

Valentina Bulo Vargas  
IDEA / USACH

## Pluralidad y exclusión: una discusión con Hannah Arendt y Jean-Luc Nancy. Para pensar un mundo en el que quepan muchos mundos<sup>1</sup>

Plurality and exclusion: A discussion with Hannah Arendt and Jean-Luc Nancy. Thinking of a world with space for many worlds

**Recibido:** 24/04/14

**Aceptado:** 23/02/15

### Resumen

En el presente texto analizaremos la categoría de pluralidad como componente indispensable para pensar en la construcción de una comunidad no totalitaria y como impedimento a ciertos modos contemporáneos de dejar fuera de una comunidad a determinados grupos humanos. La cuestión de fondo, que no pretendemos resolver aquí, es la posibilidad de pensar un mundo en donde quepan muchos mundos. Propondremos la categoría de pluralidad para abordar esta cuestión tanto a partir del análisis realizado por Hannah Arendt, como por Jean-Luc Nancy. En un primer momento nos detendremos en la figura de la exclusión del mundo a partir de las nociones de apátrida trabajada por Arendt, necropolítica por el filósofo camerunés Achille Mbembe y la idea de inmundicia elaborada por Nancy. Desde allí podremos tomar la perspectiva que buscamos para el análisis de la pluralidad, donde plantearemos, por una parte las infranqueables diferencias e incompatibilidades entre el análisis arendtiano y nancyano de la pluralidad como proponer algunas confluencias. Finalmente propondremos la exigencia de un momento de autoafirmación y vinculación de la pluralidad que es lo que hace que esta pueda constituir un mundo y muchos mundos a la vez, este momento es el nosotros, trabajado también por Arendt, Nancy y Roig.

**Palabras clave:** Pluralidad; Exclusión; Arendt, Nancy; Totalitarismo.

### Abstract

In the following text we will analyse the category of plurality as an essential element to think of the construction of a nontotalitarian community and as an impediment to particular contemporary modes of leaving certain specific human groups “out of” a community. The bottom line, which we do not intend to solve here, is the possibility to think a world in which many worlds fit. We will propose the category of plurality to approach this issue both from the analysis carried out by both Hannah Arendt and by Jean-Luc Nancy. At first we will consider the representation of exclusion from the world starting from the notions of stateless developed by Arendt, necropolitics by Cameroonian philosopher Achille Mbembe, and the idea of filth by Nancy. From there we can take the perspective that we seek for the analysis of plurality, posing on the one hand the insurmountable differences and incompatibilities between Arendt’s and Nancy’s analysis of plurality, and; on the other hand, some of their confluences. Finally, we will propose the necessity of a moment of self-assertion and connection of plurality that permits the constitution of this plurality as one and many worlds at the same time this moment is “us”, addressed also by Arendt, Nancy and Roig.

**Key words:** Plurality; Exclusion; Arendt; Nancy; Totalitarianism.

1 Este escrito forma parte del proyecto de investigación Fondecyt n° 1130252 cuya investigadora responsable es Cecilia Sánchez.

Tenía ante sus ojos remiendos de todo tamaño y de toda forma; los había de las más variadas telas, pero sin embargo, el color era uno solo, pues la diversidad de colores había sin duda experimentado innumerables mutaciones hasta adquirir el color del tiempo, que era uno solo. Felipe Delgado vio remiendos tan pequeños como una uña, y tan grandes como una mano; vio remiendos de cuero y de terciopelo, de tocuyo, de franela, de seda y de bayeta, de jerga y de paño, de goma, de diablo fuerte, de cotense y de gamuza, de lona y de hule. Vio remiendos en forma circular y cuadrada, triangular y poligonal, algunos espléndidamente trazados, unos feos otros bonitos, pero todos muy bien cosidos, y, desde luego, con los más diversos materiales: hilo, pita, cordel, cable eléctrico, guato de zapato, alambre o tiras de cuero. En la extensión de la espalda que abarcaba en campo visual, a una distancia de diez o quince centímetros, Delgado alcanzaría a contar una cosa de treinta remiendos como si nada (Saenz, J. 2011, 142)

