los propios juicios y acciones son coherentes con la identidad humana (cfr. Camps, 2006). Estas condiciones son contingentes y empíricas, no universales, pero como vimos, no hay en Arendt un interés por la universalidad, sino más bien por la comprensión de la realidad desde la diversidad de perspectivas.

En el sexto estudio de *Sí mismo como otro*, titulado “El sí y la identidad narrativa”, Ricoeur (2006, p. 167), aborda las implicaciones éticas de la narratividad, y refiere a la imaginación como una especie de laboratorio del juicio, donde exploramos y ensayamos la evaluación de personajes y acciones, o más bien de personajes en tanto realizadores de acciones. En esta actividad, el juicio moral “no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción” (p. 167). Enfrentarse a la narración de la propia historia como espectador, descentradamente, requiere rescatar en algún punto ese sentido de ficción.

Lo que hace el poeta de forma similar al historiador es hilvanar una narración e involucrarnos en ella, a los que no somos, formalmente poetas ni historiadores, pero que sin embargo conocemos la naturaleza de este proceso porque en ello consiste también un poco la manera en que entendemos nuestra propia experiencia de vida. Al igual que el poeta o el historiador, también nosotros necesitamos recordar momentos significativos de nuestras vidas, y lo hacemos narrándolos a nosotros mismos y otros.

4.4.4 Narrar para valorar nuestra humanidad

Lo que Arendt intenta explicar recurriendo al “fenómeno del juicio” o “la capacidad de juzgar”, es asimilable a lo abordado por Korsgaard desde un análisis filosófico-psicológico y evolutivo de la mente humana. En su argumentación del origen de la moralidad humana como consecuencia de la autoconsciencia surgida en el espacio creado por el distanciamiento reflexivo, Korsgaard (2000, 2007) elabora una explicación del origen de la normatividad de la moral que lo hace radicar en la distancia que los humanos, a diferencia del resto de los animales, podemos tomar respecto de nuestros incentivos, para evaluar si son o no razones para actuar.

Esto implica el ejercicio de una deliberación práctica, que es en cierta medida compatible con el concepto de juicio utilizado por Arendt, en su aspecto más vinculado

a la acción (y no tanto como capacidad retrospectiva). Pero también puede apreciarse una tensión aquí, en relación a lo que Arendt considera la mayor virtud del ejercicio del juicio, es decir, el poder discernir sin recurrir a reglas generales, mientras que Korsgaard (2000, p. 133) afirma que “[l]a estructura reflexiva de la conciencia¹¹³ humana requiere que uno se identifique con alguna ley o principio que rija sus elecciones”. Pero si nos detenemos un poco más en lo que Korsgaard está planteando, vemos que, en última instancia, se trata de “valorar nuestra humanidad”, ese es el principio detrás de todo esto, y juzgar de acuerdo a él no parece que contradiga el espíritu del juicio arendtiano. Por el contrario, tanto este “valorar la humanidad” de Korsgaard, como la capacidad de “mentalidad ampliada” en Arendt, son parte de la filosofía moral kantiana.

Según Korsgaard, para poder lidiar con la estructura reflexiva de la conciencia debemos tener una concepción de nuestra identidad. Pero como las diferentes identidades prácticas que podemos tener (por ejemplo, ser teniente de las SS nazis) pueden variar, la única ineludible, que “ejerce una especie de función rectora sobre las otras clases de identidad” (Korsgaard, 2000, p. 164) es nuestra identidad moral. En el caso de Eichmann, su falla a la hora de ser agente (y por tanto de ser moral) está en que si bien actuó siguiendo ciertas normas relativas a una identidad práctica particular, no reflexionó acerca de las consecuencias e implicaciones de ese actuar hasta el punto de sentir la fuerza normativa de su identidad moral, es decir de su identidad última, la que trasciende cualquier norma proveniente de una identidad práctica contingente, y la que le debería haber mostrado que estaba obligado, ante todo, a valorar su humanidad en la humanidad de aquellos a quienes pretendía asesinar.

