

<https://doi.org/10.21555/top.v760.3370>

El reconocimiento identitario en la filosofía de Hannah Arendt: la primacía del espectador y los límites del agente

The Recognition of Identity in Hannah Arendt's Philosophy: The Primacy of the Spectator and the Limits of the Agent

María Camila Sanabria

Universidad Pontificia Bolivariana
Colombia

maria.sanabriac@upb.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-5506-4106>

Jesús María Carrasquilla Ospina

Pontificia Universidad Javeriana
Colombia

carrasquilla@javerianacali.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-0778-1754>

Tatiana Saavedra Flórez

Pontificia Universidad Javeriana
Colombia

tsaavedra@javerianacali.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-7875-1785>

Recibido: 27 - 01 - 2025.

Aceptado: 27 - 04 - 2025.

Publicado en línea: 10 - 07 - 2026.

Cómo citar este artículo: Sanabria, M. C., Carrasquilla Ospina, J. M. y Saavedra Flórez, T. (2026). El reconocimiento identitario en la filosofía de Hannah Arendt: la primacía del espectador y los límites del agente. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 76, 345-371. <https://doi.org/10.21555/top.v760.3370>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

En este artículo abordamos el problema del reconocimiento identitario a partir de la filosofía de Hannah Arendt. Analizamos la posible incompatibilidad entre la autopercepción de un actor (individual o colectivo) y la percepción que los demás tienen de él. Sostenemos que este problema puede explorarse tanto desde la *vita activa* como desde la *vita contemplativa*. Argumentamos que el reconocimiento, en tanto fenómeno político, depende más de la mirada del espectador que de la voluntad del actor. Aunque no siempre responde a una intención deliberada, su búsqueda requiere coherencia en la conducta y apelación a la persuasión, evitando la violencia. Esta, al estar ligada a la lógica de la fabricación en Arendt, tiende a anular el carácter político del reconocimiento y las condiciones necesarias para que tenga lugar.

Palabras clave: Hannah Arendt reconocimiento; acción; juicio; espectador; *vita contemplativa*; *vita activa*; actor; identidad; trabajo.

Abstract

In this paper, we address the problem of recognition in relation to identity through the lens of Hannah Arendt's philosophy. We analyze the possible incompatibility between an actor's self-perception (whether individual or collective) and the perception others have of her. We argue that this problem can be explored through the lens of both *vita activa* and *vita contemplativa*. We maintain that recognition, as a political phenomenon, depends more on the gaze of the spectator than on the will of the agent. Although it does not always stem from deliberate intention, its pursuit requires coherence in conduct and an appeal to persuasion, avoiding violence. Violence, insofar as it is tied to the logic of work in Arendt's thought, tends to nullify the political character of recognition and the necessary conditions for it to take place.

Keywords: Hannah Arendt; recognition; action; judgment; spectator; *vita contemplativa*; *vita activa*; agent; identity; work.

1. Introducción¹

Estamos en un auge de teorías del reconocimiento y de éticas de la comunicación (Quintana, 2010, p. 430). De acuerdo con Fraser (2006), independientemente de los distintos asuntos que se abordan desde el término “reconocimiento” (como el matrimonio homosexual o las reivindicaciones territoriales indígenas), las concepciones sobre este buscan develar las bases normativas de las reivindicaciones políticas. Las distintas concepciones sobre dicho término, indica Fraser (2006), remiten a su relación con el concepto de “redistribución”. Al respecto, Honneth (1997) propone que la distribución se deriva de la lucha por el reconocimiento, y entiende a este último como categoría moral; Fraser (2006), por el contrario, no considera que la distribución se pueda subsumir en el reconocimiento y propone la irreductibilidad de ambas categorías.

En este artículo no abordamos la relación entre reconocimiento y distribución puesto que nuestro interés no apunta a proponer un modelo de justicia identificando sus bases normativas.² No obstante, entendemos la veta hegeliana que está en el trasfondo del problema del reconocimiento e indicamos la influencia del pensador alemán en dos obras cruciales de nuestra época: la de Charles Taylor y la de Judith Butler.³

¹ Artículo derivado como producto del Proyecto de investigación “El poder de la metáfora en tiempos de incertidumbre: lógica, estética y religión”. Avalado y financiado por la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Este artículo es un producto del grupo de investigación *De Humanitate* de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la misma Universidad.

² No obstante, la propuesta de Axel Honneth sobre la lucha por el reconocimiento sigue siendo sugerente en términos de comprender la veta hegeliana para entender los conflictos sociales, pues el reconocimiento se puede leer en clave de justicia: cómo reivindicar nuestro ejercicio de libertad, nuestro *Derecho de la libertad*, según Honneth (2014), en términos de identidad moral y psicológica y de intersubjetividad política y democrática.

³ El problema del reconocimiento tiene hoy una veta clara en Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, que enfatiza que la conciencia como autoconciencia busca ser reconocida en otro o en otra autoconciencia. Esto les da un sello intersubjetivo a las relaciones humanas, que no solo busca reivindicar una identidad, sino también entrar en interacción con otras y poder construir así

Nuestro propósito es ofrecer una aproximación al fenómeno del reconocimiento que cuestionaría la plausibilidad de la lucha por este mediante la violencia, y, en su lugar, propondría la *constancia* en la autopresentación y la *persuasión* como alternativas para su búsqueda. Para ello, encontramos en los escritos de Hannah Arendt unos desarrollos conceptuales descriptivo-ontológicos alrededor de la pluralidad, la acción, el juicio del espectador y el reconocimiento mutuo en un espacio de aparición que se hacen importantes a la hora de comprender dicha noción. Aunque en la filosofía arendtiana no hay propiamente un desarrollo explícito de algo que pudiera llamarse una teoría del reconocimiento, se concuerda con que “[...] sus planteamientos pueden ofrecer elementos que podrían leerse a la luz de esta noción” (Quintana, 2010, p. 430). Una de estas lecturas es realizada por Muñoz (2020), quien ofrece aportes que vinculan las nociones de “identidad” y “reconocimiento”. La autora retoma el planteo arendtiano según el cual el espacio de aparición es condición para el reconocimiento mutuo como iguales y plurales, y afirma que “aparecer es afirmar la identidad propia gracias al reconocimiento” (Muñoz, 2020, p. 67).