**R**ené Zabaleta, pensador boliviano, utiliza la expresión “sociedad abigarrada” para referirse a “cierto tipo de comunidades que se conforman en combinación abigarrada de pluralidad y contingencia” (Zabaleta, R. 2008, 80). Una formación abigarrada, es lo contrario a lo homogéneo, con la radicalidad de ni siquiera pretender estar combinado o estructurado bajo una lógica coherente, literalmente es un pegoteo de lo diverso. La expresión de Zabaleta se refiere específicamente a las configuraciones socioeconómicas bolivianas: “si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las de uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco” (Zabaleta, R. 2008, 81), pero sirve a nuestro propósito de problematizar la posibilidad de pensar un mundo hecho de muchos mundos.

¿Un mundo abigarrado sigue siendo *un* mundo? ¿Sigue siendo mundo?

Durante el siglo XX, específicamente después de la *Shoa*, el pensamiento europeo, al menos en sus versiones más críticas, realiza un detenido cuestionamiento a la pretensión de configuración homogénea de un mundo, trabajada, entre otras posibilidades categoriales, bajo la idea de lo total. Comenzando por Adorno y yendo hasta textos como *Totalidad e infinito* de Lévinas, donde conceptos como los de fecundidad y el rostro se dirigen contra toda forma posible de totalitarismo, el mal radical. Por otra parte, el llamado pensamiento de la diferencia, surge entre otras

razones para intentar desmontar las contrucciones identitarias siempre totalizantes, en cuanto una identidad consiste siempre en subsumir y por lo tanto subordinar ciertas diferencias. La deconstrucción derridiana va en esa dirección y ataca la articulación misma en la estructuración de un sentido idéntico y, por tanto, de un mundo como régimen totalizante.

Es Hannah Arendt, y nos detendremos aquí, quien trabaja detenidamente el concepto de dominio total (*Totale Herrschaft*) como figura de poder del estado muy específica y que ha sido lograda por pocos, como el ejemplo nazi o stalinista. Técnicamente el totalitarismo es la transformación del estado en instrumento de la razón (Arendt, H. 1999, 233), pero se apoya en un momento, que es el que nos interesa aquí, en el que el dominio total implica una configuración homogénea que no da cabida al otro en cuanto tal, que termina siendo expulsado del todo homogéneo; habría una relación de directa proporcionalidad entre exclusión y dominio total. En su análisis de los orígenes del régimen totalitario nos cuenta que este consistía en “una estructura estatal que, si todavía no era completamente totalitaria, al menos no toleraba oposición alguna y prefería perder a sus ciudadanos que albergar a personas con diferentes puntos de vista. Casi se siente la tentación de medir el grado de infección totalitaria por la medida en la que los Gobiernos implicados utilizan su derecho de soberanía para la desnacionalización” (Arendt, H. 1999, 233).

Arendt toma el pulso de la configuración de los regímenes totalitarios con la aparición de los diversos grupos de apátridas como fenómeno de masas del siglo XX. Ellos son el síntoma de lo total como la expulsión “natural” de comunidades

homogéneas y compactas y que las van llevando necesariamente a la torsión de sus propias normas configuradoras, porque dejar fuera-de es una rotura interna donde el propio dominio total entra en lo ilegal. “El Estado, insistiendo en su derecho soberano a la expulsión, se vio forzado, por la naturaleza ilegal del apátrida, a la realización de actos reconocidamente ilegales” (Arendt, H. 1973, 237). La configuración totalitaria conlleva entonces un daño propio. “Mucho peor que lo que el estado de apátrida hizo a las distinciones necesarias y tradicionales entre nacionales y extranjeros y al derecho soberano de los Estados en cuestiones de nacionalidad y de expulsión fue el daño sufrido por la estructura misma de las instituciones nacionales legales” (Ídem).

