

EL HACER Y EL DECIR COMO ACCIONES PROPIAS DE LA LIBERTAD HUMANA. UNA MIRADA A LA COMUNICACIÓN PARA EL CAMBIO SOCIAL DESDE EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT*

Action and Intent as behavior are part of Human Freedom.
A brief look at using communication for social change
from the point of view of Hannah Arendt

Luis Ricardo Navarro Díaz

Magíster en Comunicación, Universidad del Norte. Comunicador social-periodista y Filósofo, Pontificia Universidad Javeriana. Profesor catedrático de la Universidad Tecnológica de Bolívar.

Correspondencia: Campus Ternera, Km. 1 vía Turbaco-Bolívar. Programa de Comunicación Social. Cartagena de Indias, Colombia.
lnavarro@unitecnologica.edu.co

RESUMEN

Después de un breve recorrido por conceptos centrales en el pensamiento de Hannah Arendt tales como acción, sujeto, pluralidad, esfera pública y libertad, el artículo propone una aproximación a un discurso teórico que fundamente la comunicación para el cambio social como un espacio político de la acción humana. Las condiciones para pensar tal concepción serán la participación y el reconocimiento de los otros.

Palabras clave: acción, sujeto, pluralidad, esfera pública, libertad y comunicación para el cambio social.

ABSTRACT

After a brief tour of the central concepts of thought of Hannah Arendt, such as behavior, subject, pluralist attitude, public scope and freedom, the article suggests a theoretical discussion which sets as ground social change as a political agenda of human behavior. The settings which lead to such concepts of thought would require the participation and acknowledgement of others.

Key words: action, behavior, subject, public scope, freedom and communication for social change.

*Recibido: 4 de agosto de 2009
Aprobado: 20 de octubre de 2009*

* Este artículo presenta parte de los resultados de la investigación realizada como tesis de maestría “Aproximación filosófica al discurso de la comunicación para el cambio social: Análisis de las categorías de esfera pública y ciudadanía” (2009), elaborada por Luis Ricardo Navarro Díaz para optar al título de Magíster en Comunicación de la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia; dirigida por la Ph.D. Clemencia Rodríguez, profesora asociada de la Universidad de Oklahoma.

EL HACER Y EL DECIR COMO ACCIONES PROPIAS DE LA LIBERTAD HUMANA. UNA MIRADA A LA COMUNICACIÓN PARA EL CAMBIO SOCIAL DESDE EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Para existir, humanamente, se debe poder nombrar el mundo, cambiarlo. El mundo a su vez, una vez nombrado surge frente a los que lo nombran como un problema, requiriendo de ellos un re-nombramiento. Los seres humanos no se hacen en el silencio, sino en palabras y el trabajo, en la acción reflexiva.
(Freire, 1993, p. 69)

INTRODUCCIÓN

El siguiente artículo propone pensar la *comunicación para el cambio social* (léase en adelante CPCS) desde algunos postulados de la filosofía de Hannah Arendt. Para tal fin, será necesario abordar algunas categorías propuestas en una de las grandes obras de esta pensadora como es *La condición humana*, publicada en 1958. El artículo aborda cinco categorías centrales en el pensamiento de Arendt, a saber: acción, sujeto, pluralidad, esfera pública y libertad, con el objetivo de proponer una exposición teórica sobre este tipo de comunicación. Para alcanzar tal punto de llegada, el documento sigue la huella de la construcción de la tesis arendtiana de esfera pública, y en ella el desarrollo de un sujeto estrictamente político en el ámbito de la esfera de la acción. Esta es la idea que se pretende demostrar, pero aplicada a la CPCS. “Una re-flexión sobre el individuo y la política, sobre la democracia y la libertad, vista desde el hombre plural, desde el poder horizontal, desde *“la política del reconocimiento”* (Vidal & Ballesteros, 2005, p. 147). De esta manera, el sujeto productor o receptor de la CPCS se propone como ciudadano político, situación que, como se demostrará, no se adquiere con el simple acto formal de nacer en determinada parte del mundo, sino, más bien, con el acto de darse en la esfera pública. Al respecto, la investigadora Margarita Boladeras (2001), profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, sustenta que:

La igualdad griega se refiere a aquella situación de igual a igual que rige entre los ciudadanos, en el ámbito de lo público, gracias a su posición social de oikodéspotas. Y el elemento característico del ejercicio de la libertad y de la igualdad consiste en el ejercicio de la discusión, en la publicidad que tiene lugar en el ágora y que se prolonga en la conversación entre ciudadanos, en las deliberaciones de los distintos tribunales, en la dirección de las empresas comunes, etc. (p. 57).