En este texto ofrecemos una lectura del fenómeno del reconocimiento visto tanto a la luz de la *vita activa* como de la *vita contemplativa* y lo

un proyecto común que impacte en la sociedad. Esta veta hegeliana ha tenido repercusiones en las obras de Charles Taylor y de Judith Butler. En el caso de Taylor (1993), se explora en *Política del reconocimiento* la dimensión dialógica de la construcción de la identidad humana pero también se destaca el reconocimiento como una necesidad humana vital, no como una mera cortesía y esto tiene implicaciones hermenéuticas (fusión de horizontes) y también ético-políticas para la praxis social. Para el caso de Butler (2012), en *Sujetos del deseo* se indaga el deseo como punto de encuentro entre la filosofía y el sujeto, pero ese mismo deseo trastoca la armonía interna del yo y esto tiene implicaciones para el mismo deseo de reconocimiento. Según Butler, el sujeto de Hegel despliega una movilidad crítica y una ambigüedad, que se expresa en un caso como el de Antígona (que daría para múltiples interpretaciones). No obstante, la falta de reconocimiento de los sujetos en la sociedad y una lucha que no garantiza este reconocimiento, pues los sujetos no están alineados en su condición intersubjetiva, puesto que no establecen un vínculo con el otro, así como este desgaste del sujeto en procurar el reconocimiento del otro en los ámbitos moral y político, pueden provocar que el mismo sujeto se pierda a sí mismo en este acontecer vital. Creemos que Hannah Arendt aporta una lectura diferente que puede enriquecer el problema del reconocimiento.

delimitamos dentro del marco conceptual de la identidad, bien sea personal o colectiva.⁴ Entendemos el fenómeno del reconocimiento como la expectativa de correspondencia entre la autopercepción del individuo-grupo y la percepción que tienen los espectadores sobre aquellos. En su obra *Caminos del reconocimiento*, Ricœur advierte sobre la identidad: “Diré, en primer lugar, que se trata, ahora y siempre, de identificación. Ser reconocido, *si alguna vez acontece*, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al *reconocimiento por parte de otro* de su dominio de capacidades” (Ricœur, 2006, p. 312; nuestro énfasis).

Cabría señalar dos ideas a partir de este fragmento. Primero, nos interesa llamar la atención sobre la aclaración “*si alguna vez acontece*”, la cual encontraríamos en este planteamiento a partir de la relación que se establece entre el reconocimiento y la categoría arendtiana de “acción”. Como veremos en el desarrollo del artículo, el reconocimiento no podría caracterizarse desde la predecibilidad enmarcada en la categoría arendtiana de la fabricación. Por el contrario, en tanto impredecible e incontrolable por parte del agente, correspondería con la categoría de la acción y podría comprenderse desde la noción de “acontecimiento”. Segundo, su referencia al reconocimiento de la identidad correspondería con el planteamiento que desarrollamos en el

⁴ Honneth (1997) distingue tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. Aunque los tres modelos están interrelacionados con la configuración de la identidad personal, la categoría de la solidaridad podría aproximarse a la concepción de “reconocimiento” de la cual parte nuestra propuesta. Respecto a la solidaridad, indica el autor: “Tanto Hegel como Mead han diferenciado, respecto del amor y de la relación jurídica, una más amplia forma de reconocimiento de la que se eligen descripciones ocasionalmente distintas, pero en cuya determinación de función siempre han coincidido: para poder conseguir una ininterrumpida autorrelación, los sujetos humanos necesitan, más allá de la experiencia de la dedicación afectiva y del reconocimiento jurídico, *una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas*” (Honneth, 1997, p. 148; nuestro énfasis). La valoración social se aproximaría en tanto apunta a la correspondencia entre lo que el individuo percibe de sí y lo que la sociedad le reconoce. No obstante, el énfasis de la propuesta de Honneth parecería enfocarse en el objetivo práctico del reconocimiento, a saber, el compromiso y la participación de los individuos en objetivos compartidos por un grupo que reconoce y valora las capacidades de sus miembros.

presente texto, a saber, la primacía del espectador sobre el actor en el fenómeno del reconocimiento. Este, como menciona Ricœur, consistiría en una identificación *recibida* por parte de *otro*. En este texto hacemos referencia a este “otro” desde la noción arendtiana del espectador, quien contaría con la posición privilegiada tanto para juzgar como para identificar el *quién* de la acción. Ambas ideas serán desarrolladas en el segundo y tercer apartado de este texto.

Para esta aproximación, es preciso abordar el fenómeno desde la *vita activa* y desde la *vita contemplativa* teniendo en cuenta el siguiente problema: en la filosofía arendtiana, como veremos, el reconocimiento estaría relacionado con la apariencia. Por una parte, reconocer implica que el espectador comparta la percepción que el reconocido tiene de sí; esta condición nos remitiría a la *vita activa*. En otras palabras, tendríamos que comprender el reconocimiento desde la categoría de “acción”, dada la similitud con la revelación del *quién* en la esfera pública.

Por otra parte, reconocer es decir algo sobre nuestra percepción de un fenómeno. En este sentido, reconocer también es juzgar, lo que nos remitiría a la *vita contemplativa*. Esta concepción se sostiene, al igual que la anterior, en la apariencia como precondition originaria del reconocimiento. La apariencia sería, en la filosofía arendtiana, el único elemento que el espectador tendría a la mano para reconocer algo en el fenómeno; asimismo, la propia apariencia sería la única *arma* para *luchar* por el reconocimiento. Puesto que todo juicio es un *dokei moi*, al estar basado en la apariencia, esto nos permitiría delimitar los alcances del agente como una posible lucha por el reconocimiento.⁵

Cuando pensamos el reconocimiento desde la categoría arendtiana de la acción, parecería que la lucha por el reconocimiento, aunque

⁵ Si bien no nos proponemos mantener un diálogo con los argumentos de Honneth que resaltan la importancia de la lucha por el reconocimiento o la ubican como consecuencia de la negación de este, cabría considerar que en su argumentación podríamos identificar el reconocimiento como el acto del espectador: “Aquí está el consenso dominante en el objetivo práctico, que súbitamente engendra un horizonte de valor intersubjetivo en el que cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro” (Honneth, 1997, p. 157). El reconocimiento, desde esta perspectiva, implica la reciprocidad. No obstante, la posición de aquel que reconoce podría coincidir con la figura del espectador; nos situamos como espectadores de los otros, los percibimos para poder ver en ellos sus capacidades y cualidades.

legítima, podría no lograr sus objetivos. El *quién* sería reconocido en un ejercicio de juicio retrospectivo. El reconocimiento se caracterizaría por ser impredecible y frágil. Estaría relacionado con la forma de la tragedia (Arendt, 2006a). Pero cuando lo pensamos como un juicio, el agente (como agente y como espectador) parecería tener la posibilidad de lograr ser percibido como se percibe a sí mismo gracias a la persuasión y a la constancia.

Para desarrollar lo anterior, dividimos el texto en tres momentos. En el primero, exponemos lo que podría ser una noción arendtiana de “reconocimiento” a la luz de la categoría de “acción”. En el segundo momento, reconstruimos la noción de “reconocimiento” a partir de las características de la facultad de juicio. En tercer y último lugar, presentamos las conclusiones retomando la apariencia como condición originaria de ambas perspectivas.

2. Caracterización de la noción de “reconocimiento” a partir de la categoría de “acción”

En este apartado proponemos que el reconocimiento podría ser entendido a partir de algunos elementos de la categoría arendtiana de “acción” y no desde la categoría de la fabricación, y concluimos que la violencia no es un medio adecuado en la lucha por el reconocimiento. En primer lugar, mostramos por qué este puede ser entendido a partir de la acción y no de la fabricación. En segundo lugar, advertimos la inevitabilidad del conflicto en una concepción del reconocimiento que surge en la trama de las relaciones humanas. En tercer y último lugar, retomando la caracterización de la fabricación, concluimos que, a pesar del conflicto inherente a la vida política, la violencia no es un medio legítimo en la lucha por el reconocimiento, precisamente porque anula el carácter político que lo posibilita.

