

La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur.

Anabella Di Pego*

Resumen

En este trabajo, nos proponemos polemizar con la interpretación de Paul Ricoeur según la cual en la obra de Hannah Arendt puede encontrarse una concepción narrativa de la identidad. En primer lugar, indagamos en torno del peculiar carácter fragmentario de la narración en Arendt. En segundo lugar, destacamos el vínculo que Arendt establece entre la identidad y el discurso, por lo que entendemos que podría concebirse una articulación que no sea necesariamente narrativa. Por último, consideramos que la identidad posee una dimensión fenoménica en Arendt, que se manifiesta en el hecho de que el *quién* se muestra y aparece ante los otros. Estas singularidades resultan a su vez esclarecidas remitiendo al abordaje de la historia de Walter Benjamin y a su noción de imagen dialéctica.

Palabras clave: identidad – narración - imagen dialéctica

Abstract

This paper purposes to argue with Paul Ricoeur's interpretation according to which a narrative concept of identity may be found in Hannah Arendt's works. Firstly, Arendt's peculiar fragmentary nature of narration will be studied. Secondly, the connection between identity and speech depicted by Arendt will be emphasized on, thus allowing for an articulation of a not necessarily narrative character. Finally, it shall be considered that identity has a phenomenological dimension in Arendt, manifest in the fact that the 'who' appears and

* IdIHCS-CONICET. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Correo electrónico: anadipego@gmail.com. Recibido el 16/03/2011



shows itself only to others. These singularities of Arendt's approach are in turn clarified in relation to Walter Benjamin's concept of history and his notion of dialectical image.

Key words: identity – narration - dialectical image

Presentación

En el prólogo de *La condición humana*, Hannah Arendt señala que el mundo moderno (*modern world*), surgido luego de los terribles acontecimientos que signaron el siglo veinte –el totalitarismo con sus campos de concentración y exterminio, y la bomba atómica– y que han marcado la finalización de la época moderna (*modern age*), nos obliga a repensar las condiciones básicas de la existencia humana y su inherente fragilidad. Así, se embarca en una indagación de las dimensiones de la *vita activa* y particularmente de la acción que, junto con el discurso, tiene la capacidad de revelar el *quién*; es decir, la singularidad propia de los actores. La manifestación del *quién* adquiere coherencia a través de la incorporación de las acciones a una historia narrada. Paul Ricoeur fue uno de los primeros en advertir la importancia de la narración en la obra de Arendt, tanto en relación con la historia como con la identidad personal.¹ Incluso Ricoeur encuentra en Arendt una formulación de la identidad narrativa que ha contribuido a sus propios desarrollos al respecto.² A lo largo de este trabajo, nos proponemos revisar críticamente

¹ También es pionero el artículo “Hannah Arendts Storytelling” en Young-Bruehl, 1977. Desde hace algunos años han proliferado los materiales sobre la narración en Arendt; al respecto véanse: “The Theorist as Storyteller” en Benhabib, 2000, pp. 91-101; “La historia como narración” en Forti, 2001, pp. 267-282; “El relato y la búsqueda apasionada de significado” en Birulés, 2007 pp. 178-189; y Kristeva, 2003. Sin embargo, resulta llamativo que hay escasos trabajos específicos sobre la cuestión de la narración en Arendt y Ricoeur; véanse al respecto: McKenna, 2003, y Pucci, 1995. Sin embargo, estos dos últimos artículos se sustentan en una posición muy próxima a la interpretación de Ricoeur.

² En el segundo apartado de este trabajo citamos los trabajos más relevantes en los que Ricoeur menciona a Arendt. Asimismo, quisiéramos aclarar que hemos centrado nuestra atención en algunos textos que Ricoeur escribe sobre Arendt, especialmente su prefacio a la segunda edición francesa de *La condición humana*, y la versión de este texto en inglés titulada “Action, Story and History: On Re-Reading *The Human Condition*”. Ricoeur dedica otros dos textos a Arendt: “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt” y “Poder y violencia”, pero éstos abordan otras cuestiones no íntimamente vinculadas a la problemática de la identidad. Asimismo,

esta interpretación de Ricoeur y a la vez esclarecer el papel de la narración en relación con la identidad en la obra de Arendt.

El primer apartado constituye una aproximación a la problemática del *quién*, en donde se delimita su particularidad en relación con la identidad de los objetos. En este punto, tanto los desarrollos de Arendt como los de Ricoeur remiten a la elucidación del modo de ser del *Dasein* en Heidegger, pero la narración en Arendt adquiere un carácter fragmentario peculiar a partir de su reapropiación del abordaje de la historia de Walter Benjamin. En el segundo apartado, nos abocamos a la reconstrucción de la concepción de la identidad narrativa desde los textos de Arendt y de Ricoeur, centrándonos especialmente en los diversos paralelismos que es posible encontrar, aunque sin descuidar sus respectivas singularidades, que suelen permanecer inadvertidas en la lectura del propio Ricoeur.

En el tercer apartado desarrollamos nuestra tesis de que la identidad narrativa no agota el tratamiento arendtiano de la identidad sino que su abordaje remite también a una dimensión fenoménica, que nos obliga a reconsiderar el papel de la narración y de sus alcances articuladores. Este carácter fenoménico de la identidad en Arendt, aunque resulta inaprehensible discursivamente, supone una dialéctica entre el mostrar y el decir análoga a la que se produce en las imágenes dialécticas benjaminianas. Frente a la fugacidad de la manifestación de la identidad fenoménica, la narración se presenta como un paliativo que le ofrece cierta estabilidad. Aquí reside el núcleo de la perspectiva arendtiana de la identidad y de su especificidad frente a la identidad narrativa en Ricoeur. Por último, en el cuarto apartado, ponemos de manifiesto la conflictividad irreducible entre acción o vida y narración que subyace a la concepción de la identidad en Arendt. De este modo, no se trataría meramente de un hiato entre acción y narración, como pretende Ricoeur, sino más bien

para el abordaje de la identidad narrativa en Ricoeur, nos concentramos en algunos artículos de Ricoeur consignados en la bibliografía y en dos de sus libros: *Tiempo y narración III* y *Sí mismo como otro*. Debido a la extensión limitada de este trabajo, no abordamos en esta ocasión las reformulaciones que Ricoeur ha llevado a cabo en su obra posterior *La memoria, la historia, el olvido*, como así tampoco en *Caminos del reconocimiento*. Sin lugar a dudas, esto constituye una tarea pendiente para la que, empero, las siguientes consideraciones en torno de la identidad narrativa constituyen un aporte preliminar relevante.

de un carácter agonal constitutivo y a la vez insuperable de la identidad.

1. Delimitación de la problemática del *quién*

En el capítulo quinto de *La condición humana*, Arendt aborda la cuestión del *quién* en íntima vinculación con la acción y con las historias narradas. Arendt elude explícitamente el referirse a la *identidad personal*, porque entiende que el término *identidad* nos remite a la búsqueda de una serie de atributos permanentes. Plantear el problema en estos términos implicaría tratar a las personas como si fuesen *cosas* delimitables por sus propiedades. Siguiendo a Heidegger,³ Arendt entiende que la pregunta por la identidad nos conduce a respuestas irremediamente sustancialistas puesto que, en realidad, la identidad de una persona debe circunscribirse a otro ámbito ontológico particular que requiere de categorías específicas. Por eso Arendt nos propone indagar por el *quién* de alguien, entendiendo por esta tarea algo completamente diferente de la indagación por la identidad de los objetos. De todas formas, Arendt nos advierte respecto de la inercia de la tradición filosófica arraigada en nuestros usos del lenguaje, por lo cual tendemos a responder más bien *qué* es alguien enumerando una serie de atributos que lo caracterizan:

En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir *qué* es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; 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,

³ “Con la expresión ‘sí-mismo’ [“*Selbst*”] hemos respondido a la pregunta por el *quién* del Dasein. La mismidad [*Selbstheit*] del Dasein fue determinada formalmente como una *manera de existir*, es decir, no como un ente que está-ahí. Ordinariamente no soy yo *mismo*, sino el uno-mismo, el *quién* del Dasein. El ser-sí-mismo propio se determina como una modificación existencial del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente” (Heidegger, 2005, p. 263, § 54). De este modo, Ricoeur afirma que “para Heidegger la investigación del ¿quién? pertenece a la misma circunscripción ontológica que la del sí (*Selbstheit*)” (Ricoeur, 1996b, p. 40). Asimismo, advierte que Arendt retoma esta singularidad al situar la pregunta por el *quién* en relación con el ámbito de la acción, que se caracteriza por su estrecho vínculo con el discurso y se diferencia del ámbito del trabajo inmerso en la naturaleza y del mundo de los objetos producidos por el 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. (Arendt, 2001b, p. 205)

Las concepciones sustancialistas resultan impotentes, puesto que en su anhelo de delimitar las propiedades permanentes no pueden aprehender ni la singularidad de la existencia humana, ni la de un individuo particular. En la perspectiva de Arendt, por el contrario, el *quién* sea alguien se devela en sus acciones y palabras, así como en las historias que a partir de ellas se narran. Arendt redirecciona el problema de la identidad, puesto que rompe con la alternativa entre el sustancialismo y las posiciones críticas escépticas, mostrando que efectivamente no se puede responder en los términos tradicionales de la filosofía desde Descartes, pero que esto tampoco implica que la cuestión de la identidad o de la subjetividad se disuelva. Por el contrario, Arendt propone abordar esta problemática desde una perspectiva práctico-fenomenológica que parte de la *vita activa*, entendiendo la *identidad* –en un sentido no tradicional– como aquello que se manifiesta en el mundo común cuando los hombres actúan y dialogan entre sí.