Lo que ha sido conocido como el “problema judío” y su solución es una cristalización posterior y reducida del fenómeno de los apátridas surgidos de distintas naciones y que, en palabras de la propia Arendt, continúa bajo otras categorías: “la solución de la cuestión judía produjo simplemente una nueva categoría de refugiados, los árabes, aumentando por ello el número de apátridas y fuera de la ley con otras 700.000 u 800.000 personas. Y lo que sucedió en Palestina dentro de un pequeño territorio y en términos de centenares de miles de personas, se repitió después en la India a escala aún mayor, implicando a muchos millones. Cuanto más clara es la prueba de su incapacidad para tratar a los apátridas como personas legales y mayor la extensión de la dominación arbitraria mediante normas policíacas, más difícil es a los Estados resistir a la tentación de privar a todos los ciudadanos de *status* legal y de gobernarles mediante una policía omnipotente” (Arendt, H. 1999, 242).

Este punto es muy importante porque así como “es completamente desacertado pretender que una especial idiosincrasia alemana o la tradición alemana expliquen el nazismo” (Arendt, H. 2006, 207), es decir que no se explica a partir una determinada identidad cultural, tampoco la exclusión tiene que ver con ciertos caracteres identitarios de determinadas culturas (en este caso la de los judíos, aunque podemos pensar en ejemplos más cercanos a Latinoamérica como “el conflicto mapuche”); el asunto radica más en el modo de construcción de identidades que en los contenidos identitarios de determinadas culturas.

El dejar fuera-de una comunidad, más bien de toda comunidad, constituye para Arendt un daño mucho más grave y fundamental que las que pueden afectar al individuo respecto a su justicia y libertad. De hecho estas categorías pertenecientes a un “ser humano abstracto” quedan vaciadas de contenido y de efectividad sin una pertenencia a la comunidad. El dejar fuera-de la comunidad es el arrebato de la propia humanidad, y este despojo solo puede surgir al interior de una civilización organizada, como producción de esta. “La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El Hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad. El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra; son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana” (Arendt, H. 1999, 248).

El estar fuera del mundo caracterizado por Arendt a partir de la figura de los apátridas acontece múltiplemente a lo largo de la historia y ha sido trabajado bajo distintas categorías. Quiero aquí referirme a otros dos modos de exclusión radical, en primer lugar a los mundos de muerte trabajados por Mbembe y en segundo lugar al concepto de inmundicia elaborado por Jean-Luc Nancy.

El filósofo camerunés Achille Mbembe, bajo el nombre de necropolítica designa ya no al que queda fuera del mundo sino a aquellos que “habitan” los mundos de muerte, configuraciones de sentido a partir de la distribución de la muerte tal como acontece en ciertas zonas de África o América. El sentido de los mundos de muerte está dado por el “hacer morir” y la “expresión última de soberanía está dada por el poder y capacidad de decidir quién puede morir” (Mbembe, A. 2011, 19), esta configuración de mundo de muerte es una fusión completa de guerra y política (también del racismo, del homicidio y del suicidio) y en este punto coincide

con lo que se ha afirmado en general como la obra instaurada por primera vez por el Estado nazi (Bmembe, A. 2011, 24).

La tesis de Mbembe continúa y radicaliza explícitamente la línea trazada por Arendt:

Es en las colonias y bajo el régimen del apartheid que hace aparición este terror particular (...) es allí donde se observan las primeras síntesis entre masacre y burocracia. Según Arendt, existe una relación entre el nacionalsocialismo y el imperialismo tradicional. La conquista colonial ha revelado un potencial de violencia antes desconocido. Vemos en la segunda guerra mundial la extensión a los pueblos «civilizados» de Europa de los métodos anteriormente reservados a los «salvajes» (Bmembe, A. 2011, 36).

Dicho un poco caricaturizadamente y enlazándolo más con Arendt, la “solución final judía” fue, como dijimos con Arendt, una reducción de una previa expulsión de comunidades homogéneas y su configuración legal, y agregamos con Mbembe, cuyas lógicas de muerte fueron importadas de lo ya ensayado previamente en las colonias. Las colonias “son zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas de lo político, se tocan o se alternan unas con otras. Como tales, las colonias son el lugar por excelencia en el que los roles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la ‘civilización’” (Bmembe, A. 2011, 39).