En este contexto, esta presentación propone sustentar una comunicación inclusiva, pluralista, con aspiraciones de transformación de las relaciones sociales, y fundamental para generar procesos de liberación de los sujetos. La comunicación así interpretada es ciudadana sólo “si es experiencia y es para aprender a mirarse,

para que el sujeto y el territorio se vuelvan a repensar desde el para qué somos, el quiénes somos y quiénes queremos ser” (Rodríguez, 2008, p. 4). Todo, dado en la esfera pública arendtiana caracterizada no sólo como espacio físico, sino como espacio de aparición de los seres humanos. Es allí, en ese espacio de aparición, donde los sujetos actúan, es decir, se relacionan y son capaces de elaborar múltiples significados, reconocimiento mutuo (lo común entre), y, por consiguiente se convierten en sujetos capaces de construir comunicación y, a través de ella, su libertad. En resumen, el documento que aquí se presenta contiene dos grandes partes; la primera de ellas, aborda algunos postulados teóricos del pensamiento de Hannah Arendt; la segunda, ofrece desde Arendt una aproximación teórica al discurso de la CPCS. Sin embargo, será muy importante, como preámbulo a lo que se propone en este plan de trabajo, exponer un corto recorrido de lo que se concibe en este documento por comunicación para el cambio social. Antes de abordar los postulados de Hannah Arendt y las conexiones de su discurso con el de la comunicación, será relevante entonces situar teóricamente al lector sobre lo que han planteado algunos teóricos acerca de este tipo de comunicación.

PREÁMBULO

Algunas claves teóricas e históricas de la comunicación para el cambio social

La primera tarea de este artículo será esbozar una apuesta teórica que sustente el concepto de comunicación para el cambio social. Durante muchos años, y aún hoy, se han utilizado diversas etiquetas para aludir a estos temas: comunicación popular, horizontal, dialógica, alternativa, participativa, endógena, etc., razón por la cual será primordial establecer diferencias conceptuales entre ellas y marcar la apuesta del presente artículo con respecto al concepto. El recorrido¹ expone tres grandes concepciones, a saber:

Primera concepción: Comunicación para el desarrollo

El principal promotor, desde principios de los años setenta, de este tipo de comunicación fue la Organización para la agricultura y la alimentación (FAO), tal como se demuestra con varios ejemplos citados en el texto *Arte de equilibristas: la sostenibilidad de los medios de comunicación comunitarios* (Gumucio, 2001b, p. 3). En ciertos aspectos, la comunicación para el desarrollo se inspiró en el modelo de la difusión de innovaciones, es decir, tuvo como terreno de experimentación el universo rural y promovió la introducción de tecnología para mejorar la producción agrícola. En este contexto, la comunicación para el desarrollo hacía énfasis en una tecnología apropiada (Pereira & Bonilla, 1997), que pudiera ser asumida por el campesino pobre, y planteaba, además, la necesidad de establecer

flujos de intercambio de conocimiento y de información entre las comunidades rurales y los técnicos y expertos institucionales, en lugar de asumir que la solución era una “transferencia” unidireccional de conocimientos.