¹¹³ Se entiende que Korsgaard usa “conciencia” en el mismo sentido en que aquí se viene utilizando “consciencia” tal como se explica en una nota anterior. De hecho la RAE define “consciencia” como la “capacidad de los seres humanos de verse y reconocerse a sí mismos y de juzgar sobre esa visión y reconocimiento”, pero incluye esta acepción en la más general de “conciencia”, que también refiere a la “actividad mental a la que solo puede tener acceso el propio sujeto”.

La falla en la reflexión exhibida por Eichmann, Arendt la entiende como una incapacidad para el “pensar sin barandillas”. Tal ejercicio es una expresión metafórica de lo que Arendt entiende por juicio reflexionante en sentido kantiano, y como tal, implica la facultad de pensar lo particular, como contenido en lo universal, pero sin recurrir a principios empíricos sino que, como facultad que legisla *a priori*, sólo puede darse a sí mismo como ley un principio trascendental. Este es el mismo tipo de principio que Korsgaard supone como guía de la acción, y que perfectamente podemos entender como alcanzable gracias a la distancia reflexiva. Distancia reflexiva y juicio reflexivo son categorías que apuntan en una misma dirección. En el caso de alguien a quien le parece bello un cierto objeto, con su juicio (y su discurso) no pretende simplemente decir “yo creo que es bello”, sino que busca un eco en los demás, una conformidad con ese juicio¹¹⁴. Del mismo modo, Korsgaard plantea la acción como implicando una declaración de que tal forma de actuar es buena y que todos en esas circunstancias deberían actuar así; éste es el trasfondo de su argumentación sobre la publicidad de las razones.

Si para poder actuar se requiere, tal como señala Korsgaard, de un cierto autogobierno normativo y para que éste se dé, hace falta una perspectiva desdoblada, es decir una distancia reflexiva, tenemos un mecanismo mediante el cual se abre un espacio para la entrada del otro, del mundo. En ese sentido, podemos entenderlo como lo que Ricoeur concibe como identidad-*ipse*; constituirse uno a sí mismo implica este movimiento, esta especie de flexibilidad o negociación con la diferencia, que implica no percibirla como amenaza, sino como constante construcción de la propia identidad.

Acceder al mundo de los otros, a sus razones, (que en última instancia y para

¹¹⁴ El ejemplo que da Kant (1992, p. 193) es el de que, cuando alguien dice “esta flor es bella” su atención no está puesta en todas las flores, sino en *esa* flor particular. Pero, al intentar comunicar (y esto es clave) el juicio de que es bella, apela a un *sensus communis*, a un pensar ampliado a otros. La belleza no es, sostiene, una propiedad de la flor, sino la expresión del sentimiento que se tiene al juzgar reflexivamente la experiencia de la flor particular.

ser tales, necesitan poder ser eventualmente las mías), es posible urdiendo una trama, como modo de sostener el carácter intrínsecamente compartido de la acción, para poder comprenderla al desplegar una narración que permita develar la identidad del personaje (es decir, del actor). Entender la narración como trama, también permite aludir al sentido corriente de “trama” como “tejido”, como interconexión de múltiples fibras. Así entendida, una narración, más que una historia acabada, es una reconstrucción que intenta interpretar vínculos y conexiones sin poder identificar en última instancia dónde empieza y dónde termina algo determinado (una acción, un acontecimiento) pero con la capacidad de recrearle un sentido. En esa trama que es la propia vida/historia/identidad siendo narrada, contamos con la posibilidad (y responsabilidad) de juzgar como forma de comprendernos.