Pero Mbembe no llega solo hasta allí, pues analiza y describe algunas configuraciones actuales de los mundos de muerte a través de diversos medios con los que, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes (Bmembe, A. 2011, 74).

Junto al análisis de los modos de existencia en la Franja de Gaza, Bmembe da cuenta del funcionamiento concreto de una formación específica del terror que denomina “necropoder”. En

Gaza tendría las particularidades de establecer una dinámica de fragmentación territorial, del acceso prohibido a ciertas zonas y la expansión de las colonias. En la lógica del necropoder, poblaciones enteras son el blanco del soberano. Los pueblos y ciudades sitiados se ven cercados y amputados del mundo (Bmembe, A. 2011, 47).

Numerosos Estados africanos ya no pueden reivindicar un monopolio sobre la violencia y los medios de coerción en su territorio; ni sobre los límites territoriales. La propia coerción se ha convertido en un producto de mercado. La mano de obra militar se compra y se vende en un mercado en el que la identidad de los proveedores y compradores está prácticamente desprovista de sentido. Milicias urbanas, ejércitos privados, ejércitos de señores locales, firmas de seguridad privadas y ejércitos estatales proclaman, todos a la vez, su derecho a ejercer la violencia y a matar. Estados vecinos y grupúsculos rebeldes alquilan ejércitos a los Estados pobres.

Otro tipo de exclusión radical que analiza Mbembe y que me parece podemos encontrar en diversas zonas urbanas también de Latinoamérica es el superviviente: “es aquel que ha peleado contra una jauría de enemigos y ha logrado no solo escapar, sino atacar al atacante. Por ello, en gran medida, matar constituye el primer grado de la supervivencia. Canetti raya el hecho de que, según esta lógica, cada uno es el enemigo del otro” (Bmembe, A. 2011, 63) Aquí de forma todavía más radical, el horror experimentado durante la visión de la muerte se torna en satisfacción cuando le ocurre a otro. Es la muerte del otro, su presencia en forma de cadáver, lo que hace que el superviviente se sienta único. Y cada enemigo masacrado aumenta el sentimiento de seguridad del superviviente.

Es importante volver a traer aquí las afirmaciones de Arendt respecto al “problema judío” y el nazismo, en el sentido que este asunto no obedece a ciertas categorías identitarias culturales ni judías ni alemanas, pues si atribuimos el problema a contenidos culturales estamos cayendo justamente en los orígenes de las lógicas totalitarias. En este caso, la tesis de Mbembe que retrotrae de alguna manera el problema a las lógicas coloniales tampoco debe ser interpretada como una identificación de los contenidos culturales occidentales a la lógica colonial. Habría que decir que las culturas occidentales dominantes

han operado bajo lógicas coloniales y si aceptamos lo dicho por Bmembe estas lógicas son las que luego se han interiorizado en esas culturas en forma de totalitarismo, pero esto no puede conducirnos a identificar ni menos a reducir estas culturas a lo colonial o al totalitarismo, pues justamente eso sería caer en una lógica totalitaria y racista.

Sin pretender abarcar todas estas figuras de exclusión radical, quiero proponer pensarlas juntas a partir de lo que Nancy nombra como inmundicia y que indica literalmente a aquello que queda expulsado fuera del mundo. Ciertamente en términos geográficos podemos hablar de zonas de desgarro entre el mundo y el no mundo, llámese frontera de México, los bordes de la selva amazónica, o la no-tierra mapuche (Bulo, V. 2012). Respecto a la tierra, también podríamos decir que esta queda convertida en “el desecho del proceso de simbolización del globo”, por una mundialización “que se edifica sobre la aniquilación de la tierra” (Neyrat, F. 2004, 182).

Haciendo un poco de ironía con la frase heideggeriana estar-en-el-mundo, y después aludir a las figuras de exclusión radical que hemos visto, estar en el mundo parece que se refiere a estar en el primer mundo, y en el modo del primer mundo, porque también se puede estar en él, ya lo vimos con Arendt, como un apátrida o como se habla ahora de “los invisibles” que habitan el primer mundo estando en los márgenes de la sociedad de bienestar, el llamado cuarto mundo.