Segunda concepción: Comunicación alternativa

Este enfoque de la comunicación propone esfuerzos contestatarios, de conquistar espacios de comunicación en sociedades represivas, socialmente estancadas o sometidas por fuerzas neocoloniales. Campesinos, obreros, estudiantes, mineros, mujeres, jóvenes, indígenas y otros sectores marginados de la participación política crearon sus propios medios de comunicación, porque no tenían ninguna posibilidad de acceder a los medios de información del Estado o de la empresa privada. La propia UNESCO (1980), en el famoso informe dirigido por Sean McBride, reveló datos alarmantes de la situación de la información y la comunicación en el mundo. Dos o tres agencias de noticias de Estados Unidos controlaban las dos terceras partes del flujo de información, mientras que no existían agencias nacionales o regionales en África, Asia o América Latina que pudieran ofrecer una perspectiva diferente. Grandes conglomerados de información -hoy son aún más grandes- controlaban redes de publicaciones periódicas, de radio y televisión. La gran mayoría de la población, en cada país, estaba excluida y no tenía ninguna posibilidad de expresarse a través de los medios hegemónicos.

Tercera concepción: Comunicación para el cambio social

De alguna manera, esta concepción hereda elementos tanto de las experiencias de comunicación alternativa y participativa, como de las acciones de comunicación para el desarrollo. Sin embargo, su formulación conceptual comenzó a gestarse a partir de 1997, a raíz de una serie de reuniones entre especialistas de comunicación y participación social, convocados por la Fundación Rockefeller para discutir el papel de la comunicación en los cambios sociales en el siglo que se avecinaba. Este enfoque ha sido caracterizado como un proceso de diálogo y debate, basado en la tolerancia, el respeto, la equidad, la justicia social y la participación activa de todos. “La Comunicación para el Cambio Social nace como respuesta a la indiferencia y al olvido, rescatando lo más valioso del pensamiento humanista que enriquece la teoría de la comunicación: la propuesta dialógica, la suma de experiencias participativas y la voluntad de incidir en todos los niveles de la sociedad, son algunos elementos que hacen de esta propuesta un desafío” (Gumucio, 2004, pp. 4-5). De la comunicación para el desarrollo, la comunicación para el cambio social ha heredado la preocupación por la cultura y por las tradiciones comunitarias, el respeto hacia el conocimiento local, el diálogo horizontal entre los expertos del desarrollo y los sujetos del desarrollo. Según Gumucio

(2001a), “la *comunicación participativa* no puede ser fácilmente definida porque no puede considerarse un modelo unificado de comunicación. El entusiasmo por las etiquetas y por las definiciones sintéticas sólo podría contribuir a congelar un movimiento de la comunicación que todavía está tomando forma y que es más valioso precisamente por su diversidad y su desenvoltura” (p. 9). Sin embargo, y mientras que la comunicación para el desarrollo se convirtió en un modelo institucional y hasta cierto modo vertical, aplicable y replicable como lo prueban las experiencias apoyadas por la FAO, la comunicación para el cambio social no pretende definir anticipadamente ni los medios, ni los mensajes, ni las técnicas, porque considera que es del proceso mismo, inserto en el universo comunitario, del que deben surgir las propuestas de acción.

Desde esta perspectiva, el concepto de desarrollo se presenta como una categoría controvertida, hasta tal punto que es posible que algunos expertos en el tema, en su lugar utilicen cambio social. Así pues, “...los estudiosos críticos latinoamericanos mantenían que los medios de masa, más que ser impulsores del progreso y una herramienta para superar el subdesarrollo, eran efectivamente una causa adicional de la dependencia” (Rodríguez & Murphy, 1998, p. 2). Desde el Norte, el concepto es enfocado más bien como desarrollismo, que incluía producción, progreso, transferencia de conocimiento y tecnología, factores generadores, según ellos, de crecimiento económico. Teniendo en cuenta todo lo anterior, las Naciones Unidas proponen y establecen un Nuevo Orden Económico Internacional. Este nuevo ordenamiento, reconocía básicamente la existencia de condiciones de subdesarrollo en algunas zonas del planeta.