Comenzaremos retomando las características de la categoría arendtiana de la fabricación para sostener por qué, si entendemos el reconocimiento desde esta, estaríamos legitimando la violencia como forma de lucha y esto, como última consecuencia, sería el final de la vida política. La primera característica de la fabricación, que no correspondería con el reconocimiento, es la posibilidad de realizarse en aislamiento. De acuerdo con Arendt (2011), aunque todas las actividades están condicionadas por el hecho de que los seres humanos viven juntos, tanto la labor como la fabricación de objetos pueden darse en

el aislamiento. Sin embargo, no podría haber acción —y según nuestra propuesta, tampoco reconocimiento— fuera del cuerpo político. La acción, indica Arendt (2011), depende de la constante presencia de los demás.

La segunda característica de la fabricación es la violencia. Esta se aplica a la materia, se la transforma con el uso de instrumentos para producir objetos: “Este elemento de violación y de violencia está presente en toda la fabricación, y el *homo faber* creador del artificio humano siempre ha sido un destructor de la naturaleza” (Arendt, 2011, p. 168). Desde esta perspectiva, el reconocimiento sería algo que se impone usando los medios que hagan falta para ello.

Esto nos lleva a la tercera característica de la fabricación, la categoría “medios-fines”. Según Arendt (2011, p. 170), la cosa trabajada es un producto final porque en esta culmina el proceso de producción y porque este proceso solo es un medio para la producción de un fin. La mirada del *homo faber* nunca va hacia atrás, sino que siempre mira hacia el futuro. Opera con un modelo aplicado violentamente a la materia y prevé el resultado a partir de la guía dada por el modelo en el proceso de fabricación (Arendt, 2011). Esto significa que comprender el reconocimiento como un fin al que se llega por ciertos medios, luchar y forzar hasta conseguirlo es, por definición, un acto de violencia.

A diferencia de la fabricación, la categoría arendtiana de “acción” hace referencia a la posibilidad que tienen todos los seres humanos de comenzar algo nuevo, de tomar una iniciativa, esto por el hecho de haber nacido, ser únicos y diferentes a todos los demás que hayan vivido, siempre y cuando se revelen en el espacio de aparición mediante palabra o acto (Arendt, 2011, p. 206)

Arendt (2011) caracteriza la acción desde la espontaneidad y la no controlabilidad. Ambas están relacionadas con la posibilidad de reacción de los otros. Estos pueden re-accionar espontáneamente a un acto o palabra, tejiendo una trama de relaciones humanas cuyo final no sería predecible ni controlable, como lo es la fabricación. En su texto *Sobre la violencia*, Arendt (2006b) aborda la distinción entre acción y fabricación indicando que la finalidad de la acción humana, a diferencia de los bienes fabricados, nunca puede ser fiablemente prevista. Las acciones y los discursos que tienen lugar en la esfera política tienen reacciones en los otros que, a su vez, también actúan, y estas consecuencias no se pueden revertir o deshacer como con los productos de la fabricación. Así se teje una trama de relaciones humanas en la que algún agente,

espontáneamente, puede hacer o decir algo sin tener control sobre las consecuencias y sin saber que ha comenzado algo nuevo.

El reconocimiento, aunque no esté necesariamente relacionado con el carácter de novedad de la acción, podría ser entendido en términos de espontaneidad y no controlabilidad. Se trataría de un fenómeno en el que los agentes se revelan, es decir, manifiestan quiénes son mediante acto y palabra, pero no pueden predecir cómo van a ser percibidos y reconocidos. Con respecto a la acción, un agente puede hacer o decir algo esperando conducir a cierta reacción en los otros, pero no podrá estar seguro de que así será. Del mismo modo, los agentes pueden procurar ser reconocidos como se perciben a sí mismos, sin embargo, no podrán controlar la percepción ni los discursos interpretativos de los otros.

Esta no controlabilidad se comprende aún más desde el concepto de “revelación”, perteneciente a la categoría de “acción”. Lo que se revela en la esfera pública es la identidad de los agentes. Los agentes no son puramente algo, sino que son alguien. A partir de allí se comprende la vida humana como un proceso permanente de revelación mutua entre todos aquellos que habitan y comparten el mundo humano. En esta línea, Muñoz (2020) interpreta que, según Arendt, la identidad es un proceso llevado a cabo en el espacio público, donde los individuos muestran su singularidad mediante palabra y acto.

En otras palabras, el espacio de aparición resulta ser condición tanto para la acción como para la revelación de los agentes y de la realidad misma. Según Birulés (2007, p. 73), la esfera pública es, para Arendt, el espacio donde la realidad se revela. Se trata de un espacio fenoménico porque allí los seres humanos se exponen, aparecen, se hacen visibles ante los demás y los demás aparecen, se exponen y se hacen visibles ante cada uno como en una comunidad de mutua revelación: “[...] el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción” (Arendt, 2011, p. 225).

Con este elemento de la revelación insistimos en la plausibilidad de entender el reconocimiento a partir de la acción. Ambos, reconocimiento y acción, emergen espontáneamente en el mundo de las apariencias⁶ sin

⁶ En la filosofía arendtiana encontramos una doble terminología para referir a la noción de “mundo”: *world of appereances* y *common world*. Interpretes como Campillo (2005), Forti (1999), Garrido (2020), Narváez Álvarez (2020), Rodríguez Suárez (2009) y Sorrentino (2009) abordan esta distinción. A partir de estas lecturas, la característica fundamental del mundo entendido como

tratarse de un proceso controlado, como ya vimos, y ambos comparten una doble condición: la manifestación en el mundo de las apariencias, así como la revelación del quién mediante el discurso y la acción. En efecto: “El descubrimiento de ‘quién’ en contradicción al ‘qué’ es alguien [...] está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace” (Arendt, 2011, pp. 208-209). Sin embargo, como señala Arendt, el quién parecería ocultarse parcialmente al sí mismo, pero revelarse con más claridad a los otros. Es como si la respuesta a la pregunta “¿quiénes somos?” tuviera en cuenta la perspectiva de quienes nos ven y no solamente la nuestra:

[...] es más que probable que el “quién”, que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente (Arendt, 2011, p. 209).

Ahora bien, partir de las relaciones entre revelación, acción y discurso en el espacio de aparición que se ha descrito, podría plantearse que el fenómeno del reconocimiento comparte las mismas características de la acción. La revelación del quién, oculta para el agente y visible para los otros, apunta a la relación entre el reconocimiento y la posibilidad del conflicto.⁷ En efecto, cuando la imagen que un agente tiene de sí no

world of appearances parecería ser el carácter de apariencia, mientras que la idea central en los estudios del mundo entendido como *common world* parecería ser el concepto de “pluralidad”. Ambas acepciones, sin embargo, comparten el carácter fenoménico del mundo, el cual es retomado en esta investigación.