Jean-Luc Nancy afirma que en toda construcción de mundo siempre hay una cierta excedencia de mundo, “que excede y que tuerce los ciclos” (Nancy, J. L. 2006, 90), quedando restos de mundo fuera, restos que son opacos e inabso- rribles, y que vistos desde el mundo llamamos inmundicia. Lo inmundicio es lo que queda fuera, expulsado del mundo en pleno mundo (Nancy, J. L. 2006, 92). Nancy da un carácter ambiguo a esta inmundicia, por una parte la inmundicia del mundo que no es capaz de contenerse a sí mismo y se expulsa, y por otra la “efectividad del (des)orden mundial con un doble signo de la técnica planetaria y la economía mundo que hacen del mundo hoy un mundo sin razón, sin fin y sin figura” (Nancy, J. L. 1996, 158).

Si nos detenemos en este sentido ambiguo de la inmundicia, como desborde de toda configuración de sentido y como exclusión. Podríamos

estar tentados de afirmar que cualquier construcción de mundo, que justamente por serlo se desborda de sí misma, nos hace imposible siquiera pensar en un mundo sin exclusión, quizá se pueda pensar en un mundo en el que quepan varios mundos, pero nunca todos. Obviamente Nancy no está diciendo esto, más bien apunta a la imposibilidad de construir un mundo homogéneo y sin resto, pues en rigor habría que decir que son las diferencias y singularidades las inmundas en cuanto tales y por ello es que no se puede pretender convertirlas en un Otro que hay que dejar fuera. De todos modos, me parece aquí relevante incorporar las distinciones hechas por Arendt respecto al “sentido del mundo”.

Para Arendt lo propiamente mundanal es el espacio público donde la pluralidad humana aparece como condición básica para que haya “un” mundo en común. Lo privado es precisamente privado de mundo, lo propiamente mundanal es la construcción colectiva de un mundo que iguala las diferencias de la pluralidad humana.

Toda esta esfera de lo simplemente otorgado, relegada a la vida privada en la sociedad civilizada, constituye una amenaza permanente a la esfera pública porque la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales. La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales (...). El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a

pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal (Arendt, H. 199, 251).

Estas tesis coinciden con las distinciones realizadas por Arendt en *La condición humana*. La concepción de mundo en Arendt está anclada en la distinción de naturaleza y artificio (no así en Nancy) sobre la cual se monta la distinción entre lo público y lo privado; a partir de nuestra natural diferenciación se construye un mundo de igualdad, es en lo que consiste el espacio público, las meras diferencias no constituyen un mundo. El mundo común supone diferentes posiciones y perspectivas respecto de lo mismo. “Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta la pluralidad humana” (Arendt, H. 2012, 67).

Hay diferencias radicales entre Arendt y Nancy que es necesario explicitar:

La más importante es que en Nancy no opera la distinción entre naturaleza y artificio y el mundo es el mundo de los cuerpos más que la acción de un mundo común que integra diversas perspectivas de la pluralidad. Parecen incompatibles, sobre todo si en este mundo de los cuerpos la pluralidad es entendida no solo como pluralidad humana como es en Arendt sino, como veremos, el singular plural de los cuerpos. Me parece que merece la pena pensar estos “dos mundos” porque, como espero mostrar, ambos ponen en tensión la cuestión de la inmundicia y nos harán desplazar el problema del mundo y la pluralidad hacia un nosotros en donde unos con otros construimos determinados vínculos que serían los que remiendan nuestro abigarrado mundo.

Detengámonos en la pluralidad. Nuestra afirmación es que para que una determinada comunidad no devenga totalitaria o excluyente en los sentidos radicales que hemos visto aquí es indispensable la pluralidad, más aún afirmamos que así como vio Arendt una directa proporcionalidad entre exclusión y totalitarismo, habría una proporcionalidad inversa entre totalitarismo y pluralidad. Mientras más plural sea una comunidad, y nos detendremos ahora en la cuestión

de qué puede significar esto, será menos excluyente y totalitaria. Pero esto es todavía decir muy poco, porque para ser plural podría bastar con ser más de uno.