En este plano, la pregunta, entonces, pretende hallar relaciones entre las políticas de desarrollo de los países latinoamericanos y la comunicación. A su vez, con la propuesta de los modelos desarrollistas emergen críticas paralelas, construidas por sectores con influencia de la Escuela de Frankfurt, el estructuralismo y el materialismo histórico. Se asumen así las exposiciones de Adorno y Horkheimer sobre la manipulación de la opinión, la estandarización, la masificación, y la individualización del público. “El ciudadano tiende a convertirse en un consumidor con un comportamiento emocional y aclamador y la comunicación pública se disuelve en actitudes, siempre estereotipadas, de recepción aislada” (Mattelart, 1997, p. 57). Dichas críticas, desembocaron en la teoría de la dependencia, que proponía generar una noción de cambio social basado en procesos de educación popular, cuestionando así las condiciones de dominación o dependencia, externa e interna en los países en que los modelos desarrollistas tendieron a reforzar las condiciones de injusticia ya existentes. La comunicación, a través del lenguaje, jugaría entonces un papel liberador de concepciones positivistas, industrializadas, mecanizadas, instrumentalizadas y simplemente tecnificadas, así como radicalmente unidireccionales, irracionales, uniformes, singulares, imperialistas y poco aceptadoras de la diferencia social. Al respecto

escribe Habermas: “Cualquiera que participe en una argumentación demuestra su racionalidad o su falta de ella por la forma en que actúa y responde a las razones que se le ofrecen en pro o en contra de lo que está en litigio” (1981, p. 37). En este punto, es necesario exponer desde dónde se comprende el término comunicación.

Se propone asumir la comunicación como una propuesta que a partir de su definición dinamice un giro en la concepción de historia, es decir, un desplazamiento desde la mera transmisión hacia la participación; ahora bien, la participación es asumida como “aquella que tiene como procedimiento y naturaleza a la comunicación, y ésta a su vez es fuente de legitimidad de lo acordado como objeto, medio y fin del desarrollo” (Vidal, 1991, p. 26). De esta manera, es posible proponer la comunicación para el cambio social como aquella que impulsa una inversión del sentido tradicional de la categoría desarrollo, comprendiéndola, ahora, como cambio social generador de modelos de interacción y participación. Desde las propuestas de la académica colombiana Clemencia Rodríguez, “el ciudadano existe en interacción con una serie de relaciones fuertemente ancladas en ese mismo lugar: relaciones con sus familiares, amigos, vecinos, sitio de trabajo, iglesia. Es de estas relaciones de donde cada uno de nosotros extrae (o no) porciones de poder, poder simbólico, poder material, poder psicológico. Y estos poderes, cada uno con su textura diferente, son la materia prima de la democracia” (2006, p. 3). Así las cosas, dada la posibilidad de narraciones y de lenguajes, el problema central entre los seres humanos es de poder, y con el poder el problema es de comunicación, de expresión, de palabra. Sin embargo, los procesos de comunicación tradicional han sido homogeneizadores, uniformizantes situación que hace imposible hablar hoy de un poscolonialismo. En el mundo actual, con la modernización, los procesos de colonización han conllevado a la deshumanización, a la explotación económica y han influido en la forma de interrelacionarse de las personas. Con el proceso de la posguerra en 1945 se da inicio a la reconstrucción de Europa, al crecimiento económico de algunos países y, con ello, el encubrimiento de la pobreza en otros, razón por la cual se divide el mundo también de forma binaria, es decir, entre países del primer mundo y del tercer mundo (América Latina, Asia y África).

Con este panorama mundial, Estados Unidos se muestra como un país salvador, mesiánico y con objetivos claros de poder y conquista. Se da inicio a la Guerra Fría y el problema por la hegemonía se agudizaba más en el planeta. El país del Norte no podía permitir el nacimiento ni la expansión de más países comunistas. Para esto, el capitalismo era la tabla de contrapartida. De forma paralela, este proceso fue acompañado de un modelo económico que imponía concebir el sujeto y la sociedad en términos de consumo, de mercado, de capitalismo. “Si los cibernéticos se interesan en la circulación de la información en la sociedad, los funcionalistas ordenan su reflexión en torno del rol de los medios masivos y una teoría de la influencia” (Miege, 1995, p. 115). Obviamente esto tiene una

influencia central en el modelo cultural y político de la sociedad, que empieza a ser pensada desde los pilares del funcionalismo.