Ricoeur recupera esta tentativa arendtiana de dar una respuesta no sustancialista respecto de la identidad personal, y en el prólogo de *Sí mismo como otro* formula que pretende mostrar “que la hermenéutica del *sí* se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono” (Ricoeur, 1996b, p. xv). Ricoeur sitúa así su hermenéutica del *sí* entre el *cogito* absoluto de Descartes y el *cogito* quebrado de Nietzsche, procurando recuperar el *cogito* pero despojado de su carácter absoluto. Una inquietud que recorrerá este trabajo será si Ricoeur logra mantenerse equidistante de estas posiciones, o si acaso se inclina levemente hacia el restablecimiento del *cogito*, aunque más no sea de un “*cogito* herido”;⁴ mientras que Arendt parecería oscilar hacia el polo de Nietzsche, en tanto que el *quién* resultaría una manifestación efímera e intangible, y

⁴ Al respecto, véase el prólogo de *Sí mismo como otro*, especialmente el apartado “Hacia una hermenéutica del *sí*”, en el que Ricoeur presenta su perspectiva como una alternativa frente al *cogito* y al anti-*cogito* (p. XXIX).

por tanto esquivada a los intentos de aprehenderla conceptualmente. A partir de esta hipótesis, nuestra tarea consistirá en delimitar las afinidades, así como las particularidades irreductibles respecto de la identidad en Arendt y Ricoeur.

Un punto de convergencia entre ambos resulta ser el abordaje de la identidad a partir de la acción y de las historias narradas. La identidad se constituye en los cursos de acción y en su reapropiación en la narración, puesto que a través de la trama las acciones adquieren cierta *concordancia* –en términos ricoeurianos– o cierta *coherencia* –según Arendt. En la perspectiva de Ricoeur, la construcción de la trama es una operación que se lleva a cabo a través de tres tipos de síntesis. En primer lugar, la trama implica la síntesis entre los múltiples acontecimientos y la historia singular; es decir, la trama transforma los múltiples sucesos en una historia que no se reduce a la enumeración de los hechos narrados sino que “los organiza en un todo inteligible” (Ricoeur, 2006, p. 11). En segundo lugar, la trama reúne una serie de componentes heterogéneos, tales como circunstancias, agentes, interacciones, medios y fines, situaciones inesperadas y resultados indeseados, entre otros. En este sentido, la trama constituye una síntesis de lo heterogéneo en la historia, que Ricoeur caracteriza como “concordancia discordante” o “discordancia concordante” (Ricoeur, 2006, p. 11). En tercer lugar, la construcción de la trama implica una síntesis entre dos clases de tiempo: el tiempo como sucesión abierta e indefinida de sucesos que genera la expectativa respecto del desenvolvimiento de la historia, y el tiempo de la narración signado por el cierre y la culminación. “De este análisis de la historia [narrada] como síntesis de lo heterogéneo, podemos, pues, retener tres trazos: la mediación entre los sucesos múltiples y la historia singular ejercida por la trama; la primacía de la concordancia sobre la discordancia; y, finalmente, la lucha entre sucesión y configuración” (Ricoeur, 2006, p. 12).

Por su parte, preocupada por los enfoques causales o funcionales de la historia que le sobreimprimen una continuidad y una necesidad que termina presentando a la historia como una serie de resultados que no podrían haber sido de otra manera, Arendt sustenta una concepción discontinua o “fragmentaria” de la narración,⁵ en la que se plasma nítida-

⁵ Benhabib, 2000, p. 94. Véase también Herzog, 2000.

damente la influencia de las denominadas tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin. En contra de las concepciones de la historia que, fundadas en la causalidad y en el progreso, conciben el pasado y el futuro como una “sucesión de acaecimientos” que corren “entre los dedos como un rosario”,⁶ Benjamin procura preservar las rupturas y discontinuidades que atraviesan el pasado y que permiten iluminar la apertura del propio presente. Únicamente cuando el presente deja de ser entendido sólo como una consecuencia o producto de los acontecimientos precedentes, puede emerger en tanto espacio de posibilidades. “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora”.⁷ Arendt recupera esta aproximación fragmentaria a la historia en su libro sobre el totalitarismo, en el que pretende preservar la discontinuidad del pasado, dividiendo la narración en tres partes distintas –antisemitismo, imperialismo y totalitarismo– que guardan escasa articulación entre sí. Frente a las objeciones que ello suscitó, en su réplica a Eric Voegelin (Arendt, 2005, p. 486), Arendt advierte que su libro se basa explícitamente en esta falta de articulación como una forma de evitar que la continuidad propia de la narración pueda enmascarar la contingencia del pasado.

La narración lleva consigo el peligro de configurar un *continuum* que vuelva imperceptibles las luchas y los conflictos que marcaron el pasado, frente a lo cual Benjamin plantea como tarea “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”.⁸ Por lo tanto, la tarea de la *historiografía genuina* no es establecer una continuidad histórica sino más bien introducir rupturas y saltos que permitan trastocar esa continuidad. “El elemento destructivo o crítico de la historiografía se valida en el hacer saltar la continuidad histórica. La historiografía genuina no elige su objeto livianamente. No lo coge, lo hace saltar del curso histórico”.⁹ Este énfasis benjaminiano en la discontinuidad y la fragmentación de la narración histórica constituye una particularidad del enfoque de Arendt que lo diferencia

⁶ Benjamin, 2002, “Sobre el concepto de historia”, Apéndice A, p. 65.

⁷ *Ibid.* XIV, p. 61.

⁸ Benjamin, 2002, “Sobre el concepto de historia”, VII, p. 53.

⁹ *Ibid.*, p. 91.

notablemente de la concepción de Ricoeur de la narración. Mientras que Ricoeur subraya la primacía de la concordancia sobre la discordancia, de acuerdo con Arendt la narración es fundamentalmente discontinua y su concepto central es el de acontecimiento, entendido precisamente como aquello que irrumpe en el acaecer y es “lo suficientemente importante para iluminar su pasado” (Arendt, 1998a, “Comprensión y política”, p. 41). El sentido no se hace presente en la continuidad de la trama de la narración sino que “sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan” (Arendt, 2001b, p. 53). De este modo, en la medida que profundizamos en lo que entienden por narración Arendt y Ricoeur, se pone de manifiesto el carácter divergente de sus concepciones.

En Arendt, la historia fragmentaria se estructura en torno del acontecimiento, como configurador de sentido, más que en torno de la articulación de la trama y la primacía de la concordancia como en Ricoeur. La narración mantiene en Arendt un íntimo vínculo con lo particular y, por eso, la relevancia de la concatenación de la trama es desplazada por las condiciones que permiten la emergencia de lo singular. Como en *El narrador* de Benjamin, el “arte de narrar estriba en mantener una historia libre de explicaciones al paso que se relata [...] Lo extraordinario, lo maravilloso, se narran con la mayor exactitud, y no se le impone al lector la conexión psicológica del acontecer. Queda a su arbitrio explicarse el asunto tal como lo comprende” (Benjamin, 2008, VI, p. 68). A pesar de que la narración, desde esta perspectiva, no consiste en una concatenación de sucesos, aunque fragmentaria detenta cierta *coherencia*. En este punto resulta necesario destacar que Arendt distingue claramente entre coherencia y continuidad (Althaus, 2000). Esta última hace referencia a cómo los sucesos se siguen de otros precedentes, de un modo análogo a un encadenamiento temporal y causal; mientras que la coherencia remite a las relaciones, vínculos y conexiones entre esos sucesos, pero que no son de índole causal. La coherencia se inscribe en el ámbito de la noción de cristalización entendida como la confluencia de elementos que hacen posible el surgimiento de un acontecimiento.¹⁰ El abordaje

¹⁰ La noción de cristalización se refiere, en el ámbito químico, al proceso por el cual se forma un sólido cristalino a partir de un gas o de un líquido. Fina Birulés advierte que posiblemente Arendt retomó la cuestión de la cristalización de la *Crítica del Juicio* (§

histórico requiere del análisis de los factores contingentes que convergen en la emergencia de un acontecimiento y que no pueden ser subsumidos bajo un modelo explicativo.¹¹ De este modo, la historia narrada otorga coherencia a los acontecimientos al establecer relaciones entre ellos pero, en la medida que esta historia es fragmentaria y se estructura en torno de la metáfora de la cristalización, preserva a la vez el carácter singular que hace a todo acontecimiento irreductible a sucesos precedentes.