⁷ Si bien Arendt no ofrece una definición sistemática de “conflicto”, proponemos esbozar esta noción tomando como fundamento las nociones de “pluralidad” y “realidad” como espacio de aparición. En el acápite “La esfera pública y la privada”, Arendt (2021) afirma que la realidad de la esfera pública radica en la presencia simultánea de una pluralidad de perspectivas en las que se presenta el mundo común. La autora enfatiza que quienes están presentes ocupan diferentes posiciones y expresa que “el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos. De lo visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente” (Arendt, 2021, p. 218). Partiendo de esta concepción de la realidad mundana, comprendemos el conflicto, desde la perspectiva arendtiana, como la

coincide con la que es percibida por los demás, puede generarse una tensión que afecta directamente su identidad. En este sentido, Honneth define como “menosprecio” al acto del no reconocimiento, y señala que esta negación por parte del espectador repercute en la identidad personal de quien es percibido.⁸

Un agente en particular puede advertir que la narrativa de sí no coincide con el discurso que se da en el espacio de aparición. En este punto puede surgir el conflicto de las interpretaciones, ya que la revelación de los agentes ocurre en un espacio de aparición que se configura a partir de la pluralidad. Al respecto, Sánchez (2005, p. 224) entiende el conflicto como una posibilidad que siempre está presente debido a la pluralidad, unicidad y diferencia de los individuos.

Parece que la categoría del conflicto es inherente a la vida política, pues es consecuencia lógica de la pluralidad de seres humanos que se revelan mutuamente en el espacio de aparición, pero también de la pluralidad de espectadores. En este sentido, habría una proximidad entre ambos fenómenos políticos, entre el conflicto y el reconocimiento, pues este último está condicionado por el espacio de aparición, lo que implica la pluralidad de perspectivas desde las que se percibe un mismo fenómeno:

Nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública. Solo donde las cosas pueden ser vistas por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor saben que ven lo mismo en total diversidad, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana (Birulés, 2007, p. 73).

posibilidad inherente al disenso que surge inevitablemente de la pluralidad de puntos de vista.

⁸ Honneth (1997) identifica tres formas de menosprecio: el maltrato físico, la exclusión de derechos y la negación del valor social. Nuestra interpretación es que las dos últimas podrían situarse dentro de la pluralidad de narrativas que surgen como consecuencia de la pluralidad de espectadores. En este sentido, si bien no negamos la legitimidad de la lucha por el reconocimiento, insistimos en que el conflicto entre narrativas es consecuencia del aparecer ante los otros.

Además de esta multiplicidad de perspectivas, que, contrario a un obstáculo, es la condición de la misma realidad, la identidad de los agentes en la esfera pública es una identidad narrada. La narrativa teje una historia que se cuenta acerca de los agentes o grupos que han dicho o hecho algo y se cuentan historias sobre ello; en palabras de Simona Forti: “La narrativa es en sustancia un artificio lingüístico que reconstruye aquello que ha sucedido en la historia a través de una trama que privilegia a los agentes humanos más que los procesos impersonales [...]” (Forti, citada en Birulés, 2007, p. 181). En las historias se da la revelación de los agentes. Las historias aparecen en la esfera pública y las reacciones a ellas no son previsibles. El quién de la acción, pues, la identidad de los seres humanos como seres únicos, se revela en esa identidad narrada. Pero una identidad implícita en estos discursos está siempre sujeta a interpretación.

Ahora bien, dada la pluralidad y la no controlabilidad del reconocimiento como narración del proceso de revelación, es inevitable el desbalance entre la narrativa que se da en el espacio de aparición y la propia narrativa de la persona que también se narra a sí misma porque también quiere saber quién es. Ello no indica que la narrativa personal sea privada, sino que hay pluralidad de narrativas y ellas pueden entrar en conflicto.

En suma, el reconocimiento comparte con la acción el ser frágil, imprevisible y no controlable, además de su carácter político que implica el revelarse entre los otros y ser percibido por estos. Por último, acción y reconocimiento coinciden en su carácter retrospectivo, pues tanto el significado de la historia como el del quién de los agentes se revela desde la mirada que vuelve hacia el pasado: “Solo de modo retrospectivo, solo desde el punto de vista del historiador que mira hacia atrás, desde la perspectiva privilegiada del presente, la masa caótica de sucesos pasados se convierte en un relato coherente” (Birulés, 2007, p. 180).

Concluimos esta sección insistiendo en que, a pesar de la inevitabilidad del conflicto, la violencia no es un medio legítimo en la lucha por el reconocimiento y que aceptarlo significaría partir de una concepción del reconocimiento que concuerde con la categoría de la fabricación. En una concepción del reconocimiento vista desde la categoría de la acción, como la que aquí proponemos, las narrativas sobre los diferentes grupos componentes del cuerpo político no se pueden fabricar ni controlar, como los objetos del mundo. Entonces ¿en

qué consistiría una lucha por el reconocimiento? De esto nos ocupamos en el siguiente apartado.

3. El reconocimiento como forma de juicio

Hasta aquí hemos abordado el tema del reconocimiento desde la *vita activa*, a la vez que hemos advertido el paso hacia la *vita contemplativa*. Desde esta perspectiva, el reconocimiento es una actividad en la que el espectador expresa algo sobre lo percibido, esto es, un juicio. De ahí que, aunque comparta características con la acción, también lo hace con la facultad de juzgar.⁹ Para limitar nuestra investigación, en esta segunda parte responderemos a la pregunta por los límites del agente: ¿podemos conseguir que los demás nos reconozcan tal y como nos reconocemos?

Antes de continuar con el desarrollo argumentativo, presentaremos una clarificación sobre dos presupuestos conceptuales: la facultad de juicio y la noción arendtiana de “dos-en-uno”. El siguiente fragmento resume algunas características de la concepción arendtiana de “juicio”: “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” (Arendt, 2002b, p. 215). El juicio es la manifestación del pensamiento, es decir, su expresión en el mundo de las apariencias. Al pensar nos retiramos en una aparente distracción, pero con el juicio, que para Arendt (2002b) es la más política de las facultades mentales, regresamos a este mundo y damos cuenta de nuestras opiniones hablando con los otros o actuando conforme a ellas. Para Arendt, el juicio moral y estético se da del mismo modo, de manera reflexionante y no determinante, por lo que la actividad de pensar es su precondition. Se juzga después de haber pensado, cuando se han puesto en cuestión los prejuicios: “La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las 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” (Arendt, 2002b, p. 198).

⁹ Intérpretes como Beiner (2003) y Sidorova (2019) vinculan los últimos estudios arendtianos sobre el juicio con la figura del espectador. Sidorova (2019) hace énfasis en el carácter narrativo del juicio, destacando el vínculo entre el discurso y la narración como medios de interpretación del mundo del cual se es parte. Esta presencia del espectador en el espacio de aparición reivindica la articulación entre *vita activa* y *vita contemplativa* que ofrecemos en la presente investigación.

La condición del pensamiento, a su vez, es la autoconciencia (Arendt, 2002b). Arendt toma la concepción socrática del pensar y lo entiende como un diálogo del yo consigo mismo. Para pensar, el yo debe ser consciente de sí mismo. Al pensar, el yo actualiza la diferencia inserta en su unicidad. Mientras que al estar con los otros es solamente uno, durante el pensamiento esa unicidad se escinde y permite un diálogo, siempre y cuando el yo (*self*) y el yo (pensante) estén en armonía; dicho de un modo simple, siempre y cuando la persona no haya transgredido sus propios límites. Como argumenta Arendt (2002b), esta coherencia o incoherencia solo es posible, precisamente, porque la unicidad está constituida por un dos-en-uno. Hasta aquí la clarificación.