De forma paralela a este orden de acontecimientos, se perfilan, entre otros, varios paradigmas que emergen desde la postulación del modelo canónico de la comunicación pensado por funcionalistas como Wilbur Shramm (1967): emisor-canal-mensaje-receptor (la comunicación es entendida desde un modelo lineal y simplemente como un proceso); más adelante, Lazarfeld (1979) plantea la teoría de la aguja hipodérmica (que entendía la comunicación como la postulación de un mensaje con el objetivo de convencer, por lo que fue muy estudiada en campañas de persuasión). Luego con Everett Rogers (1962), se postula la teoría de la difusión de innovaciones; dicha teoría piensa la sociedad estratificada en diferentes clases: líderes, innovadores y retardatarios. Lo relevante son las audiencias; ellas tienen que ser persuadidas, dando así importancia ahora al receptor y, por ende, a las relaciones interpersonales. “Dentro de esta concepción de desarrollo, los medios de comunicación se erigieron en un subsistema clave para generar cambio social” (Rogers, 1974, p. 8, citado en Pereira & Bonilla, 1998, p. 125).

Basados en Daniel Lerner (1958) los países del Primer Mundo proponen una fórmula que, a la postre sería inservible y letal, como fue la creación del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional y de la Organización Mundial del Comercio; pero la crisis fue inevitable y hoy es cada vez más evidente. Como respuesta a la situación surgieron organizaciones no gubernamentales, que nacieron como intentos de trabajar con la gente y para la gente, siendo este punto un argumento central para pensar la relación entre una comunicación y un desarrollo resignificado. El endeudamiento creciente, la recesión, el desempleo fueron forzando a los gobiernos latinoamericanos a seguir las recetas monetaristas de organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, cuyo objetivo no fue otro que establecer planes de ajuste económico, austeridad fiscal y una nueva modernización del Estado, a cambio de dinero nuevo para sobrellevar la crisis. “Así se generalizó el neoliberalismo en América Latina durante la década de los 80; pero ni siquiera fue generador de pensamiento, sino de recetas aún más mecanicistas y miopes” (Cortés, 2001, p. 5). Todo apuntaba a la creación de un Nuevo Orden Mundial en la política y la economía, lo que terminó entendiéndose como el proyecto de mercado total conocido como globalización.

El neoliberalismo monetarista estableció entonces el mercado abierto, los procesos de apertura económica como única vía para el desarrollo, como único lugar para generar progreso, bajo el argumento de que las aperturas económicas y las privatizaciones deberían, en principio, provocar la justicia social. Pero la gran corrupción de los gobiernos latinoamericanos no dejó cumplir el objetivo. La consecuencia política y económica ha sido la pérdida de autonomía por parte de los Estados. Se hace evidente y cercano un panorama catastrófico y fúnebre,

es decir, cada vez más las sociedades latinoamericanas se acercan a los modelos de economía informal, desempleo, deuda externa, bombas de agua que no funcionan, computadores dañados o robados, regalías que nunca se convierten en carreteras, deterioro de la calidad de vida, escuelas sin maestros, estrategias de educación propias para el contexto norteamericano y no para el contexto latinoamericano, pueblos cada vez más pobres, hambre, contaminación, etc. El paradigma dominante del funcionalismo había sido ya puesto en cuestión en 1970, sugiriéndose un pensamiento crítico generador de políticas de comunicación en el sentido macro y de comunicación alternativa en el sentido micro, gestando así un nuevo modelo participativo y autopropone. Es en este contexto desde donde se hace necesario hoy pensar la comunicación para el cambio social. Por esta razón, la propuesta del presente artículo apunta a extraer del pensamiento de Hannah Arendt algunas categorías presentadas como útiles al marco teórico, siempre en construcción, de este tipo de comunicación.