La búsqueda de sentido siempre puede entenderse como búsqueda de razones. Desde el momento en que nos concebimos como teniendo una distancia reflexiva respecto de nuestros impulsos, necesitamos razones para actuar. Esta búsqueda de razones se entiende también como exigencia de razones a los otros, a la vez que a nosotros mismos. Al preguntarnos “¿estuve justificado en actuar como actué?”, nos interpelamos del mismo modo que, ante las acciones de otros preguntamos “¿por qué hiciste eso?”. Se puede entender la tarea de autoconstituírnos personas, complementariamente que en la acción, en ese racconto de nuestra propia historia en búsqueda del sentido revelado en razones.

El perdón y la promesa muestran de este modo su pleno carácter constitutivo de identidad. En la tarea de tratar de ser-uno-con-uno-mismo nos encontramos constantemente con las cosas que hemos hecho y dicho, y que muchas veces no se condicen con la persona que intentamos ser. Uno podría simplemente desentenderse de “ese otro yo que no es quien soy ahora”, y considerar que uno no carga con la responsabilidad por lo que ese extraño dijo e hizo (algo asimilable a la concepción de identidad personal de Parfit, 1987). O uno puede intentar incluir esa diferencia en lo

que uno de hecho es, o se mantiene siendo, en donde *mantenerse siendo* uno mismo (con Ricoeur) no es ser incambiado e idéntico a uno mismo, sino constituirse en el relato de todo lo que uno ha sido, y en la proyección de lo que se propone ser. Para dar continuidad a la propia identidad debemos poder reconciliarnos con nuestras acciones pasadas que ahora juzgamos negativamente, perdonándonos a nosotros mismos, pero a la vez forzando de cierto modo el futuro, poniéndonos allí anticipadamente mediante la promesa. La construcción narrativa de la identidad transcurre en ese flujo temporal que nos permite ser nosotros mismos mediante la voluntad responsable de atar nuestros errores pasados con nuestras intenciones futuras.

El juicio aquí, es la facultad articuladora de esta tarea. Juicio como autoexamen, como condena, pero también como perdón. Nunca como justificación. Aquí hay una aparente contradicción entre la búsqueda de razones en Korsgaard, y el negar la justificación de lo acontecido. Pero no es tal si entendemos que justamente, lo injustificable es aquello que no presenta razones que podamos compartir. La narración articula, traba un diálogo entre quien fui, soy y quiero ser. En Korsgaard, se desarrolla precisamente en el espacio abierto por la distancia reflexiva. El ida y vuelta de la reflexión en Korsgaard es entre los principios que rigen mi acción y los impulsos para actuar que siento.

Al dar a la propia identidad una forma narrativa, las personas nos transformamos en espectadores, en testigos de nuestra historia, pero a la vez nos volvemos nuestros propios jueces. En la narración, como parte de un contexto, pero también como elemento clave de interpretación, el otro convive con uno. Al reflexionar sobre nuestras acciones, sobre nuestros discursos y emociones, nos examinamos y se nos abre la posibilidad de avergonzarnos o enorgullecernos por ello. De este diálogo interno, posibilitado por el contexto narrativo en el que podemos articular nuestras vivencias, dependerá que alcancemos la profundidad autorreflexiva necesaria para asumir responsabilidad por las propias acciones y la identidad revelada en ellas. Y

detrás de los distintos relatos que nos dan sentido, la identidad última que siempre debe salir a la luz, sobre todo en momentos de crisis (tan propicios para el “mal banal”), es nuestra identidad como seres humanos.

Conclusiones

Lo que en la presente tesis se intentó fue dejar planteada una perspectiva de la acción humana que fuera capaz de articular algunas nociones básicas de la propuesta de Arendt con una visión más enfocada en el agente y sus relaciones prácticas (consigo mismo y con otros), lo que a su vez habilitó la introducción del rol de la autorreflexión en la constitución de la agencia moral. Para tal fin se buscó complementar la visión de Arendt de la acción con la caracterización de la agencia humana propuesta en la ética de Korsgaard, utilizando como nexo vinculante una idea básica de identidad narrativa que (espero haber mostrado) es compatible con ambas autoras. Tal noción mínima de identidad narrativa es fuertemente reflexiva, está inextricablemente unida a la acción y posee un marcado énfasis interpretativo, de reclamo de razones, es decir, de búsqueda de sentido lo cual, a su vez, la hace valiosa para la atribución de responsabilidad. Se ha intentado sostener que construir narrativamente la identidad es un ejercicio de autoconocimiento y al mismo tiempo de autoconstitución; es un proceso autorreflexivo profundo y como tal fundamental para la autonomía del sujeto, en definitiva, un requisito fundamental para que sea agente.