La narración de historias, entonces, ofrece la posibilidad de articular lo divergente, sin disolver sus particularidades ni sus tensiones inherentes. Por eso, esta narración fragmentaria se presenta como una vía para la constitución de la identidad, entendida ya no en términos sustancialistas, sino como una suerte de frágil compromiso aunque relativamente perdurable de elementos heterogéneos. En el caso de la identidad personal, las acciones ocupan un papel destacado entre los elementos heterogéneos, y la historia narrada les ofrece un marco de coherencia y delimitación temporal. De esta forma, Arendt aborda la cuestión del *quién* a partir del vínculo entre acción e historia. Este camino será retomado y profundizado por Ricoeur, tal como él mismo lo señala en una conferencia del año 1979 aunque, como hemos advertido, con una concepción disímil de la narración:

Creo que el profundo análisis de la acción que lleva a cabo Hannah Arendt en *La condición humana*, confirma, en cierto modo, mi postura y me anima a continuar en esta dirección. Como es sabido, Hannah Arendt distingue entre “trabajo”, “obra” y “acción”. El trabajo (*labor*) –señala Arendt– tiene por objeto, sencillamente, la supervivencia, y se caracteriza por la lucha entre el hombre y la naturaleza. La obra (*work*) trata de dejar una huella duradera en el curso de las cosas. Respecto de la acción, puede decirse que sólo es digna de llamarse así cuando abandona el deseo del hombre de dominar la naturaleza o de dejar tras de sí monumentos que den fe

54), donde Kant la utiliza como una metáfora que le permite destacar la contingencia y el carácter súbito propios del proceso de solidificación. De manera análoga, Arendt concibe que un conglomerado de elementos puede configurar un acontecimiento completamente nuevo a partir de elementos preexistentes y que subsistirán incluso una vez que este fenómeno desaparezca. Véase: Birulés, 2006, pp. 43-44.

¹¹ Esto es precisamente lo que Arendt procura hacer en *Los orígenes del totalitarismo*. Respecto de la noción de cristalización véase también Althaus, 2000.

de su actividad. La acción sólo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad al agente, una identidad que sólo puede ser, consiguientemente, *narrativa*. (Ricoeur, 1999, “Función narrativa y experiencia humana del tiempo”, p. 210)

En el tercer volumen de *Tiempo y narración*, Ricoeur aborda la cuestión de la identidad como una mediación capaz de articular el relato histórico y el de ficción. Los acontecimientos que constituyen la historia de un individuo o de una comunidad se presentan de manera discontinua y divergente, pero pueden ser interpretados en función de una trama narrativa que se vale tanto de la historia como de la ficción. De este modo, Ricoeur esboza su concepción de la narración como una configuración capaz de dar respuesta al problema de la permanencia en el tiempo de la identidad personal. En esta aproximación a la cuestión de la identidad y su vínculo con la narración aparece de nuevo explícitamente una referencia al aporte de Hannah Arendt:

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, 1996a, p. 997)

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur retoma la problemática de la identidad narrativa, pero para abordarla no ya como mediación entre relatos históricos y de ficción sino como mediación entre *mismidad* e *ipseidad* en la constitución de la identidad personal. Este desplazamiento permite profundizar los aportes tentativos de la identidad narrativa en relación con la identidad personal.¹² No nos detendremos en las diversas

¹² En 1996b, en la primera nota al pie del quinto estudio, “La identidad personal y la identidad narrativa”, Ricoeur señala que en *Tiempo y narración* “la cuestión del entrecruzamiento entre historia y ficción desviaba, en cierto modo, la atención de las considerables dificultades ligadas al problema de la identidad como

problemáticas en torno de la identidad narrativa abordadas por Ricoeur, puesto que nos interesa fundamentalmente analizar su interpretación de la identidad en los textos de Hannah Arendt; no obstante, realizaremos algunos breves señalamientos respecto de la mediación de la identidad narrativa entre las dos formas de la identidad: la identidad *idem* y la identidad *ipse*. En el carácter de una persona, entendido como aquellos rasgos distintivos que se mantienen estables, la identidad *ipse* y la *idem* se vuelven indiscernibles, puesto que la primera es recubierta por el *idem*. La permanencia en el tiempo del *idem* remite a la identidad numérica, a la identidad cualitativa y a la continuidad interrumpida de ésta. En este sentido, Ricoeur afirma que “el carácter es verdaderamente el «qué» del «quién»” (Ricoeur, 1996b, p. 117). Sin embargo, en este caso no se trata sencillamente del *qué* de un objeto, lo que remitiría al problema de la adscripción, sino del recubrimiento del *quién* por el *qué*. En el otro polo de la identidad personal se encuentra el mantenimiento de sí, que constituye otra forma de permanencia en el tiempo, en el que prevalece la identidad *ipse*. En cualquiera de estos dos polos ambas identidades son irreductibles, puesto que incluso en el caso del recubrimiento del *ipse* Ricoeur advierte que “lo que la sedimentación ha contraído, la narración puede volver a desplegarlo” (Ricoeur, 1996b, p. 117). En este caso observamos cómo Ricoeur reelabora la distinción ontológica heideggeriana, y la recuperación que de ella hace Arendt, pero al interior mismo del *Selbst*,¹³ que supone ahora una mediación entre el *qué* y el *quién* es alguien. La identidad personal se sustenta en dos polos: el del carácter (*idem*) y el del mantenimiento de sí en la promesa (*ipse*); y ambas formas de permanencia en el tiempo son articuladas a través de la mediación de la identidad narrativa en el orden de la temporalidad. “Habiéndola situado en este intervalo, no nos asombrará ver a la identidad narrativa oscilar entre dos límites, un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *idem* y del *ipse*, y un límite superior, en

tal. A estas dificultades se consagra el presente estudio” (Ricoeur, 1996b, p. 107).

¹³ En “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”, compilado en Ricoeur 1999, señala sus reparos en relación con “el carácter subjetivista y monádico que posee todavía la analítica existencial de *El ser y el tiempo*” (p. 202). Al respecto, véase también Ricoeur 1996b, p. 342.

el que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del *idem*” (Ricoeur, 1996b, p. 120).

2. La identidad narrativa en los textos de Arendt

En la delimitación arendtiana del *quién* en torno de la acción y de las historias narradas se esbozan, según Ricoeur, algunas de las principales características de la identidad narrativa. A continuación, procuraremos precisar esta interpretación de Ricoeur bajo el supuesto de que aun cuando la narración detente un carácter fragmentario en Arendt, sigue obrando como una mediación que permite otorgar coherencia a las acciones pasadas. La cuestión será indagar en qué medida el peculiar enfoque de la narración en Arendt podría conducir también a una reformulación diferente de la identidad y de su carácter narrativo. Pero antes de posicionarnos al respecto, nos adentraremos en la lectura de Ricoeur que encuentra en las formulaciones pioneras de Arendt un camino sugestivo para el esclarecimiento del papel de la narración en la configuración de la identidad personal. De este modo, desde la perspectiva de Ricoeur, Arendt sustenta una concepción de la identidad narrativa que, aunque requiere en cierta medida ser precisada, ofrece un antecedente relevante para sus propias indagaciones.¹⁴

Hannah Arendt [...] relaciona la pregunta *¿quién?* con una especificación propia del concepto de acción, que ella opone al de trabajo y al de obra. Mientras que el trabajo se exterioriza completamente en la cosa fabricada, y la obra cambia la cultura encarnándose en documentos, monumentos, instituciones, en el espacio de aparición abierto por la política, la acción es aquel aspecto del hacer humano que reclama narración. A su vez, es función de la narración determinar el «quién de la acción». (Ricoeur, P., 1996b, p. 40)

A lo largo de los escritos de Arendt,¹⁵ pueden encontrarse nume-

¹⁴ Veremos más adelante que la principal objeción de Ricoeur es que Arendt no tematiza apropiadamente el vínculo entre acción y narración, o en otras palabras, entre vida y relato. Esto explicaría que Arendt no aparezca citada en el quinto estudio de Ricoeur 1996b, abocado precisamente a “La identidad personal y la identidad narrativa”. Respecto de esta objeción de Ricoeur, véase especialmente: Ricoeur, 1983a, y Thiele, 2009.

¹⁵ Véanse especialmente: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre

rosos pasajes que denotan este abordaje de la identidad; así, por ejemplo, en *La condición humana* sostiene que “sólo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras” (Arendt, 2001b, p. 210). Mientras que la obra que alguien ha realizado y dejado tras de sí nos informa *qué* es o era ese alguien, esto no nos dice nada respecto de *quién* sea. Para aclarar esto, Arendt trae a colación el caso de Sócrates, quien nunca escribió nada y a quien sin embargo conocemos mucho mejor, por la historia de su vida, que a Platón o a Aristóteles, de quienes disponemos de numerosos escritos en los que plasmaron sus posiciones. La singularidad de cada persona se encuentra, entonces, en estrecha relación con lo que se revela en el discurso y la acción como actividades específicamente humanas, y no con el trabajo (*labor*) y la obra (*work*).¹⁶ Sólo en la acción el discurso desempeña una función que no es meramente instrumental, como en el caso de la producción de una obra, sino que permite expresar la distinción de cada persona; es decir, su irreductible singularidad. La acción siempre se desarrolla en un marco de pluralidad y es, por tanto, acción concertada que requiere del discurso.