PARTE I

1. UNA REVISIÓN A ALGUNOS CONCEPTOS DE HANNAH ARENDT: ACCIÓN, SUJETO, PLURALIDAD, ESFERA PÚBLICA Y LIBERTAD.

1.1. La acción y la discusión con el totalitarismo

Por encima de cualquier calificativo, Arendt es una humanista, y como tal, su única pretensión siempre fue comprender. “Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo” (Arendt, 1953, p. 372). En opinión de Arendt, tener una referencia teórica absoluta y totalitaria que nos diga cómo actuar, implicaría obviar la fragilidad de la acción humana, la incertidumbre de su curso, su contingencia y, además, constituiría uno de los síntomas de la desaparición del espacio público en el mundo moderno, de la eliminación de la acción y de la libertad, lo que traería como consecuencia inmediata la movilización de masas despolitizadas y el terror, fenómenos temerosos no sólo para el pensamiento, sino para la acción humana y de forma segura, para la comunicación. Así lo expone Arendt, en su texto *Los hombres y el terror*² (1953): “El terror de la tiranía toca a su fin una vez que ha paralizado o incluso abolido toda vida pública y ha hecho de todos los ciudadanos individuos privados, sin interés por y sin vínculos con los asuntos públicos” (Arendt, p. 360). La represión, la amenaza, el terror y, por ende, la soledad, en el sentido de aislamiento y pérdida de contacto con los otros, son características permanentes del totalitarismo. En este sentido, el totalitarismo supone “un anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos uno” (Arendt, 1951, p. 601). Metafóricamente, utiliza Arendt la imagen del anillo de hierro que funde a los seres humanos en una única entidad, eliminando cualquier espacio de comunicación entre

ellos. En este proceso de descentralización del poder político y de aislamiento de los individuos, lo sacrificado es la pluralidad, la diferencia, la posibilidad de ser otro, la comunicación. Sin embargo, Arendt rescata también la posibilidad de elaborar un pensamiento resistente y subversivo contra la imposición de la homogeneidad y la aniquilación de la pluralidad. Tanto en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951) como en *La Condición Humana* (1958), Arendt admite el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos, “precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre estará presente. La comunidad política, la polis, siempre representará un modo imperfecto –frente al mundo de las ideas- sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma. Así pues, la filosofía política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana” (Sánchez, 2007, p. 224).

Por su parte, la acción, articulada en obras y discursos, es mediadora, en el espacio público, de la posibilidad de los sujetos “de presentarse ante los otros y en especial de iniciar nuevos proyectos mediante los cuales transformen su mundo entorno” (Vargas, 2008, p. 546). Este es el sentido político de los seres humanos para Arendt: nuestra existencia depende de nuestras relaciones con los otros. El sujeto en Arendt no es autárquico. “Para Hannah Arendt, la política es producto de la relación entre los hombres (sic) que apuntan a la creación, mantenimiento y desarrollo de la polis, cosa que no tendría sentido ni objeto en la soledad. La política es lo que produce el poder, pero sólo en virtud de los acuerdos, y el poder solo existe mientras existen los acuerdos, es algo que no se puede delegar, mucho menos amparar, mucho menos acumular” (Vidal & Ballesteros, 2005, pp. 162-163). En su texto *Sobre la revolución* (1988), Arendt afirma que “la política se hace entre amigos”, no entre enemigos, es decir, que la política se asienta sobre la base de un interés compartido. La profesora española Cristina Sánchez retoma las palabras de Arendt para explicar dichas implicaciones: “reconciliación como seres humanos pensantes y razonables (...) No conozco otra reconciliación sino el pensamiento” (2003, p. 25). De esta forma, a través de la discusión con el totalitarismo (como pérdida de capacidad para la acción política) (Arendt, 1953, p. 384), se pueden entender cambios no sólo en la manera de entender la ciencia, sino en las formas de entender la cultura, el pensamiento y, por consiguiente la misma comunicación.