Arendt y Nancy confluyen en situar la pluralidad en un estrato básico e ineludible de lo que podríamos llamar el estar unos con otros, la pluralidad es situada por ambos autores en los estratos ontológico-político y ambos retoman y reformulan en este punto aunque desde distintas aristas las tesis heideggerianas del coestar (*mitsein*).

Nancy corrige a Heidegger afirmando que si bien este trabaja con detalle nuestra vinculación entre unos y otros en el análisis existencial del estar en el mundo y el coestar del &27 de *Ser y Tiempo*, no partiría su análisis desde nuestra pluralidad originaria, lo que tendría importantes consecuencias, pues finalmente el análisis del *Dasein*, aunque incluya el coestar y sea situado como cooriginario al abierto estar en el mundo, seguiría siendo el análisis de un solitario estar en el mundo al que luego se le agrega el añadido del estar con otros.

Una crítica muy similar está presente también en Arendt realizada desde la perspectiva del espacio público, pues es “en la originalidad de la experiencia de los muchos (*polloí*) como horizonte último de la acción política, que hace surgir la posibilidad de la diversidad y el carácter único e irreductible de cada mirada y con ello de cada identidad” (López, M. J. 2014); no es suficiente el análisis del coestar heideggeriano no sólo porque no da la relevancia que debiera al espacio público sino, lo que es más radical, porque la pluralidad es condición de posibilidad del aparecer de cada uno (del quién) y de la constitución del mundo entendida al modo clásicamente heideggeriano como condición respectiva de sentido.

Sin pretender una definición señalemos al menos un carácter básico de la pluralidad en Arendt y Nancy:

En Nancy la pluralidad es constitutiva del ser singular, pues es el singular quien es plural, en definitiva siempre hay una pluralidad en cada singular, jamás existe el singular “solo”. La expresión nancyana es “singular-plural” porque son irreductibles la una a la otra. El singular plural alude a los cuerpos. Cuerpos inventados, creados, no naturales, justo entre naturaleza y

artificio: la creación de un mundo, cada vez singular y plural. No hay cuerpo sólo singular, siempre hay pluralidad, un cuerpo ya es una pluralidad.

En Arendt la pluralidad es “la condición básica de la acción y el discurso, y tiene el doble carácter de igualdad y distinción” (Arendt, H. 2012, 200). Condición aquí no debe entenderse como “algo que puede denominarse naturaleza humana, sino aquello que surge de la relación agonial de los hombres con el mundo y con las cosas que ellos mismos producen, relación en la que ambos se condicionan” (Ripamonti, P. 2011, 139). Desde un inicio la pluralidad es en Arendt una trama de relaciones hecha de diferencias y no una mera adición cuantitativa; estas diferencias (entre los hombres) son las que impregnan de sentido a la acción y el discurso.

Aunque “todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos, sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales” (Arendt, H. 2008, 103). La acción es la actividad humana por excelencia, lo que propiamente hacemos entre nosotros, distinta a la labor que es la actividad que se corresponde con los procesos biológicos del cuerpo y que produce bienes de consumo, y distinta también a la fabricación que construye el mundo en que vivimos, con su solidez y durabilidad, con artificio de comienzo definido y un fin determinado predecible (Cf. Arendt, H. 2008, 89-107 y 2012, 200-266). Por eso acción, pluralidad y humanidad se corresponden. La acción-plural es el tejido de una trama, con fines impredecibles (por eso dirá que de aquí es de donde provienen también las calamidades de la acción) que constituye la historia y nuestras historias, y con ello funda el espacio que es condición de posibilidad de la constitución de la esfera pública.