Ahora bien, refiriéndose a los premios, Arendt expresa: “El hecho de que, en general, una persona aparezca en público y que este público la reciba y confirme no es algo evidente” (Arendt, 2006a, p. 13). Si nos detenemos, toda la afirmación soporta la caracterización del reconocimiento a la que habíamos llegado. Primero, el agente debe *aparecer en público*: el espacio de aparición es una condición para el reconocimiento. Segundo, el público *confirma*, es decir, el reconocimiento parecería ser algo que está en manos de los espectadores. Tercero, esta confirmación no es algo evidente, no es previsible como lo es la producción en la categoría de la fabricación. En contraposición a esta última, que, por tener un “fin” en el sentido de una finalidad, mira hacia el futuro, el reconocimiento mira hacia el pasado en un ejercicio retrospectivo. Por ello, como vimos, no cumple con la categoría “medio-fin” de la fabricación ni usa la violencia aplicada a la materia para producir un objeto. El reconocimiento no se consigue con las manos ni con los instrumentos, no es un fin previsto o proyectado, sino que se revela tras volver sobre lo ocurrido:

Mencionamos esta tragedia¹⁰ deliberadamente porque representa, más que las otras formas literarias, un proceso de reconocimiento. El héroe trágico, al volver a vivir lo que se ha cometido en forma de sufrimiento, llega a conocerlo, y en este *pathos*, sufriendo nuevamente el pasado, la red de los actos individuales se transforma en acontecimiento, en un todo significativo (Arendt, 2006a, p. 31).

¹⁰ Arendt hace referencia a la novela *Una fábula*, de William Faulkner.

El hecho de que Arendt (2006a) equipare el “efecto trágico” con el proceso de reconocimiento es un indicador de los límites del agente. Si el reconocimiento es algo que llega después, cuando se ve la historia como un todo y su significado se revela, entonces los esfuerzos del agente en su “lucha”, aunque legítimos, podrían no ser tan efectivos. De nuevo, porque el reconocimiento —al menos visto desde la filosofía arendtiana— dependería más de quien reconoce que de quien pide ser reconocido tal y como se percibe a sí mismo o, en su defecto, de la relación de percepción que se construye entre ambos, en la que entran en juego la proyección de las imágenes de sí mismo y del otro, como en una especie de prisma.

No obstante, cuando nos aproximamos a una concepción de “reconocimiento” entendida como una forma de juicio, aparece una opción para el actor y su lucha por el reconocimiento. Para situarnos en esta perspectiva, es preciso iniciar abordando la noción arendtiana de “apariencia”, ya que todos nuestros elementos (actores, espacio de aparición, percepción del espectador) se relacionan con ella. En el apartado de *La vida del espíritu* que Arendt titula “La naturaleza fenoménica del mundo”, expresa:

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas, y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término *apariencia* carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar [...]. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador* (Arendt, 2002b, p. 43).

Este fragmento nos señala, al menos, dos ideas. Primero, la relación entre apariencia y reconocimiento. Esto mismo lo habíamos visto al acercarnos desde la perspectiva de la *vita activa*. El espacio de aparición y la apariencia misma son condición para el reconocimiento. Lo que nos lleva a la segunda idea: que el reconocimiento es un acto de los receptores de apariencia, es decir, es un proceso realizado por quien percibe aquello que aparece y *no* por lo que aparece. Esto nos remite a

la distinción entre la posición del espectador y la del actor, para lo cual cabe tener en cuenta la siguiente caracterización:

En primer lugar, el actor debe poder representar el papel en la obra, mientras que el espectador se vincula al significado de lo mostrado. En segundo lugar, el actor depende de la opinión del espectador otorgándole a este último su capacidad autónoma; en tercer lugar, el ejercicio de la autonomía hace posible la participación activa del espectador en tanto que trasmite lo que ve. Los espectadores no están solos, pero tampoco dependen de alguien, pues elaboran críticamente, por ellos mismos, el juicio respecto a lo obrado. Hasta aquí aparecen las funciones de las actividades mentales que hacen posible pensar en un mundo de apariencias (Barrior, 2010, p. 109).

Estas diferencias apuntan a la primacía del espectador, frente al actor, en el fenómeno del reconocimiento. El actor se muestra, aparece, pero depende del espectador. Este es quien percibe el significado. En tanto hay pluralidad de espectadores, también hay pluralidad de percepciones que son posteriormente comunicadas. La dependencia del actor nos regresa al aspecto de ocultamiento que habíamos visto en el apartado anterior. Como indica Arendt (2002b), parte del quién de la persona es como el *daimon* de la religión griega: visible a los otros, pero no a sí mismo. Tal vez por ello el reconocimiento sea algo que dependa más de los espectadores que del actor mismo, aunque sea este quien lo reclame. Es decir, la última palabra sobre quién es alguien no la tiene ese alguien, sino quienes lo ven. Pero ¿qué es lo que ven los espectadores?

Los seres vivos *hacen su aparición* como actores en un escenario preparado para ellos. El escenario es el mismo para todos los que están vivos, pero *parece* distinto para cada especie, diferente incluso para cada individuo. El “parecer”—el “me parece”, *dokei moi*— es el modo, quizá el único posible, de reconocer y percibir un mundo que se manifiesta (Arendt, 2002b, p. 45).

Ven el fenómeno de una forma específica. Es decir, no el todo, no la Verdad, ningún absoluto. Lo que cada espectador percibe y reconoce es la forma en la que ese objeto —el mismo que se aparece ante los

demás— se le aparece a él. Los espectadores reconocen lo que *les parece*. De ahí que, en este apartado, veamos el reconocimiento desde la *vita contemplativa* como una forma de juicio. El reconocimiento, como el juicio, es un “me parece” de carácter político.

Aparecer siempre implica parecerle algo a los otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores. En otras palabras, todo objeto que aparece adquiere, en virtud de su propia condición de aparecer, una suerte de disfraz que puede, pero no tiene por qué, ocultarlo o desfigurarlo. El “parecer” se corresponde con el hecho de que cada apariencia, a pesar de su identidad, es percibida por una pluralidad de espectadores (Arendt, 2002b, pp. 45-46).

Es de carácter político porque tiene lugar en la esfera pública donde un mismo fenómeno se manifiesta ante una pluralidad de espectadores que lo perciben desde distintas perspectivas. Con la metáfora del disfraz, Arendt hace referencia a la variabilidad de las apariencias que puede tener un mismo objeto sin que estas manifestaciones refieran a una suerte de falsificación u ocultamiento.

Ahora bien, ¿qué nos dice esta metáfora en relación con el reconocimiento visto desde la perspectiva del juicio? Que la apariencia se muestre como un disfraz no alude a la posibilidad de que los agentes puedan controlar la percepción de los espectadores. Al no tratarse de un ocultamiento o desfiguración, el disfraz no cumple la función de que un objeto A logre verse como un objeto B. La metáfora del disfraz muestra que lo que es percibido nunca es percibido de un solo modo.