La acción humana implica pluralidad, intersubjetividad, historia, pues en ella participan varios sujetos que dialogan, deliberan, discuten, deciden de tal forma que puedan llegar a acuerdos o a diferencias radicales. Ahora bien, entiéndase pluralidad desde la posibilidad multicultural de los seres humanos, en palabras de Martín-Barbero como una “trama cultural heterogénea” (1999, p. 100), lo que significa heterogeneidad de formas de vivir y de pensar, de estructuras de sentir y de narrar. En este sentido, “actualmente, existe un amplio consenso acerca de

la imposibilidad de una definición objetiva y estática de la identidad de cualquier grupo humano” (Grimson, 2000, p. 34). La política surge en esa relación con los otros, en el proceso de la acción, la aparición, el nacimiento y el reconocimiento. Para Arendt, no hay en ningún caso sujeto en soledad. Para el académico colombiano Manuel Vidal (1991), la acción no puede darse en soledad; implica de manera ineludible relacionarse -impactar-; acción y política son concomitantes y hacen parte de la existencia misma, del ser “alguien”. Y como “nuestra” identificación se da en el espacio de lo público, este espacio debe garantizar la concepción de sujeto plural. La soledad, entendida así, es producto de la ausencia de esa relación objetiva con los otros, consecuencia básica de la sociedad de masas. La soledad es la forma más extrema y antihumana del fenómeno de masas que no sólo destruye la esfera pública, sino también la privada, le quita al sujeto no sólo su lugar en el mundo, sino también su hogar privado. En este mismo sentido, Habermas expone que “la inclusión del otro indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños” (1999, p. 24). De esta forma, con la palabra y la acción, Arendt inserta su pensamiento en el mundo de lo humano, en el mundo de la interacción entre plurales y diversos seres humanos. A través de la palabra y la acción, el sujeto se manifiesta en la sociedad como algo único. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar o poner algo en movimiento. “Actuar es nacer a un mundo de relaciones humanas del que se forma parte al tomar la palabra públicamente y al proponer, apoyar y realizar iniciativas en el espacio público” (Larrauri, 2001, p. 84).

1.2 El sujeto y la natalidad

El sujeto de Arendt se caracteriza por desarrollarse entre otros sujetos; no se trata de un sujeto aislado, tampoco de un sujeto masificado; aun más lejana sería la concepción de un sujeto reducido a lo mercantil, a la mera tecnología, orientado al consumo, a destruir y a ser destruido. Es un sujeto dado en la esfera pública, esfera en la cual prima la pluralidad de perspectivas. De allí, la crítica al totalitarismo dirigida contra la pretensión de definir a las masas a partir de ese ser puro número, mera agregación de personas incapaces de integrarse en ninguna organización basada en el interés común.

Un elemento importante que marca la diferencia con el totalitarismo es la natalidad de los sujetos. Con la natalidad el ser humano se hace libre, adquiere la posibilidad de iniciar algo nuevo, añade algo propio al mundo; todo ello se da en la acción discursiva: “Morir significa separarse de la comunidad, aislarse, mientras que la natalidad simboliza (y constituye) ese acto inaugural, ese hacer aparecer” (Arendt, 1985, citado en Arendt, 1997, p. 20). Esta tesis arentiana apunta a concebir al ser humano como aquel sujeto que no ha nacido para morir,

aunque ha de morir, sino que vive para comenzar en cada uno de sus actos, en cada una de sus relaciones con los otros. En este orden de ideas, la acción es la actividad política por excelencia; la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico. Actuar es inaugurar, hacer aparecer por primera vez en público, añadir algo propio al mundo. Arendt logra hacer de la acción un principio de libertad y no de necesidad, un principio político y no un asunto privado. Esta idea se retomará en la segunda parte de este texto como fundamental para pensar la *CPCS*.

1.3 La pluralidad y la política

Según Arendt, todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, es decir, no es un ser humano, sino los seres humanos en plural quienes habitan la tierra y, de un modo u otro, viven juntos. La acción y el discurso están conectados, ante todo, con el hecho de que vivir significa vivir entre los sujetos, vivir entre los que son mis iguales. De esta manera, el pensamiento de Arendt se desplaza desde la filosofía hacia lo político, en otras palabras, el paso de lo absoluto a la pluralidad. Ahora bien, la política se concibe como una actividad que permite a cada individuo, mediante sus acciones y discursos, presentarse ante los otros como sujetos que poseen una identidad propia que debe ser reconocida por ellos. Bajo este punto de vista, la política se encuentra ligada, de manera indisoluble, a una esfera pública que, como se explicará en párrafos posteriores, representa un espacio de aparición de los sujetos. Por consiguiente, se establece la necesidad de pensar un contexto en el que aparezcan los otros, esto es, en donde se manifieste la experiencia de la pluralidad. La propuesta arendtiana desemboca en la postulación de un espíritu público, de un pensamiento público, dado a través de la creación de un espacio común en el que puedan exponerse las palabras y las acciones, presentadas éstas como actos de validez que hacen posible la realización de la idea de comprensión planteada al inicio de este escrito.