En el marco de tal noción de identidad, se tomó la diferenciación ricoeuriana entre un aspecto *idem* y otro *ipse* de la misma, buscando marcar el carácter activo de identidad cuando se la entiende como *ipseidad*, es decir como un *mantenerse siendo*, algo que la persona *debe hacer para ser quien es*, más que aludir a los rasgos sedimentados de su carácter. La narración le permite al sujeto organizar sus vivencias relacionando y dando sentido a la diversidad de lo ocurrido, pero sin homogeneizar, sin evadir las tensiones y contradicciones, sino indagando acerca de los propios compromisos, que han salido a relucir en las acciones que ha llevado a cabo.

La identidad como construcción narrativa sirve para conciliar la dualidad del

juicio como ejercicio del actor y del espectador; el relato ofrece, en su inteligibilidad, un punto desde donde “comenzar lo nuevo”, posibilita la construcción del mundo común que es condición para la acción. También en la construcción de sentido, en la habilitación para la comprensión, el relato de los acontecimientos que elegimos detenernos a evaluar ilumina posibilidades de acción presentes y futuras.

Partiendo de la visión política de la acción de Arendt, se ha sugerido que es posible llevar la promesa y el perdón como facultades políticas ejercidas en pluralidad al ámbito de la relación práctica del sujeto consigo mismo, como forma de construir identidad, como parte de un diálogo interno. Como la acción, en las condiciones de pluralidad que le son inherentes, se manifiesta irreversible e imprevisible, la continuidad que busca la construcción narrativa de la identidad necesita de los dispositivos del perdón y la promesa. Ambos dependen de la pluralidad, del vivir con, pues prometer es prometer a un otro, incluso cuando nos prometemos a nosotros mismos, y el perdón, si bien puede ser dirigido a uno mismo, requiere un desdoblamiento, un ser dos-en-uno que sólo se puede incorporar gracias a la experiencia compartida, a la presencia de otros. El diálogo con los otros, que puede ser traído a la mente mediante la imaginación (pero que siempre se basa en otros reales), nos hace distanciarnos de la situación particular, pero sin salirnos de ella. Se trata de ponernos en un especial punto de vista que bien puede entenderse como el punto de vista deliberativo del que habla Korsgaard. Así, se ha propuesto que el juicio puede llevarse desde la facultad del espectador que juzga la historia a la capacidad autorreflexiva del sujeto que se evalúa a sí mismo y se da una identidad, en el entendido de que vivir con otros y vivir con uno mismo (es decir, ser autoconsciente) son dos aspectos inseparables de la condición humana.

En la historia que contamos acerca de nosotros y de nuestra relación con aquellos con quienes compartimos el mundo, emerge y toma forma a un mismo tiempo nuestra identidad. La figura arendtiana del narrador como poeta es resignificada en

términos autorreflexivos, para proponer que el poeta de su propia historia teje el relato de sí, rastreando las razones de su actuar e intentando comprenderse. Se trata de una comprensión proveniente de la coherencia dada al relato de las vivencias, que no es una coherencia homogeneizante, sino que supera la extrañeza al permitir adueñarse de la propia historia. Este poeta es, de cierto modo, imparcial, porque juzga desde el desinterés propio del juicio estético kantiano, y con una “mentalidad ampliada”, que puede acceder a todos los puntos de vista implicados. No se trata de una visión abstracta, separada de lo particular, sino justamente de un reconocimiento de la existencia de múltiples perspectivas, desde las cuales debe ser puesta a prueba la propia, para lograr evaluarla realmente.