La lucha por el reconocimiento, desde la filosofía arendtiana, no se encontraría en un intento de engaño a los espectadores por parte de los actores, pues cada disfraz corresponde a lo que “le parece” a cada espectador. Coincidimos con el planteo de Muñoz (2020), según el cual la identidad no es el resultado de una fabricación, una conducta regida por medios-fines, sino que es el resultado de la aparición en público y, por tanto, estaría condicionada “por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros” (Muñoz, 2020, p. 112). Ahora bien, aunque el agente no cuente con la posibilidad de “disfrazarse”, siguiendo a Arendt (2002b), “hasta cierto punto” puede decidir cómo desea aparecer:

Además de la necesidad de autoexhibirse, mediante la cual los seres vivos se adecuan en un mundo de apariencias, los humanos también se *presentan*, de obra y palabra, y así indican cómo *desean* aparecer, qué es según ellos apropiado para ser visto y qué no lo es. Este elemento de elección deliberada de lo que se puede mostrar y lo que hay que ocultar parece específicamente humano. *Hasta cierto punto* se puede escoger cómo aparecer ante los otros, y esta apariencia no es, en modo alguno, la manifestación externa de una disposición interior; si así fuera, probablemente todos actuaríamos y hablaríamos de manera idéntica (Arendt, 2002b, p. 58).

Al elegir lo que dice y lo que hace, el agente en cierto sentido elige cómo aparece ante los otros. De ahí que Arendt (2002b) señale la diferencia entre autoexhibición y autopresentación, relacionando a la primera con un tipo de exposición de cualidades que tiene el ser vivo. Esta podría ser la exposición del animal *laborans*, mientras que la segunda, requeriría cierto grado de autoconciencia y autorreflexión.

La relación entre el reconocimiento y la *vita contemplativa* se presenta, ahora, con más claridad. El hecho de que el reconocimiento, la posibilidad de elegir cómo ser visto, dependa de la autopresentación y que esta esté condicionada por la autoconciencia, justifica el enfoque que tomamos en este apartado. Hasta el momento podríamos afirmar lo siguiente: la lucha por el reconocimiento tendría dos condiciones, el hábito de la reflexibilidad para poder conocerse a sí mismo conociendo lo que se dice y lo que se hace y, segundo, juzgar y tener un criterio propio sobre la comunicabilidad y la publicidad, y así elegir cómo mostrarse a los otros. En suma, las facultades de pensamiento y de juicio aparecen como una precondition para la lucha por el reconocimiento.

Pero ¿basta con aparecer de determinada manera para que los demás nos reconozcan así? Desde la perspectiva de la *vita activa*, viendo el fenómeno del reconocimiento mediante las características de la acción, diríamos que no. No solo por la pluralidad de discursos que pueden darse sobre una misma apariencia, sino por la fragilidad de la interpretación y la imprevisibilidad del significado revelado. Desde la perspectiva de la *vita contemplativa* diríamos, también, que no basta pero que es la opción que tenemos.

Aquí podríamos preguntarnos si el reconocimiento consiste en una correspondencia entre la forma en la que se percibe un agente o un grupo, y la forma en la que lo perciben los demás. ¿Hablar de elegir cómo ser visto podría traducirse en engaño? Algo así como lo que llamamos “falsas apariencias” o, coloquialmente, “aparentar lo que no es”. Sobre esto Arendt dice: “[...] la única forma de distinguir el engaño y la presunción de lo real y verdadero es la incapacidad de los primeros para mantenerse consecuentes” (Arendt, 2002b, p. 60), y más adelante nos recuerda el dicho de Sócrates con estas palabras: “[...] aparece *siempre* tal y como deseas aparecer ante los otros, incluso si estas solo y no te muestras ante nadie más que ante ti mismo” (Arendt, 2002b, p. 61).

El punto está, entonces, en mantener la apariencia. En, como invita Sócrates, ser *siempre* como queremos que nos vean. En esto consistiría la lucha por el reconocimiento. ¿Cómo hacer para que nos reconozcan de determinada manera? Apareciendo *siempre* así. Hasta aquí llegarían los límites del agente. Sin embargo, como vimos, el reconocimiento es una actividad del espectador, de ahí que finalicemos este apartado aproximándonos a esta actividad entendida como una forma de juicio.

Si entendemos el reconocimiento como una forma de juicio, no nos referimos al acto de discriminar sino, por una parte, a las condiciones previas que darían validez a esa discriminación. Por la otra, al hecho de que ambos se expresan como un “me parece”, es decir, que tanto el juicio (bien sea moral o estético) como la representación dan cuenta de la percepción que tiene un espectador de un fenómeno sobre el cual ha reflexionado.

Estas dos características en común están conectadas y la primera da lugar a la segunda. La pluralidad de perspectivas sobre un mismo fenómeno, la pluralidad de “me parece”, nos lleva a la pregunta por la validez de estos. ¿Todos los juicios son válidos? O, en este caso, ¿todos los reclamos de reconocimiento serían válidos, así como los discursos de sus defensores y objetores? En lo concerniente al juicio, Arendt (2007, p. 144) toma la concepción kantiana del juicio estético y la extiende hacia el juicio moral, proponiendo que este se realiza sin la aplicación de reglas generales que sean apodícticamente verdaderas. Este tipo de juicio es de carácter reflexionante. A diferencia del determinante, en donde se subsume el particular bajo una regla general, el juicio reflexionante consiste en percibir lo universal en el particular (Arendt, 2003).

A pesar de la ausencia de reglas, la publicidad o comunicación serían los criterios de validez del juicio. Estas mismas pautas podrían ser un

criterio para evaluar los discursos sobre el reconocimiento. Quien piensa como miembro de una comunidad tiene en cuenta a los otros al evaluar lo apropiado o inapropiado que podría ser el hacer pública su opinión:

No se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte de un 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 ocultara la pena ante la muerte de un excelente esposo. El criterio es, pues, la comunicabilidad, y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común (Arendt, 2003, pp. 128-129).

Siguiendo a Arendt (2003), las tres máximas del sentido común según Kant son: 1) pensar por uno mismo, 2) situarse en el lugar del otro (mentalidad amplia) y 3) estar de acuerdo con uno mismo. Según Camps (2006), Arendt retoma la tesis kantiana que propone la mentalidad amplia como característica del juicio. Esta condición del juicio refiere al ejercicio de sopesar la propia opinión con la de los demás, es decir, tener en cuenta a los otros que también juzgan. Así, ambas condiciones, la publicidad y la mentalidad ampliada, pretenden la imparcialidad del juicio. En pocas palabras, parecería que la validez del juicio está condicionada por lo parcial o imparcial que pueda ser quien da cuenta de su “parecer”.

Esto nos lleva de regreso al inicio de este apartado. Habíamos indicado que es del espectador, más que del actor, de quien depende el reconocimiento. La posición del espectador resulta ser otra de las condiciones para el juicio, no solo porque por definición su tarea es percibir el fenómeno, sino porque su posición le garantiza el desinterés y la distancia necesaria para la reflexión (Arendt, 2002b). El espectador, explica Arendt (2003) siguiendo a Kant, es quien tiene la capacidad de distanciarse para poder reflexionar sobre el fenómeno de forma desinteresada. Este distanciamiento refiere a la relación entre el juicio y la facultad de la imaginación¹¹ que es retomada por Camps. De acuerdo

¹¹ Si bien en este artículo no abordamos la facultad de la imaginación, mencionamos que, desde la perspectiva de Arendt (2002a), esta facultad refiere tanto a la capacidad de representar lo ausente como a la de relocalizarse. Este segundo sentido muestra la relación entre la imaginación y la mentalidad

con Arendt, la distancia permite ver la realidad desde otras perspectivas y tener en cuenta los posibles juicios de los demás (Camps, 2006).