Las acciones y las palabras se caracterizan por ser frágiles y efímeras, se desvanecen una vez realizadas o proferidas y parecen difíciles de preservar si no fuera por las historias (*stories*) que de ellas se pueden contar. Por medio de las historias o relatos, entonces, se logra resguardar las acciones y las palabras, así como también otorgarle coherencia a aquello que parecía caótico y accidental. Arendt destaca el hecho de que la acción “«produce» historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles” (Arendt, 2001b, p. 208). En este sentido deben comprenderse las palabras de Ricoeur citadas

Lessing” e “Isak Dinesen 1885-1963” en Arendt, 2001a; y también “La brecha entre el pasado y el futuro”, en Arendt, 1996.

¹⁶ Seguimos la terminología utilizada por Ricoeur para referirse a las tres dimensiones de la vida activa en Arendt: trabajo (*labor*), obra (*work*) y acción (*action*). La traducción castellana del libro utiliza las expresiones labor (*labor*) y trabajo (*work*), generando una serie de confusiones en las discusiones de Arendt con los teóricos del trabajo (*labor*) y perdiendo la connotación particular de la producción como aquella actividad que deja una obra tras de sí. Esta connotación resulta patente en el término en inglés *work* y también en el término alemán *Herstellen* que Arendt utiliza en la traducción alemana que ella misma realiza.

precedentemente, que “la acción es aquel aspecto del hacer humano que reclama narración. A su vez, es función de la narración determinar el «quién de la acción»” (Ricoeur, 1996b, p. 40). De este modo, tres serían las funciones de la narración: preservar las acciones pasadas, otorgarles coherencia y permitir la aprehensión del “quién” de la acción.

La principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía; de esta vida, *bios*, diferenciada del simple *zoé*, Aristóteles dijo que «de algún modo es una clase de praxis». Porque acción y discurso, que estaban muy próximos a la política para el entendimiento griego, como ya hemos visto, son las dos actividades cuyo resultado final siempre será una historia con bastante coherencia para contarla, por accidentales y fortuitos que los acontecimientos y su causa puedan parecer. (Arendt, 2001b, p. 111)

Cuando contamos una historia, los caóticos sucesos del pasado emergen con una coherencia que conlleva un efecto estructurador y al mismo tiempo vuelve inteligibles los sucesos; es decir, los dota de sentido. Por eso, Arendt abre el capítulo sobre la acción en *La condición humana* con la frase de Isak Dinesen: “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas”. En el ensayo que posteriormente le dedicara a la escritora danesa, Arendt sostiene que “la historia revela el significado de aquello que de otra manera seguiría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos” (Arendt, 2001a, “Isak Dinesen 1885-1963”, p. 112). El pasado nos interpela a enfrentarnos a la sucesión abrumadora de acontecimientos, y es a través de la narración de una historia que podemos sobrellevar su peso, dotándola de significado. En este sentido, Arendt afirma enfáticamente que “es cierto que el hecho de narrar una historia revela significado sin cometer el error de definirlo, que crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son realmente” (Arendt, 2001a, “Isak Dinesen 1885-1963”, p. 113).

Sin embargo, es necesario advertir que esta reconciliación no implica en absoluto el perdón ni la justificación de lo acaecido, como la misma Arendt se encarga de aclarar,¹⁷ sino más bien constituye un intento por

¹⁷ Arendt, 2005, “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión”, p. 372.

comprender cómo fue posible que determinados acontecimientos sucedieran en este mundo en el que seguimos viviendo. La reconciliación tampoco supone una infructuosa superación del pasado (*Vergangenheitsbewältigung*), sino la disposición a afrontar la inacabada tarea de intentar comprenderlo. El concepto alemán *Vergangenheitsbewältigung* resulta ciertamente difícil de traducir al español preservando sus diversos matices. En su ensayo sobre Lessing, publicado junto al de Dinesen y otros nueve ensayos más en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt se posiciona en relación con el debate en torno al modo de enfrentarse o manejar el pasado traumático del nazismo en la Alemania de fines de los años cincuenta. El traductor al español opta por la expresión *dominio del pasado*,¹⁸ presumiblemente recabando en que el verbo *bewältigen* se remonta al verbo *gewältigen*, que proviene de *Gewalt* –dominio, pero también violencia–, y en este sentido, el concepto remitiría al dominio que se consigue sobre algo que previamente había ofrecido resistencia. Sin embargo, en esta traducción no se percibe que este dominio permite al mismo tiempo dejar atrás, de algún modo, ese pasado, y por eso la otra connotación de la expresión *mit etwas bewältigen* es precisamente superar algo. En esta doble connotación del término,¹⁹ Arendt nos advierte que no es posible dominar ni superar el pasado: “Quizás eso [dominar el pasado] no pueda hacerse con ningún pasado, pero ciertamente no con el pasado de la Alemania de Hitler. Lo mejor que puede lograrse es saber con precisión qué fue, soportar ese conocimiento y luego aguardar y ver qué resulta de este conocimiento y del hecho de soportarlo” (Arendt, 2001a, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, p. 30).

Llegados a este punto se nos podría señalar que hemos relegado la cuestión de la identidad personal para desplazarnos hacia el plano de la historia, y se nos podría objetar si no es acaso en este plano en el que

¹⁸ Arendt, 2001a, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, pp. 31-32.

¹⁹ Esta doble connotación del concepto *Vergangenheitsbewältigen* se pierde tanto si se opta por traducirlo como “dominación del pasado”, como si se lo hace por “superación del pasado”; sin embargo, consideramos que esta última expresión resulta más comprensible en castellano y permite destacar las consecuencias políticas de esta aproximación al pasado.

Arendt aborda la cuestión de la narración. No obstante, no sólo hemos citado precedentemente diversas referencias del texto de Arendt que vinculan íntimamente la revelación del *quién* con el discurso y la acción, sino que en su ensayo sobre Lessing resulta manifiesto el papel que la narración desempeña en la vida cotidiana de las personas. La identidad personal es concebida como un proceso incesante de reapropiación de los acontecimientos pasados y presentes a través de la narración. Pero también la identidad de los colectivos se forja en un proceso similar, puesto que remite al aporte de la narración histórica a la constitución de la comunidad política²⁰ entendida como un espacio en el que las personas se reconocen en su pertenencia mutua y que, extendiéndose hacia el pasado y el futuro, ofrece un marco de perdurabilidad para la acción y el discurso.

El poeta, en un sentido muy general, y el historiador, en un sentido especial, tienen la tarea de poner este proceso de narración en movimiento y de involucrarnos en él. Y nosotros, aunque no somos, en la mayoría de los casos, ni poetas ni historiadores, estamos familiarizados con la naturaleza de este proceso por nuestra propia experiencia de vida, pues nosotros también tenemos la necesidad de recordar los sucesos significativos de nuestras vidas narrándolos a nosotros mismos y a otras personas. De este modo, estamos constantemente preparando el camino para la «poesía», en el sentido más amplio, como un potencial humano; estamos esperando constantemente, por así decir, que surja en algún ser humano. [...] Ninguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien narrada”. (Di Pego, 2004, p. 32)

Por último, quisiéramos señalar una peculiaridad de este proceso de emergencia de la identidad a través de la historia vivida y narrada, que nos aleja del equívoco de suponer que cada quien forja su identidad de manera autosuficiente. Nuestra vida se despliega en una trama de asuntos humanos signada por la pluralidad y por la interacción con otros, motivo por el cual, aunque realicemos una acción con la intención de alcanzar un fin, frecuentemente sucede no sólo que no logra su cometido sino que incluso nos depara una serie de consecuencias inesperadas. Por eso,

²⁰ Respecto de las potencialidades políticas de la narración histórica desde la perspectiva arendtiana, véase nuestro artículo de 2004, pp. 55-63.

si bien las historias son resultado de la acción y del discurso, no lo son al modo de un producto realizado por un autor, sino más bien en una dimensión que implica que el agente actúa y al mismo tiempo padece las circunstancias de las relaciones en las que se desenvuelve su acción. La historia de cada vida se lleva a cabo en un entramado de relaciones, en donde los otros a su vez son agentes que modifican esa historia y que al mismo tiempo son arrastrados por ella. En este sentido, tal como señala Ricoeur, en el prefacio a la segunda edición francesa de *La condición humana*, “la historia de una vida es una suerte de compromiso entre los acontecimientos iniciados por el hombre en tanto que agente de la acción y las circunstancias inducidas por la trama de las relaciones humanas” (Ricoeur, 1983a, p. 25, la traducción me pertenece). De manera que la identidad misma se forjará en esa suerte de compromiso que excede a los propios actores, y en el transcurso del cual las circunstancias y los otros se vuelven partícipes activos de ese proceso.