El revelarse del quién del sujeto al actuar en Arendt y el proclamar en cada acción “estos son los principios que me guían, esta es la forma en la que considero que alguien en mis circunstancias debería actuar” que ve Korsgaard en la agencia humana es (o al menos debería ser) una manifestación práctica de los juicios reflexivos desde los cuales se elige cómo actuar. La narración de sí como ejercicio autorreflexivo, rastrea en el sentido de tales acciones, atiende a esos casos a la vez que se aleja de ellos y del propio “yo” que se narra, para poder evaluar.

También considero que se pudo mostrar que la forma de concebir el mal moral de Korsgaard y la de Arendt presentan gran afinidad. La banalidad del mal que surge de la caracterización que Arendt hace de Eichmann como un ser mediocre, como alguien que “renunció a ser persona”, y como falta de imaginación, es coincidente con la tesis de Korsgaard de que la maldad viene de la mano de la falta de estándares constitutivos, de la falta de preocupación por uno mismo. Esto permite decir que la falla moral está en no preocuparse lo suficiente por la propia identidad, pues nuestro actuar es una manifestación de ella. Quien se niega a revisarse y evaluarse, quien escapa al deber de juzgar es, como Eichmann, alguien que se niega a ser persona.

Cuando se habla de agencia humana, de lo que se trata no es apenas del trabajo que, como personas, tenemos de mantenernos constantemente en la tarea autoconstitutiva. También es necesario que nos preocupemos por dicho proceso, reflexionando sobre qué cosas podemos tomar como razones para nuestras acciones y qué compromisos están supuestos al asumir dichas cosas como razones para actuar. En definitiva, que ejercitemos la capacidad para construir y emitir juicios que permitan distinguir lo correcto de lo incorrecto.

En esa búsqueda, si nos damos una identidad narrativa, reconstruimos quiénes somos mirando nuestras propias acciones y juzgándolas profunda y reflexivamente. Para orientarnos en ello tenemos dos guías fundamentales y complementarias: recurrir a otras perspectivas distintas de la nuestra, representándonoslas mediante la imaginación, y no perder de vista nuestra identidad humana, el respeto que nos debemos a nosotros mismos y a los otros. Tales guías se encuentran presentes en las propuestas tanto de Arendt como de Korsgaard. El sujeto como actor para Arendt, tiene que hacerse responsable de juzgar reflexivamente, recurriendo a un sentir en comunidad y a un pensar ampliado a otros; el sujeto como agente, en Korsgaard, es quien autoconstituye su identidad al actuar, buscando y ofreciendo razones que sean compartibles por todos los demás. A su vez, la idea de identidad moral desarrollada por Korsgaard implica que, si hemos de valorar algo, valoraremos nuestra humanidad en nosotros mismos y en los demás; algo acerca de lo cual podemos suponer que Arendt estaría de acuerdo, pues tal valoración bien puede ser el resultado de un ejercicio de juicio reflexivo, del “pensar sin barandillas” al que considera imperioso recurrir cuando las circunstancias apremian.

Bibliografía específica

- Aravena, Pablo, 2005, *Historia, narración y sujeto: conversación con Fina Birulés*. Alpha (Osorno), (21), pp. 251-265. Recuperado en 31 de octubre de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012005000100017&lng=es&tlng=es
- Arendt, Hannah, 2010, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós.
- _____ 2007, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós.
- _____ 2006, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- _____ 2005 a, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós editores.
- _____ 2005 b, *La condición humana*, Barcelona, Paidós-Ibérica.
- _____ 2003 a, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós.
- _____ 2003 b, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- _____ 2003 c, *Responsability and judgement*, New York, Schocken Books.
- _____ 1997, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- _____ 1996, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.
- _____ 1995, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- _____ 1992, “Comprensión y política”, en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva sociedad, pp. 31-52.
- _____ 1990, *Hombres en tiempo de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- Beiner, Ronald, 2003, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, pp. 157-270.