Lo que otorga validez al juicio es la imparcialidad, garantizada por la posición del espectador, y también la mentalidad amplia cuyo límite será el de la comunidad de la cual somos miembros en virtud del sentido común. Arendt (2018) entiende el sentido común como la capacidad de ajustar los sentidos privados y subjetivos a un mundo objetivo que tenemos en común y compartimos con otros. Por ello, para juzgar se debe apelar al sentido común, el cual nos integra en una comunidad con los otros (Arendt, 2007).

Proponemos que estas mismas condiciones pueden servir de criterio para la validez de los discursos que buscan, otorgan o niegan el reconocimiento. La interpretación de Birulés sobre la relación entre el quién y la narración permite insistir en los límites que tenemos como individuos para dar cuenta de nuestra propia identidad. Según Birulés (1994), el significado de la acción permanece oculto para el agente y se revela al narrador. Lo que se revela al segundo está oculto para el primero mientras se realiza el acto o se encuentra atrapado en sus consecuencias pues, para el agente, la significación de lo que hace no se encuentra en la historia que le sigue.

Con esto, Birulés (1994) evidencia la posibilidad de una pluralidad de sentidos, así como el hecho de que estos se oculten al agente y se revelen al narrador. La pluralidad de sentidos e interpretaciones de la historia es consecuencia de la pluralidad de espectadores. El elemento de ocultamiento se comprende desde la ilimitación de la acción, que no permite prever las consecuencias de la iniciativa del agente, cuyo significado se revela cuando la historia ha terminado. La mirada retrospectiva del espectador permite mostrar el significado de la acción que emerge a través del relato y, a su vez, muestra el quién de dicha acción.

El descubrimiento del quién, en contraposición del qué (substancia) es alguien, se halla implícito en todo lo que alguien hace y dice. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración

amplia, en tanto refiere a la capacidad de desplazarse hacia otras perspectivas y tenerlas en cuenta para sopesar la validez del propio juicio.

nos identifica mediante el relato de nuestras propias acciones. Esto es, Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas re-apropiaciones por medio del relato (Birulés, 1994, p. 26).

La fragilidad del quién hace referencia a su contingencia. El quién se construye a través de las acciones que son percibidas por los otros. Por ello, la autoexhibición y la permanencia son sus condiciones. Lo que se muestra con cierta constancia es percibido por los otros, y por nosotros mismos, e incorporado a un mismo relato identitario. La identidad, entonces, está condicionada por la narración de aquellas acciones que son vistas por los demás y revelan aspectos que pueden permanecer ocultos al propio agente. Esto, visto desde el problema del reconocimiento, cuestiona la plausibilidad de la lucha por este. Luchar por ser reconocidos tal y como consideramos que somos podría ser legítimo, pero, desde la filosofía arendtiana, la forma de obtener dicho reconocimiento se lograría, quizá, manteniendo cierta apariencia para ser vistos como nos vemos a nosotros mismos.

Desde esta perspectiva, es el espectador quien está facultado para reconocer, puesto que, por definición, tiene la posición adecuada para percibir, juzgar y contar; es decir, es quien cumple con las condiciones para expresar su *dokei moi*. Todas las condiciones propuestas por Kant y retomadas por Arendt acaban apuntando a un sentido comunitario, al *sensus communis*, que reivindica el juzgar como miembros de una comunidad. La validez del juicio, siguiendo a Arendt (2007), no sería objetiva ni subjetiva sino intersubjetiva o representativa. Proponemos pensar el reconocimiento del mismo modo y ello implica que el criterio para reconocer o negar no puede estar separado del sentido moral. Camps (2006) propone que el sentido común es indistinguible del sentido moral.

El sentido común y el sentido moral están vinculados porque hay un criterio moral para elegir nuestras compañías. Es decir, del mismo modo en que procuramos mantener la armonía entre el dos-en-uno que constituye nuestra unicidad, asimismo debe haber cierta coherencia entre quién somos y con quién nos relacionamos. Por eso la comunidad a la que apelamos, los otros a los que tenemos en cuenta para sopesar nuestro juicio, no pueden ser personas que nuestro sentido moral rechace. En palabras de Arendt (2007, p. 150): “He tratado de mostrar

que nuestras decisiones acerca de lo correcto y lo incorrecto dependen de la compañía que elijamos, de aquellos con quienes deseemos pasar nuestra vida”.

Si bien juzgamos o, en este caso, reconocemos como miembros de una comunidad que en cierto sentido elegimos tal y como elegimos a nuestros amigos, ello no significa que dicha elección esté condicionada por una identidad de opiniones. No se trataría de seres idénticos que ven y juzgan los fenómenos de la misma manera sino de miembros que, pese a la pluralidad o gracias a esta, son capaces de dialogar y de entender el punto de vista del otro.¹² Arendt, siguiendo a Aristóteles, afirma: “El elemento político contenido en la amistad es que en el diálogo veraz cada uno de los amigos puede entender la verdad inherente a la opinión del otro. Más que como un amigo a nivel personal, el amigo comprende cómo y bajo qué articulación específica el mundo común se le presenta al otro, quien como persona permanece siempre desigual o distinto” (Arendt, 2016, p. 55).

Esta concepción de la amistad nos regresa a la cuestión con la que finalizamos el primer apartado y nos permite unir ambas perspectivas del reconocimiento, la *vita activa* y la *vita contemplativa*. El reconocimiento es una actividad política, entre otras razones, porque la cuestión de la posibilidad del conflicto invita a la solución mediante el diálogo y la persuasión en lugar de la violencia.¹³ Como en el caso de los juicios, podemos intentar que los otros cambien de opinión o ser persuadidos para cambiar la nuestra:

Arendt sabe que una opinión pública unánime tiende a eliminar a los discrepantes, pues la unanimidad de las masas jamás es el resultado de un acuerdo, sino una expresión de fanatismo. Compartir el juicio significa comunicación; apelar al asentimiento de los demás,

¹² “Las ventajas de pensar desde el lugar del otro son precisamente las variadas y diferentes perspectivas que nos brinda y la nueva materia que añade a nuestro pensar, ilustrándolo” (Sahuí Maldonado, 2002, p. 254).

¹³ Aun cuando Arendt tiene reflexiones muy agudas sobre la violencia: “La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder” (Arendt, 2006, p. 73). Pareciera que lo que se intuye es que el violento no tiene poder y el poder es una forma concertada de acción.

persuadirlos, significa estar juntos en un mundo común (Birulés, 2007, p. 228).