The disclosure of the «who» through speech and the setting of a new beginning through action, always fall into an already existing web where their immediate consequences can be felt. Together they start a new process which eventually emerges as the unique life history of the newcomer, affecting uniquely the life histories of all those with whom he comes into contact. It is because of this already existing web of human relationships, with its innumerable, conflicting wills and intentions, that action almost never achieves its purpose. (Arendt, 1998b, p. 184)²¹

3. Identidad fenoménica, discurso y revelación

En el quinto capítulo de *La condición humana*, Arendt se refiere a la

²¹ Citamos en este caso del inglés porque, como en numerosas ocasiones, la versión castellana contiene un error burdo. La expresión en inglés “that action *almost never* achieves its purpose” es traducida con sentido inverso de la siguiente manera “la acción *siempre* realiza su propósito”, Arendt, 2001b, *La condición humana*, p. 207. Proponemos traducir el fragmento íntegro de la siguiente forma: “La revelación del «quién» a través del discurso y el establecimiento de un nuevo comienzo por medio de la acción, caen siempre en una trama ya existente, donde pueden sentirse sus consecuencias inmediatas. Juntos comienzan un nuevo proceso que finalmente emerge como la única historia de vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias de vida de todos aquellos con quienes entra en contacto. Debido a esta trama de relaciones humanas ya existente, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción casi nunca logra su propósito”.

revelación del quién en relación con el discurso –traducción en la versión castellana del término *speech*– y con la acción. A partir de ello, consideramos que pueden delinearse algunas particularidades del enfoque de Arendt en relación con el de Ricoeur. El hecho de que Arendt se refiera al vínculo entre la revelación del quién y el discurso, y no particularmente de la narración,²² resulta relevante puesto que la noción de discurso es más amplia que la de narración; es decir, que si bien toda narración es forzosamente discursiva, no todo discurso es necesariamente narrativo. En Arendt, podría entonces pensarse en una articulación discursiva entre mismidad e ipseidad que no proceda necesariamente de manera narrativa.

Cuando Ricoeur analiza el reduccionismo de Parfit le critica que expresamente excluye “cualquier dialéctica –narrativa u otra– entre mismidad e ipseidad” (Ricoeur, 1996b, p. 126), con lo que deja abierta la posibilidad de una dialéctica no narrativa. Sin embargo, cuando avanza en sus estudios ya resulta evidente no sólo la mutua interdependencia entre identidad y narración, sino que ambas no pueden pensarse más que en una constitución mutua; es decir, donde no hay narración no puede haber identidad personal. Esto se manifiesta cuando Ricoeur aborda la novela *El hombre sin cualidades* de Musil, señalando que “a medida que el relato se acerca al punto de anulación del personaje, la novela pierde sus cualidades propiamente narrativas” (Ricoeur, 1996b, p. 149). Ricoeur establece, entonces, una correlación indisoluble entre la trama narrativa y la constitución del personaje; así, la pérdida de identidad del personaje resulta paralela a la descomposición de la narración, y esto “lleva a la obra literaria no lejos del ensayo” (Ricoeur, 1996b, p. 149).²³ El ensayo no tiene una configuración narrativa que permita realizar una síntesis de lo heterogéneo que articule discordancia y concordancia.

Arendt, en cambio, parece concebir que la identidad se encuentra en relación no sólo con la narración sino también, y fundamentalmente, con aquello que se manifiesta a través del discurso y de las acciones que

²² En sus escritos, Arendt no utiliza la palabra inglesa *narration* sino la noción de *story*, que suele ser traducida como *relato* o *historia*. El problema de traducirla como *historia* es que no nos permite distinguirla de la historia efectiva, mientras que si se traduce como *relato*, en castellano presenta cierta connotación ficcional.

²³ Véase también: Ricoeur, 1999, “La identidad narrativa”, pp. 222-223.

realizamos en el espacio público. La particularidad del enfoque arendtiano no reside en el énfasis en el papel del espacio público, que también resulta fundamental en la constitución de la identidad narrativa para Ricoeur, sino en la primacía de una dimensión fenoménica de la identidad como algo que aparece, se muestra, se revela en el discurso y en la acción. Esta dimensión de la identidad que se despliega en el estar entre los hombres, veremos que nos remite a la concepción benjaminiana del mostrar como diferenciado del decir, y su vínculo con las imágenes dialécticas.

Veamos al respecto las propias palabras de Arendt: “mediante la acción y el discurso, los hombres *muestran* [*show*] quiénes son, *revelan* [*reveal*] activamente su única y personal identidad y hacen su *aparición* [*appearance*] en el mundo humano” (Arendt, 2001b, p. 203. La cursiva es mía). La utilización por parte de Arendt de términos como “mostrar”, “revelar” y “aparecer” no es casual sino que enfatiza el ya mentado carácter fenoménico de la identidad. El *quién* se va mostrando a través de las acciones y de las palabras del actor en el espacio público. En este sentido, “el *descubrimiento* [*disclosure*] de «quién» en contradistinción al «qué» es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta– está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace” (Arendt, 2001b, p. 203. La cursiva es mía). Esta identidad fenoménica es en cierto modo inasible, porque se manifiesta en el estar entre los hombres, pero resulta intangible y esquiva a cualquier intento de aprehensión discursiva.

La manifestación de *quién* es el que habla y *quién* el agente, aunque resulte visible, retiene una curiosa intangibilidad que desconcierta todos los esfuerzos encaminados a una expresión verbal inequívoca [...] La imposibilidad, como si dijéramos, de solidificar en palabras la esencia viva de la persona tal y como se muestra en la fusión de acción y discurso, tiene gran relación con la esfera de los asuntos humanos donde existimos primordialmente como seres que actúan y hablan [...] La manifestación del «quién» acaece de la misma manera que las manifestaciones claramente no dignas de confianza de los antiguos oráculos que, según Heráclito, «ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos». Este es un factor básico en la también notoria inseguridad no sólo de todos los asuntos políticos, sino de todos los asuntos que se dan directamente entre hombres. (Arendt, 2001b, pp. 205-206)²⁴

²⁴ En la primera frase de esta cita, el traductor al español omite dos palabras del inglés

La identidad acaecería, según Arendt, de manera análoga a una imagen dialéctica benjaminiana: fulgura desplegando su singularidad e iluminando su entorno, que se nos aparece en consecuencia bajo una nueva luz, para luego desvanecerse aunque dejando huellas tras de sí. Este carácter intangible de la identidad que se resiste a ser delimitado con palabras no supone, sin embargo, que ésta no se funde también en elementos discursivos, sino que implica más bien una necesaria confluencia entre el mostrar y el decir, análoga a la que se produce en las imágenes dialécticas de Benjamin. En la revelación de la identidad, como en las imágenes dialécticas, hay una primacía del mostrar que se advierte en la impotencia de los elementos discursivos por sí mismos, que no obstante resultan necesarios en complementariedad con el mostrar para el despliegue de la identidad. Puesto que el lenguaje solo no alcanza, debe conjugarse con el mostrar inherente a las imágenes dialécticas, que constituyen de este modo el momento culminante en el que fulgura la verdad a través de la confluencia entre el mostrar y el decir.²⁵ Benjamin afirma que “sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje”;²⁶ y una dialéctica similar entre el mostrar y el decir, con preeminencia del primer elemento, se puede encontrar en la concepción arendtiana de la identidad. De manera análoga a como aquello que se muestra en las imágenes dialécticas benjaminianas permite una reconfiguración del sentido de lo dicho, en la revelación del quién, de acuerdo con Arendt, se produce una articulación de palabras y acciones que hacen posible la manifestación de su singularidad.

El otro aspecto de las imágenes dialécticas que se recrea en el abordaje de la identidad de Arendt es su caracterización como “una conste-

que actúan como enfáticos y que a continuación marcamos en cursiva: “The manifestation of who the speaker and doer *unexchangeably* is, though is *plainly* visible, retains a curious intangibility that confounds all efforts toward unequivocal verbal expression”, Arendt, 1998, p. 181.

²⁵ En la dialéctica entre el mostrar y el decir, las imágenes resultan fundamentales en la articulación de la expresividad, y de ahí también la importancia del arte en la concepción de Benjamin. Al respecto, véase: Di Pego, 2008.

²⁶ Benjamin, 2005 p. 464, convoluto N 2 a, 3.

lación saturada de tensiones”,²⁷ que emerge en la cesura del movimiento del pensamiento. La *identidad* o quién sea alguien se encuentra también atravesada por elementos en tensión provenientes de las acciones pasadas y presentes. En el *Libro de los Pasajes*, Benjamin concibe las imágenes dialécticas como “aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación”.²⁸ De este modo, la imagen dialéctica permite *mostrar* el conjunto de elementos en tensión que subyacen a ella, allí precisamente donde el pensamiento se detiene. Asimismo, la identidad en Arendt se caracteriza también por la revelación de una tensión que no puede ser abolida ni superada sino que resulta constitutiva y pone de manifiesto su carácter agonal. Esta tensión inherente a la identidad se manifiesta en el ámbito público revelando una articulación fenoménica y discursiva que no borra su conflictividad originaria pero que no obstante vuelve inteligible en forma de destellos el *quién* de la acción. Así, emerge una identidad fenoménica y discursiva, “que se muestra, se expone, se hace visible, nace al mundo, aparece” (Tassin, 2004, p. 141), pero que no sería indefectiblemente narrativa. De manera que Arendt establece un estrecho vínculo entre la identidad fenoménica, entendida como la manifestación de la singularidad, y la discursividad; aunque ésta no debe ser subsumida completamente bajo la narratividad, como parece suceder en la interpretación de Ricoeur.