- Benhabib, Seyla, 2006, “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa.
- _____ 1996, *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California, SAGE.
- Bernstein, Richard, 2008, “La responsabilidad, el juicio y el mal”, en Birulés, Fina, *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp.45-64.
- _____ 1999, *Praxis and Action: contemporary Philosophies of Human Activity*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- _____ 1991, *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, México D.F, Siglo Veintiuno Editores.
- Birulés, Fina, 1997, “Introducción ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, en Arendt, 1997, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- _____ 1994, “Hannah Arendt: modernidad, identidad y acción”, en Vilanova, Mercedes (comp.), *Pensar las diferencias*, Barcelona, Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad.
- Biser, Ashley, 2014, “Calibrating Our “Inner Compass”: Arendt on Thinking and the Dangers of Disorientation”, *Political Theory*, 42 (5), pp. 519-542.
- Camps, Victoria, 2006, Hannah Arendt: la moral como integridad, Fundación Juan March, recuperado por última vez el 22/02/2015 de <http://www.march.es/CONFERENCIAS/anteriores/voz.aspx?id=610>
- Cruz, Manuel, 1995, “Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad”, en Arendt, 1995, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- D' Entrèves, Maurizio Passerin, 2014, "Hannah Arendt", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, recuperado por última vez el 22/02/2015 de <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/arendt/>
- Ekstrom, Laura, 2010, “Ambivalence and Authentic Agency”, *Ratio XXIII* (4), pp. 374-392.
- Frankfurt, Harry, 2006, *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz.
- Kohn, Jerome, 2007, “Introducción”, en Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós (pp.17-35).

- Korsgaard, Christine, 2012, "Treating People as Ends in Themselves" entrevista por Richard Marshall para *3 am Magazine*, recuperada de <http://www.3ammagazine.com/3am/treating-people-as-ends-in-themselves/> (visitado por última vez el 01/02/2015).
- _____, 2010, "The Normative Constitution of Agency", tomado del Sitio Oficial de Korsgaard en la Universidad de Harvard (visitado por última vez el 02/12/14), <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.NCA.pdf>
- _____, 2009, *Self- Constitution. Agency, Identity and Integrity*, New York, Oxford University Press.
- _____, 2007, "La moralidad y la singularidad de la acción humana", en De Waal, Frans, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, pp. 131-154.
- _____, 2004, "Actuar por una razón", en *Anuario filosófico*, XXXVII (3), Harvard University, pp. 645-677.
- _____, 2000, *Las fuentes de la normatividad*, México D. F., UNAM.
- _____, 1989, "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", en *Philosophy and Public Affairs*, 18 (2), Princeton University Press, pp. 101-132.
- Kristeva, Julia, 2001, *Hannah Arendt: Life is a narrative*, Canadá, University of Toronto Press.
- Lobo, M. Fátima, 2011, "Sobre el juicio como aptitud del actor y del espectador en las obras de Hannah Arendt", *Aporía Revista internacional de investigaciones filosóficas* (1), pp. 21-41.
- Marshall, David, 2010, "The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment", *Political Theory* 38 (3), pp. 367-393.
- Modzelewski, Helena, 2012, *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático. La teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su expansión a través del concepto de autorreflexión*, Tesis Doctoral, Valencia, Universidad de Valencia.
- Nagel, Thomas, 2000, "La universalidad y el yo reflexivo", en Korsgaard, Christine, *Las fuentes de la normatividad*, México D. F., UNAM, pp. 247-257.