Curiosamente Nancy hasta cierto punto también distingue un tipo de actividad de una comunidad distinta a la mera producción y en donde los fines se difuminan: la comunidad inoperante o desobrada (*désœubrée*) se refiere a una comunidad sin obra, “entendida como la comunidad de la existencia de la cual todos

participamos y hacemos la experiencia por el simple hecho de que somos o estamos en común, juntos o entre varios, expuestos a nosotros mismos y entre nosotros” (Alvaro, D. 2012, 28). Este estar en común desplaza cualquier pretensión de comunión en una totalidad superior o inmanente. “En lugar de comunión hay comunicación” (Nancy, J. L. 2000, 57).

La pluralidad, que en Nancy está determinada por el carácter singular de todos los cuerpos, y por tanto no solo por los hombres, en Arendt tiene que ver con lo propio de la humanidad; lo que hacemos los humanos es estar juntos a través de la acción y la palabra, eso es pluralidad. Por eso, como vimos, el dejar fuera de una comunidad a un grupo es para Arendt quitarle lo específicamente humano, es una amputación de mundo.

La diferencia principal entre ambos autores en esta cuestión radica, según pienso, en la ya mencionada distinción de naturaleza y artificio, que por una parte condiciona la distinción entre lo privado y lo público en Arendt y con ello también la vinculación de cuerpo y pluralidad, donde “Nancy se deshace del *que* metabólico o introspectivo en el que tiende a situarlo Arendt. Sin embargo, habría que reconocerle a la pensadora alemana la exigencia de *singularidad* para hablar del cuerpo” (Sánchez, C. 2014).

De todos modos ambos apuntan a situar la pluralidad en un lugar política y ontológicamente primario e ineludible justamente para descartar cualquier proyecto político montado sobre la exclusión. Esta pluralidad en ambos no es un mero “más que uno” o varios sino que incluye de forma constitutiva el actuar unos con otros, en Arendt como un “entrelazamiento incompleto de los cuerpos en el espacio común, cuerpos que siempre se dan en plural y se enlazan sin llegar a identificarse” (López, M. J. 2014) y en Nancy de forma más abigarrada pero donde el momento vincutivo de unos *con* otros es determinante a la hora de pensar en un *nosotros*. Este “nosotros” es parte de la pluralidad en ambos autores y como vio claramente Arturo Roig (Roig, A. 2009, 12), requiere de una autoestimación de una comunidad y de una autoafirmación y podríamos agregar que la pluralidad como un nosotros requiere también una autodeterminación plural, desde allí quizá podemos comenzar a pensar en un mundo donde quepan muchos mundos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvaro, Daniel. 2012. Exigencia filosófica, exigencia política: Jean-Luc Nancy. En *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Arendt, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah. 2006. *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah. 2010. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2008. *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2013. *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2012. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Buló, Valentina. 2012. Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto. *Revista de Filosofía* (Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile), 68: 55-64.
- López, María José. 2014. El aparecer de los muchos. Cuerpo, y revolución en H. Arendt. En *El cuerpo y sus variaciones*, compilado por Valentina Buló y Amalia Ortiz de Zárate. Santiago: Idea.
- Nancy, Jean-Luc. 2006. *Corpus*. Paris: Métailié.
- Nancy, Jean-Luc. 1996. *Être, singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 1993. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Santiago: Arcis / Lom.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, Jean-Luc. 2013. *Archivada*. Buenos Aires: Quadrata.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Neyrat, Frédéric. 2004. *Surexposés*. Paris: Lignes & Manifeste.
- Ripamonti, Paula. 2011. Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en la reflexión filosófica de Hannah Arendt. *Estudios. Filosofía Práctica e historia de las Ideas* (Mendoza, Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas-INCIHUSA), 13: 135-142.
- Roig, Arturo. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Sáenz, Jaime. 2011. *Felipe Delgado*. La Paz: Plural Ediciones.
- Sánchez, Cecilia. 2014. Hannah Arendt: entre el qué del cuerpo y el quién de la política. En *El cuerpo y sus variaciones*, compilado por Valentina Buló y Amalia Ortiz de Zárate. Santiago: Idea.
- Zabaleta, René. 2008. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.