La identidad fenoménica y discursiva se reviste de un carácter inasible e intangible, por lo cual se revela plenamente a los otros pero no puede ser asida por el propio actor. “En la acción y en el discurso, dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar” (Arendt, 2001b, p. 262). En este sentido, la manifestación de la singularidad de alguien se hace palpable para quienes se encuentran en el espacio público pero se le escabulle a la propia persona que actúa. Por eso, Arendt enfatiza que la revelación de *quién* sea alguien

casi nunca puede realizarse como un fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con

²⁷ *Idem*, p. 478, convóluto N 10 a, 3.

²⁸ *Idem*, p. 464, convóluto N 2 a, 3.

sus cualidades. Por el contrario, 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 encontraban de frente. (Arendt, 2001b, p. 203)

Ante el hecho de que “las identidades intangibles de los agentes [*intangible identities of the agents*]” (Arendt, 2001b, p. 211)²⁹ se muestran en el espacio público pero escapan a los propios actores, Arendt advierte que la narración constituye un efectivo paliativo. Así, cuando contamos una historia nos reapropiamos de la esquiva identidad fenoménica, y al hacerlo la preservamos transfigurada, la dotamos de sentido y un *quién* –coherente– emerge de ese relato. Sin embargo, este relato nunca logra completamente su cometido mientras estemos vivos, porque seguiremos actuando y padeciendo de manera que siempre permanecerá abierta la reconfiguración de ese relato. En otras palabras, como ya hemos visto, no podemos ser *autores* de nuestra propia historia a la manera de alguien que elabora un producto determinado, porque somos actores que al mismo tiempo actuamos y padecemos por estar inmersos en la trama de las relaciones humanas. Al respecto resultan particularmente esclarecedoras las palabras de Tassin: “La acción es anónima. El anonimato de la acción significa la ausencia de autor, no la del actor. Sólo un autor puede ser anónimo; jamás un actor podría serlo pues no podría sustraerse a la visibilidad, expuesto como está a la luz pública en cada uno de sus actos” (Tassin, 2004, p. 144). En consecuencia, el narrar la historia de una vida nunca lograría su cometido plenamente para el actor mismo sino sólo posteriormente para el narrador. Por eso, Arendt frecuentemente menciona el hecho de la emergencia del *quién* en el relato de una vida o biografía pero no hace referencias a la posibilidad de autobiografías.³⁰

²⁹ Para dar cuenta del carácter inasible de la identidad fenoménica, Arendt presenta el caso de la tragedia griega, en la que el coro expresa el significado universal de la historia, pero la identidad de los agentes resulta intangible y escapa a toda universalización o intento de reificación; por eso, sólo puede ser transmitida mediante la imitación de la actuación.

³⁰ En la autobiografía habría un intento de modelar la identidad según los criterios de una obra, que aunque no puede evitar dar cuenta de las miradas de los demás, tampoco logra escapar de la realización de los propios designios. La autobiografía sería

Esta 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. Dicho con otras palabras, la esencia humana [...] de quién es alguien, nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia. Por lo tanto, quienquiera que conscientemente aspire a [...] dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione «fama inmortal», no sólo debe arriesgar su vida, sino elegir expresamente, como hizo Aquiles, una breve vida y prematura muerte. 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, 2001b, pp. 216-217)

4. La identidad entre la exaltación de la acción y el impulso de la narración

En cuanto actores, nuestra identidad se juega “en la continuidad del vivir en donde nos revelamos gradualmente”³¹ y en donde las consecuencias de nuestros actos resultan en gran medida incontrolables. La identidad narrativa constituye un paliativo frente a la intangibilidad de la manifestación del *quién*, pero los propios actores nunca pueden realizarla plenamente, pues excede la propia vida y su significado sólo se revela retrospectivamente. “La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes” (Arendt, 2001b, p. 215). De este modo, Ricoeur señala que el principal problema de *La condición humana* reside precisamente en la falta de esclarecimiento del vínculo entre acción y narración: “Le lien entre action et histoire racontée («story») constitue un des thèmes les plus frappants de tout le traité sur la condition humaine. Ce lien est fort subtil. Hannah Arendt

así una tentativa de detener la propia vida, tomar una instantánea y reificarla en una narración que indefectiblemente escapará de nuestras manos. Isak Dinesen parece haberlo advertido, y tal vez por eso renunció a escribir su biografía, aunque no pudo evitar encargarle a otro que la escribiera. En ocasión de su aparición, Arendt escribe la reseña sobre el libro, que luego pasa a formar parte de los ensayos de *Hombres en tiempos de oscuridad*.

³¹ Arendt, 2001b, p. 217. Arendt también sostiene que la revelación de *quién* sea alguien se encuentra “indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar” (*Idem*, p. 211).

ne veut pas dire que le déploiement de la vie constitue en tant que tel une histoire, ni même que la révélation du «qui» soit par elle-même une histoire”.³² A su vez, este problema remite a una dificultad más amplia respecto de la articulación entre vida activa y vida contemplativa, que si bien es una presuposición fundamental del libro, Arendt nunca aborda expresamente ni esclarece de qué modo entiende la vida contemplativa.³³ Todo esto parece conducir en el enfoque arendtiano a una irremediable brecha entre el actor y el narrador, y por tanto entre la vida y la narración.

Respecto de esta cuestión quisiéramos realizar algunos comentarios. En primer lugar, no hay una separación tajante para Arendt entre actor y narrador, de manera que el primero vive la vida, y el segundo la cuenta.³⁴ Antes bien, el actor también narra y cuenta su vida, puesto que la narración es constitutiva del sentido mismo de la acción, pero este

³² Ricoeur, 1983a, p. 24. Traducción propia: “El vínculo entre acción e historia contada («story») constituye uno de los temas más llamativos de todo el tratado sobre la condición humana. Este vínculo es muy sutil. Hannah Arendt no quiere decir que el despliegue de la vida constituye como tal una historia, ni que la revelación del «quién» sea por sí misma una historia”

³³ “La distinction entre «Vita contemplativa» et «Vita activa» est ainsi la présupposition implicite de tout l’ouvrage, qui ni sera abordée de front que dans l’ouvrage posthume et inachevé *La vie de l’esprit*”, en Ricoeur, 1983a, p. 16. Véase también la versión en inglés: Ricoeur, 1983b, p. 61. Nuestra traducción de la frase es: “La distinción entre «vida contemplativa» y «vida activa» constituye así la presuposición implícita de toda la obra [*La condición humana*], que sólo será abordada de frente en la obra póstuma e inacabada *La vida del espíritu*.”

³⁴ “We might well ask which comes first: storytelling that makes (retrospective) sense of novel actions, or acting in character with an eye to a developing plot? Arendt suggests a reciprocal relationship. As actors, we are Janus-faced. We make sense of the novelty of our actions by inserting them into coherent tales. But our actions also arise prescriptively as the sort of things the protagonists of our lives would imitate. We act into our roles”, Thiele, 2009, p. 6. Nuestra traducción del fragmento reza: “Podríamos preguntarnos ¿qué viene primero: la narración que otorga sentido (retrospectivamente) a las nuevas acciones, o el actuar según el rol atendiendo al desarrollo de la trama? Arendt sugiere una relación recíproca. En tanto actores somos caras de Jano. Otorgamos sentido a la novedad de nuestras acciones insertándolas en historias coherentes. Pero nuestras acciones también emergen prescriptivamente como la clase de cosas que imitan los protagonistas de nuestras vidas. Actuamos de acuerdo con nuestros roles”. Thiele considera que acción y narración se correlacionan en Arendt, pero sobrestima el hecho de que la acción se realiza como parte del rol de un personaje. Aunque intentáramos hacer esto último, Arendt nos advierte que sería vano, puesto que el actuar siempre nos depara lo inesperado y la novedad.

sentido que se erige en vida del actor siempre será limitado en relación con lo que puede arrojar una mirada retrospectiva. Entonces, la narración de los propios actores resulta impotente para dotarse de cierta perdurabilidad, puesto que será reconfigurada y reapropiada con posterioridad. La historia se enriquece retrospectivamente porque el narrador puede poner en relación el hecho pasado con eventos posteriores que resultaban ajenos a los propios actores. De modo que no hay una brecha entre actor y narración, sino más bien una relación constitutiva, cuyo sentido se profundiza en una espiral hermenéutica con el transcurso del tiempo.

Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significado y veracidad. Lo que el narrador cuenta debe estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son el resultado inevitable de la acción, no es el actor, sino el narrador quien capta y «hace» la historia. (Arendt, 2001b, p. 215)

En segundo lugar, es necesario destacar, como advierte Ricoeur, que en la obra de Arendt el vínculo entre acción y narración resulta ciertamente sutil o tenue. En este punto precisamente reside una de las diferencias fundamentales entre las perspectivas de ambos filósofos. Ricoeur se afana en explicitar este vínculo y en desarticular la afirmación de que “las historias son narradas y no vividas; y la vida es vivida y no narrada” (Ricoeur, 2006, p. 9). Para mostrar que las historias también son vividas, Ricoeur trae a colación el acto de lectura en el que las historias “se viven imaginariamente” (Ricoeur, 2006, p. 17). Mientras que respecto del vínculo que liga a la vida con la narración encuentra tres anclajes que remiten a la “capacidad pre-narrativa de lo que llamamos vida” (Ricoeur, 2006, p. 17). El primer anclaje está constituido por la semántica de la acción o la red significativa de expresiones y conceptos que nos permiten comprender el actuar y que también se encuentran en la base de la comprensión del relato. El segundo anclaje reside en el “simbolismo implícito o inmanente” de toda acción, que le confiere una primera legalidad; y el tercer anclaje consiste en la “*cualidad pre-narrativa*

de la experiencia humana” (Ricoeur, 2006, p. 18). Aquí no podemos detenernos en el esclarecimiento de este carácter pre-narrativo de la acción, pero sí queremos destacar que es por esta vía que Ricoeur pretende haber respondido al desafío de establecer un vínculo no contingente entre vida o acción y narración.