- Pauer-Studer, Herlinde, 2000 a, "Christine M. Korsgaard: Internalism and the Sources of Normativity", en Pauer-Studer, Herlinde (Ed.), *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*, California, Stanford University Press, pp. 50-69.
- _____ 2000 b, "Seyla Benhabib: Discourse Ethics and Minority Rights", en Pauer-Studer, Herlinde (Ed.), *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*, California, Stanford University Press pp. 29-49.
- _____ 2000 c, "Introduction", en Pauer-Studer, Herlinde (Ed.), *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*, California, Stanford University Press, pp 1-28.
- Parfit, Derek, 1987, *Reasons and Persons*, New York, Oxford University Press.
- Pereira, Gustavo, 2009, "Autonomía, intersubjetividad y consumo", *Sistema* (210), pp.53-70.
- Quintana, Laura, 2007, "De lo político a sus márgenes - La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt", *Revista Al Margen*, 21-22 (1), p.250 – 278.
- Ricoeur, Paul, 2008, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____ 2006, *Sí mismo como otro*, México D. F., Siglo XXI.
- _____ 1999, *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós.
- _____ 1996, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México D. F., Siglo XXI.
- Romo Feito, Fernando, 2010, "Hannah Arendt ante la literatura: un episodio del pensamiento estético en tiempos de oscuridad", *Castilla- Estudios de literatura*, 1, pp. 192-218.
- Rudy Hiller, Fernando, 2013, "¿Son la moralidad y la identidad personal productos de la autoconstitución? Dos objeciones a *Self-constitution* de Korsgaard", *Diánoia*, LVIII (70), pp. 191-213.
- Sahuí Maldonado, Alejandro, 2002, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México D.F., Ediciones Coyocán.
- Schaubroeck, Katrien, 2008-2009/2009-2010, 'Interview with Christine Korsgaard,

holder of the Cardinal Mercier Chair 2009', The Leuven Philosophy Newsletter, 17, pp. 51-56.

Shoemaker, David, 2003, "Caring, identification and agency", *Ethics* 114, pp. 88-118.

Taylor Charles, 1977, "What is Human Agency?", en T. Mischel, *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 103-135.

Thiebaut, Carlos, 2013, "Releyendo a Rawls a la luz de Arendt: juicio reflexivo y experiencia histórica", en Pereira, Gustavo (ed.), *Perspectivas críticas de justicia social*, Porto Alegre, Evangraf, pp. 171-188.

Vollrath Ernst, 1994, "Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la relectura de la Crítica del Juicio de Kant desde una perspectiva política", en Hilb, Claudia, *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, pp.147-179.

Yar, Majid, 2000, "From actor to spectator. Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment", *Philosophy & Social Criticism* 26 (2), pp. 1-27.

Young-Bruehl, Elizabeth, 1993, *Hannah Arendt*, Valencia, E. Alfonse el Magnànim.

Zapata, Guillermo, 2005, "El reino de la acción en Hannah Arendt", *Universitas Philosophica* N°44, pp. 87-107.

Bibliografía general

Aristóteles, 1994, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Austin, John, 1990, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.

Dalsgaard, Andreas M. (director), 2009, *Bogotá Change*, Copenhagen, Upfront Films, <https://www.youtube.com/watch?v=Xi0-FHt6jZs>

Dolan, Frederick, 1995, "Political Action and the unconscious: Arendt and Lacan on Decentering the subject", *Political Theory*, 23 (2), pp. 330-352.

Habermas, Jürgen, 2000, Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, pp. 109-126.

- Kant, Emmanuel, 1996, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México D.F., Porrúa.
- _____ 1992, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Nozick, Robert, 1981, *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press.
- Nussbaum, Martha, 1995, *Justicia poética*, Boston, Beacon Press.
- _____ 2005 a, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, A. Machado Libros.
- _____ 2005 b, *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles, 2006, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós.
- Vigo, Alejandro, 2010, “Identidad práctica e individual según Aristóteles”, *Hypnos* (25), pp. 129-164.
- Williams, Bernard, 1957, “Personal Identity and Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, pp. 229-252.