4. Conclusión

Hemos presentado un acercamiento al problema del reconocimiento de la identidad visto desde la filosofía arendtiana tomando como referentes tanto la *vita activa* como la contemplativa. Retomamos la acción perteneciente a la *vita activa* para caracterizar el reconocimiento como político, imprevisible, frágil, que no pertenece a un solo agente ni está bajo su control, sino que surge en la trama de las relaciones humanas y las historias interpretadas.

Como la acción, el reconocimiento está condicionado por el espacio de aparición. De ahí la importancia de abordarlo desde la perspectiva de la *vita contemplativa*, entendiéndolo como un tipo de juicio y, por tanto, también condicionado por dicho espacio de aparición. La esfera pública, el mundo, posibilita que surja la acción y también es el espacio en el que el yo se revela y puede ser reconocido. La revelación de un fenómeno es algo que aparece ante los ojos del espectador. De ahí la relación con la *vita contemplativa*. La acción y el reconocimiento del agente solo son posibles en el mundo de las apariencias, pero adquieren su significado gracias a un ejercicio reflexivo del espectador y el uso de su facultad de juicio. Desde ambas perspectivas, el reconocimiento resulta ser de carácter fenoménico y recae sobre las facultades del espectador más que del agente.

Es cierto que de ninguno de nuestros dos referentes hemos tomado su elemento fundamental para caracterizar el reconocimiento. Por el lado de la acción, no hacemos referencia al elemento de la novedad, y por el lado del juicio, no nos referimos a la discriminación o distinción. No obstante, la acción y el juicio nos dan luces para comprender el reconocimiento como un fenómeno de carácter frágil e imprevisible que escapa al control del agente; es, más bien, una actividad en la que el espectador apela a su sentido común y, además, que en ocasiones puede requerir del tiempo y de la mirada retrospectiva.

El carácter condicional del espacio de aparición coincide como característica tanto desde la perspectiva de la *vita activa* como desde la contemplativa. Es esta condición la que permite que el quién del agente se revele mediante su palabra y acto, y sea visto por los espectadores para que estos comuniquen sus *dokei moi* y se mantengan en el ámbito

del discurso y la persuasión, mas no de la violencia. Sin embargo, cabe resaltar cómo, en la búsqueda de reconocimiento, la violencia puede trasladarse al discurso al devenir un ejercicio de humillación, degradación o intimidación más que de persuasión. En todo caso, esto será entendido como otras formas de violencia.

Esto significaría que, en tanto actividad del espectador, el reconocimiento —a pesar de las formas subjetivas de percibir un fenómeno— nunca es meramente subjetivo sino intersubjetivo, pues como en el caso del juicio, reconoce como miembro de una comunidad, teniendo en cuenta a los otros y siempre desde la posibilidad de cambiar o hacer cambiar de parecer. Son los espectadores los que, mediante sus facultades discursivas, finalmente otorgan o niegan el reconocimiento que los agentes reclaman.

Los límites de estos últimos, como vimos, refieren a una suerte de coherencia, de conducta consistente a partir de la autopresentación. El agente cuenta con la posibilidad de procurar aparecer siempre de determinada manera, de actuar y hablar tal y como se percibe a sí mismo, si es que es así que quiere ser reconocido. La única condición para esto sería la autoconciencia, pues para poder, en cierto sentido, controlar cómo queremos que nos vean primero nos debemos ver a nosotros mismos.

Referencias

- Arendt, H. (2002a). Comprensión y política (las dificultades de la comprensión). C. Sánchez Muñoz (trad.). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 26, 17-30. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/12041>
- Arendt, H. (2002b). *La vida del espíritu*. F. Birulés y C. Corral (trads.). Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. C. Corral (trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2006a). *Hombres en tiempos de oscuridad*. C. Ferrari y A. Serrano de Haro (trads.). Gedisa
- Arendt, H. (2006b). *Sobre la violencia*. Santillana Ediciones Generales (trads.). Alianza.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. M. Candel y F. Birulés (trads.). Paidós.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. R. Gil Novales (trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La promesa de la política*. E. Cañas (trad.). Booket.

- Arendt, H. (2021). La esfera pública y la privada. En H. Arendt, *La pluralidad del mundo* (pp. 281-239). R. Gil Novales (trad.). Taurus.
- Barrior, C. (2010). Una perspectiva de las funciones del relato en Hannah Arendt: verdad, significado y juicio. *Cuadernos del Sur—Filosofía*, 39, 31-45.
- Beiner, R. (2003). Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). R. Beiner (ed.). C. Corral (trad.). Paidós.
- Birulés, F. (1994). Hannah Arendt: modernidad, identidad y acción. En M. Vilanova (ed.), *Pensar las diferencias* (pp. 21-29). PPU.
- Birulés, F. (2007). *Hannah Arendt. El orgullo del pensar*. Herder.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. E. Luján Odriozola (trad.). Amorrortu Editores.
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. En M. Cruz (ed.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63-85). Paidós.
- Campillo, N. (2005). Mundo y pluralidad en Hannah Arendt. *Intersticios*, 10(22-23), 87-100. <https://roderic.uv.es/rest/api/core/bitstreams/18e26d9b-1848-42f1-85f8-bb43d63add56/content>
- Forti, S. (1999). Introduzione. En C. Lefort, M. Abensour, O. Guaraldo, J.-F. Lyotard, R. Esposito, M. Vatter, É. Tassin, J. Kohn, H. Höing, A. Cavarero, R. J. Bernstein y L. Savarino, *Hannah Arendt* (pp. i-xxxiii). Bruno Mondadori.
- Fraser, N. (2003). ¿Redistribución o reconocimiento? En N. Fraser y A. Honneth, *Redistribución o reconocimiento* (pp. 13-15). P. Manzano Bernádez (trad.). Morata.
- Garrido, F. (2020). *Los espectadores en la conformación del mundo: Hannah Arendt y la participación política en las sociedades contemporáneas*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional del Sur]. Repositorio Institucional Digital de la Universidad Nacional del Sur. <https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/5541>
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. G. Calderón (trad.). Katz Editores.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. M. Ballesteros (trad.). Crítica.
- Muñoz, M. T. (2020). *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*. Bonilla Artiga Editores.
- Narváez Álvarez, C. A. (2020). *El mundo y su pérdida: un intento de comprensión desde Hannah Arendt*. [Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona]. Tesis Doctorals en Xarxa. <https://hdl.handle.net/10803/670258>

- Quintana, L. (2010). Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento. *Ética y política*, 12(2), 430-448.
- Ricœur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. A. Neira (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2009). Acción y mundo en Hannah Arendt. En Á. Prior Olmos y Á. Rivero Rodríguez (eds.), *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt. Congreso internacional: Murcia, del 13 al 15 de octubre de 2009* (p. 29). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Sahuí Maldonado, A. (2002). Hannah Arendt: Espacio público y juicio reflexivo. *Signos Filosóficos*, 4(8), 241-263.
- Sánchez, C. (2005). Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad. *Intersticios*, 221-237.
- Sidorova, M. (2019). The Role of the Judging Spectator in Politics: Arendt's Approach. *The Russian Sociological Review*, 18(3) 245-259. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2019-3-245-259>
- Sorrentino, V. (2009). *Amor mundi* y política en Hannah Arendt. *Revista Laguna*, 25, 19-30. <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/13829>
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. M. Utrilla de Neira (trad.). FCE.