Por su parte, en Arendt se establece un vínculo entre vida y narración, pero de un carácter completamente diferente del de Ricoeur.³⁵ La única mediación y articulación posible se realiza a través del espacio público y resulta, por tanto, una cuestión fundamentalmente política. No sólo no hay referencia alguna a una estructura prenarrativa de la acción, sino que nos atrevemos a señalar que Arendt vería en esta solución un nuevo intento de la filosofía de superar o al menos poner en suspenso la tensión constitutiva que atraviesa la identidad entre los impulsos reveladores de la acción y los intentos estabilizadores de la narración. Después de todo, la conformación de las narraciones estaría sujeta en Arendt a la disputa pública y sólo podría encontrar cierta precaria estabilidad con el paso del tiempo. Por eso, la narración podría alcanzar sólo en el largo plazo el carácter de una síntesis estable, pero para los actores mismos la identidad resulta más bien aquello que se manifiesta de manera un tanto incontrolable en la acción, en el discurso y en las narraciones. La identidad, aun con momentos de relativa estabilidad, se constituye en una arena de aparición impregnada de un carácter agonal.³⁶

La identidad que en Arendt se revela en el espacio público y se articula discursivamente resulta, en cierto sentido, incapaz de lograr una síntesis sustentable, sino que se presenta más bien como un campo de

³⁵ En este punto nos distanciamos completamente de Thiele, 2009, quien busca restablecer un vínculo más sólido entre vida y narración, argumentando hacia el final de su artículo que puede encontrarse en Arendt una “naturaleza narrativa de la acción” (Thiele, 2009, p. 13). Esto implicaría prácticamente equiparar su posición con la de Ricoeur, pero sin embargo, no va más allá de la enunciación de esta posibilidad, sin brindar mayores precisiones respecto de en qué consistiría esa naturaleza narrativa de la acción.

³⁶ En este punto, D. Villa advierte que este espíritu agonal no debe ser entendido como un mero expresionismo, porque la identidad en Arendt escapa a los designios del propio actor y porque es fundamentalmente construida a través de la acción y del discurso. No hay un sujeto que se revela, sino que en la revelación misma se constituye la subjetividad del sujeto en cuanto tal. Véase en Villa, 1996, “Arendt, Nietzsche and the ‘Aestheticization’ of the Political Action”, pp. 90-91.

fuerzas en tensión. En otras palabras, en Arendt no hay una resolución de la identidad como una síntesis de lo heterogéneo, sino que ésta más bien constituye una tensión irrebasable entre la inasible e impredecible identidad fenoménica y la pretensión de mantenimiento del sí de la identidad narrativa. A partir de estas consideraciones, la afirmación de Ricoeur de que en Arendt “la acción encuentra, finalmente, su estabilidad en la coherencia de una historia narrada que *dice* el «quien» de la acción”³⁷ se nos muestra como restringida para dar cuenta de la dimensión fenoménica y agonal de la identidad. En realidad, según Arendt, el *quién* no sólo se *dice* a través de un relato, sino que fundamentalmente se *muestra* en las acciones y las palabras que se despliegan en la conflictividad del espacio público. De este modo, la identidad se encuentra, en Arendt, vinculada con el discurso, pero también con la acción, que denota un carácter fenoménico que no puede ser reducido a sus elementos discursivos. Esta es la dimensión de la identidad que hemos procurado recuperar en Arendt y que puede ser articulada discursiva o narrativamente, pero que constantemente excede estas tentativas y las recrea en una frágil estabilidad.

En la medida en que la identidad en Arendt consiste en la manifestación de la singularidad y de que ésta no alcanza una estabilidad perdurable, puede apreciarse un cierto sesgo nietzscheano en su perspectiva. Mientras que la identidad narrativa en Ricoeur permite justamente dar cuenta de una continuidad temporal perdurable y relativamente estable a través de la trama, por lo que mostraría un cierto sesgo cartesiano aunque ahora en la forma de un “*cogito* herido”. En su libro sobre Freud, Ricoeur advierte que reflexión y conciencia ya no coinciden, puesto que el *cogito* emerge en un movimiento que primeramente supone una inmersión en lo inconciente para comprender su verdad a través del reconocimiento del carácter ilusorio de la conciencia presente. En la perspectiva psicoanalítica nos encontramos, entonces, con un *cogito* herido que ya no puede poseerse sino que se muestra como una tarea interpretativa mediada simbólicamente.

Entiendo, pues, la metapsicología freudiana como una aventura de la reflexión, su camino es el del desasimiento de la conciencia, por lo mismo

³⁷ Ricoeur, 1996b, p. 204, nota al pie n° 38. La cursiva es mía.

que su tarea es el devenir-consciente. Pero lo que resulta de esa aventura es un Cogito herido: un Cogito proferido, pero no poseído; un Cogito no comprende su verdad originaria sino en y por el reconocimiento de la inadecuación, la ilusión y la mentira de la conciencia actual. (Ricoeur, 1990, p. 384)

A lo largo de la obra de Ricoeur pueden encontrarse diversas referencias al *cogito* herido, y aunque éstas abundan principalmente hasta fines de la década del sesenta,³⁸ también es posible encontrar referencias posteriores. Así por ejemplo, en 1987, en un Simposio en Granada sobre su pensamiento, Ricoeur sostiene que “el *cogito* no resulta solamente herido por la multiplicidad de las operaciones en las que se expresa, sino por la separación entre la existencia y la reflexión. De hecho es esta separación la que implica una cierta fragmentación y dispersión de las expresiones de la vida del sujeto”.³⁹ El apego de Ricoeur a seguir planteando las problemáticas contemporáneas en torno del sujeto en relación con el *cogito*, inscribe su pensamiento, como él mismo lo reconoce, en la tradición reflexiva cartesiana, aunque en una variante que la conduce a través de la fenomenología y de la hermenéutica, en cuyo trayecto el *cogito* ha devenido un *cogito* herido.

Me gustaría caracterizar la tradición filosófica a la que pertenezco mediante tres rasgos: está en la línea de una filosofía *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología*; pretende ser una variante hermenéutica de dicha fenomenología. Por filosofía reflexiva entiendo en líneas generales, el modo de pensamiento procedente del *Cogito* cartesiano, a través de Kant y de la filosofía postkantiana francesa. (Ricoeur, 2000, p. 200)

De modo que el sesgo cartesiano en la perspectiva de Ricoeur es notorio. Aunque el *cogito* ya no resulta aprehensible en su inmediatez, es posible todavía dar cuenta de un *cogito* herido que adquiere relativa

³⁸ La primera edición francesa del libro sobre Freud data de 1965, pero ya en *Lo voluntario y lo involuntario*, de 1950, Ricoeur se refería a un *cogito* desgarrado internamente. También véase Ricoeur, 2003, donde Ricoeur también remite al *cogito* herido.

³⁹ Ricoeur, “Respuestas a M. Maceiras”, en Calvo Martínez, y Ávila Crespo, 1991, p. 72. Véase también en este mismo volumen el trabajo de Ricoeur “Autocomprensión e historia”, p. 28.

estabilidad a través de la mediación de la identidad narrativa, y cierta permanencia en el tiempo a través del mantenimiento de sí. En su libro *El cogito herido*, Jean Greisch se ha servido de la metáfora de Ricoeur para indagar, como lo indica su subtítulo, sobre los vínculos entre la hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana. En definitiva, la figura de un *cogito* herido implica “un sujeto a la vez dueño de sí mismo” (Greisch, J., 2001, p. 69) y que no puede sustraerse de las necesidades del carácter, del inconsciente, de la vida, del otro, pero que no obstante logra una articulación con ciertos márgenes de estabilidad y perdurabilidad en el tiempo.

En el caso de Arendt, el sesgo nietzscheano se apreciaría tanto en la provisionalidad como en el carácter inherentemente conflictivo y agonal de la revelación del *quién*. No hay en Arendt una síntesis de lo heterogéneo ni una primacía de la concordancia sobre la discordancia sino que la identidad se manifiesta en una amalgama de tensiones y conflictividades irresolubles. “Like Nietzsche, Arendt challenges the assumption that a single, unified subject resides behind action; like him, she suggests that the unworldly self –the thinking as well as the biological and psychological self– is in fact a multiplicity of conflicting drives, needs, and faculties”.⁴⁰ Dana Villa ha explorado los motivos nietzscheanos inscriptos en la reflexión de Arendt, para mostrar la dimensión estetizante de la acción, en la que se despliega realizándose la singularidad de cada *quién*.⁴¹ Frente a la intangibilidad de esta identidad

⁴⁰ Villa, D., 1996, p. 90. Traducción propia: “Como Nietzsche, Arendt desafía la suposición de que un sujeto individual y unificado reside detrás de la acción; como él, ella sugiere que el sí mismo no mundano –el pensamiento así como también el sí mismo biológico y psicológico– es en realidad una multiplicidad de impulsos, necesidades y facultades conflictivas”.

⁴¹ D. Villa caracteriza la acción en Arendt como una “Aestheticized action”, y remite este elemento estetizante a su reapropiación de Nietzsche: “What she [Arendt] shared with Nietzsche is a deep suspicion of a moral epistemology that seems to breed docile subjects, and which systematically devalues agonistic action in the world of appearances. It is due to this ‘normalizing’ tendency of the moral interpretation that she, like Nietzsche, opts for a performative conception of the self and more action-friendly, theatrical conception of the public realm”, Villa, 1996, p. 84. Nuestra traducción del texto es: “Lo que ella [Arendt] compartió con Nietzsche es una profunda sospecha respecto de una epistemología moral que parece engendrar sujetos dóciles, y que sistemáticamente devalúa la acción agonística en el mundo de las apariencias. Es debido a esta tendencia ‘normalizadora’ de la interpretación moral que ella, como Nietzsche,

fenoménica, como la hemos denominado, la narración se presenta, en la perspectiva arendtiana, como un paliativo con relativa estabilidad pero no obstante inmerso en un carácter provisional.

Las consideraciones precedentes no quieren decir que Arendt sea nietzscheana ni que Ricoeur sea cartesiano, sino solamente que sus respectivas aproximaciones al problema de la identidad presentan indicios que las orientan en direcciones disímiles. 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.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo, hemos analizado la interpretación de Ricoeur según la cual en la obra de Arendt puede encontrarse una concepción narrativa de la identidad. En efecto, Arendt sostiene en reiteradas ocasiones que para conocer *quién* es alguien es necesario contar la historia de su vida. Sin embargo, hemos procurado mostrar ciertas limitaciones de esta interpretación a partir de tres cuestiones que Arendt enfatiza en su abordaje de la identidad. En primer lugar, hemos mostrado que la concepción arendtiana de la narración se encuentra íntimamente vinculada con los desarrollos de Benjamin en torno de la historia. Por ello resulta ser una concepción fragmentaria de la historia, que procura preservar la contingencia del pasado y no mostrarlo como una mera consecuencia de sucesos precedentes. En la estructuración de esta narración discontinua, antes que la trama, adquiere preeminencia la irrupción del acontecimiento en la medida en que permite concebir el pasado desde una nueva perspectiva, dotándolo de este modo de sentido. Este carácter fragmentario de la narración de la historia también impregna la perspectiva arendtiana de la identidad, diferenciándola del

opta por una concepción performativa del sí mismo y por una concepción teatral del espacio público compatible con la acción”.

enfoque de Ricoeur, en el que la narración posibilita la síntesis de lo heterogéneo y la primacía de la concordancia.

En segundo lugar, en relación con la revelación del *quién*, Arendt utiliza la palabra discurso (*speech*) y no la palabra *narración*, puesto que entiende que es en los actos que realizamos y en las palabras que proferimos en el discurrir de la vida misma en donde nuestra singularidad hace su aparición. La noción de discurso resulta más abarcadora que la de narración, y por tanto Arendt concibe que la articulación de la identidad puede realizarse también de una forma discursiva que no es necesariamente narrativa. De este modo, según Arendt, puede concebirse una identidad discursiva que no se estructure narrativamente.

En tercer lugar, y en estrecha vinculación con lo anterior, Arendt sostiene que *quién* sea alguien se revela o se muestra en el mundo común a partir de las acciones y de las palabras de esa persona. Es decir, que la identidad no sólo se *dice* sino que fundamentalmente se *muestra*. Para esclarecer esto hemos recurrido a la noción de imagen dialéctica de Benjamin, que permite revelar un sentido que no puede ser asido conceptualmente. Aunque en las imágenes dialécticas el mostrar ocupa el papel fundamental, implican asimismo una articulación con el decir —por eso, precisamente, no son meras imágenes arcaicas, según Benjamin—. La identidad en Arendt también detentaría este carácter dual fenoménico-discursivo que supone una amalgama de elementos disímiles que se manifiestan en la acción y el discurso. La revelación de la identidad en Arendt sucede de manera análoga al mostrar que devela la constelación de tensiones que conforman las imágenes dialécticas. En este sentido, la identidad misma se constituye a través de sus tensiones, por lo que se reviste de una conflictividad y de un carácter agonal inherente.

Por último, esta identidad que se manifiesta ante los otros, al mismo tiempo se le escabulle al propio actor. Por eso Arendt insiste en que esta identidad, que nosotros hemos denominado fenoménica, es intangible y efímera para los propios actores. Sin embargo, para hacer frente a esta intangibilidad de la identidad fenoménica disponemos de la narración. Así, la identidad narrativa se presenta como un paliativo de la inasible identidad fenoménica. De este modo, la identidad, según Arendt, consistiría en una tensión irreductible entre la elasticidad del pasado y la tentativa del mantenimiento de sí hacia el futuro, en la que

la narración oficia de mediadora pero sin alcanzar nunca una síntesis ni una resolución, sino que resulta impotente en sus intentos de perpetuarse, al menos hasta la muerte del actor.

Referencias bibliográficas

- Althaus, C. (2000). Kohärenz versus Kontinuität. En *Erfahrung denken. Hannah Arendt Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión filosófica* (trad. de Poljak, A.). Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1998a). *De la historia a la acción* (trad. de Birulés, F.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998b). *The Human Condition*. The University of Chicago.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo* (trad. de Solana, G.). Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2001a). *Hombres en tiempos de oscuridad* (trad. de Ferrari, C. y Serrano de Haro, A.). Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2001b). *La condición humana* (trad. de Gil Novales, R.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954* (trad. de Serrano de Haro, A.). Madrid: Caparrós.
- Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Benjamin, W. (2002). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (trad. de Oyarzún Robles, P.). Santiago de Chile: ARCIS/LOM.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes* (ed. Tiedemann, R.; trad. de Fernández Castañeda, L.; Herrera, I., y Guerrero, F.). Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2008). *El narrador*. (trad. de Oyarzún Robles, P.). Santiago de Chile: Metales pesados.
- Birulés, F. (2006). El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión. En Cruz, M. (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo, R. (eds.) (1991). *Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico*

- de Paul Ricoeur (trad. de García Rúa, J. L.). Barcelona: Anthropos.
- Di Pego, A. (2004). La dimensión política de la historia en Hannah Arendt. En *Revista Praxis Educativa*, 8 (VIII), Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 55-63.
- Di Pego, A. (2008). Experiencia estética y modernidad. La mirada de Benjamin de la fotografía y del cine. En *Question*, 19, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
- Greisch, J. (2001). *El cogito herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana* (trad. de Losada G.). Buenos Aires: Jorge Baudino - UNSAM.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo* (trad. de Rivera, J. E.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Herzog, A. (2000). Illumination inheritance. Benjamin's influence on Arendt's political storytelling. En *Philosophy & Social Criticism*, 26 (5), London: SAGE, 1-27.
- Kristeva, J. (2003). *El genio femenino. Hannah Arendt* (trad. Piatogorsky, Jorge). Buenos Aires: Paidós.
- McKenna, I. (2003). Being a 'Who' in the 21st. Century: Augustine, Arendt and Ricoeur on the Unite of Identity. En *Etudes maritainiennes*, 19, 54-61.
- Pucci, E. (1995). History and the question of identity: Kant, Arendt, Ricoeur. En *Philosophy & Social Criticism*, 21, (5/6), 125-136.
- Ricoeur, P. (1983a). Préface. En Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, París: Calmann-Lévy.
- Ricoeur, P. (1983b). Action, Story and History: On Re-Reading *The Human Condition*. En *Salmagundi*, 60, Spring-Summer.
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura* (trad. de Suárez, A.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1991). De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt. En *Debats*, 37, Valencia, 2-7.
- Ricoeur, P. (1996a), *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (trad. de Neira, A.). México D. F.: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1996b). *Sí mismo como otro* (trad. de Neira Calvo, A.). México

D. F.: Siglo XXI.

- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad* (trad. de Aranzueque Sahuquillo, G.). Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. En *Análisi. Quaderns de comunicació i cultura*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona y Universidad oberta de Catalunya 25, 189-207.
- Ricoeur, P. (1969/2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: FCE.
- Ricoeur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. En *Ágora. Papeles de filosofía*, 25, 2, 9-21.
- Tassin, E. (2004). El hombre sin cualidad. En *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, Bogotá, Universidad del Norte, 2, Agosto, 124-149.
- Thiele, L. P. (2009). The Ontology of Action. Arendt and the Role of Narrative. En *Theory & Event*, 12, 4.
- Villa, D. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, New Jersey: Princeton University Press.
- Young-Bruehl, E. (1977). Hannah Arendt's Storytelling. En *Social Research*, 44 (1), 183-190.