1.4 Libertad

Para Arendt, la libertad es poder comenzar, es un nacimiento, es un nuevo comienzo. La libertad en Arendt no es libre albedrío, no es libertad de elección entre dos alternativas ya dadas; la libertad es idéntica a comienzo, a espontaneidad. La libertad reside en la acción, en lo político, se da en el mundo, en el contexto de la *vita activa*. La libertad es la expresión plena de la acción humana. El fundamento más importante de este discurso, tal como se expone en el texto *¿Qué es la política?*²³, es la pluralidad y, a través de ella, la libertad.

Práctica, discurso y espacio público, elementos que conforman la acción, son la condición necesaria de la vida política y, por ende, condición para la

libertad humana. Para Arendt, la libertad no es un atributo ni de la voluntad, ni del pensamiento, sino de la acción social. Arendt, en su texto *¿Qué es la política?*, asegura que no ser libre está relacionado tanto con la posibilidad de estar sometido a la violencia de otro como con el hecho de estar sometido a necesidades vitales humanas para poder sobrevivir. Por lo tanto, “la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad” (1997, p. 95). Los seres humanos son sólo libres mientras actúan, nunca antes ni después, porque ser libre y actuar es una y misma cosa.

1.5 Esfera pública

La esfera pública, como un espacio público-político donde ocurren los acontecimientos entre los seres humanos, se trata del único lugar en donde los ciudadanos pueden mostrar real e invariablemente quiénes son. De esta manera, para Arendt, la esfera pública es la esfera de la existencia auténtica, el lugar exclusivo y privilegiado donde le es dado al sujeto realizarse en cuanto persona. La esfera pública es definida, en este contexto, a través de dos dimensiones: de una parte, como un escenario meramente físico; de otra, como ese espacio de aparición propiciador de las relaciones políticas de los seres humanos. La esfera pública tiene el carácter de un espacio de aparición, en el que cada individuo, mediante sus actos y palabras, se presenta ante sus pares y, gracias a ello, le es reconocida una identidad propia. A manera de metáfora, Arendt expone que así como los intérpretes, bailarines, actores, instrumentalistas y demás, necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, igualmente los sujetos de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir sus acciones. Ahora bien, no se debe dar por sentado que existe tal espacio de presentaciones en todos los casos en que los sujetos vivan reunidos en una comunidad. “La polis griega fue, en tiempos, precisamente esa forma de gobierno que daba a los hombres (sic) un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad” (Arendt, 1996, p. 166). Así pues, no todo espacio físico es propiciador de relaciones públicas de libertad.

En este sentido, esa polis no es, de manera estricta, una localización física, como será la ciudad romana fundada por una ley, sino una organización del pueblo que deriva de lo que se actúa y se habla en conjunto, y que puede manifestarse en cualquier momento y en cualquier lugar, “si yo aparezco ante los otros como los otros aparecen ante mí” (Arendt, 1958, p. 232). El modelo político de Arendt no se basa, por lo tanto, en nada más que en la acción y la palabra, tal como lo propone el título de este artículo. El reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros a través de la diferencia⁴. En el mismo sentido se expresa la politóloga belga Chantal Mouffe cuando afirma que “en la medida en que hay una

democracia que realmente lucha por la igualdad y por la participación popular, es obvio que las clases más pudientes van a tener que hacer concesiones. Entonces, en ese momento se olvidan de la lucha democrática y se aferran al *status quo*, y al poder económico” (2008, marzo, parr. 16).

Para Arendt, vivir una vida privada significa estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: “estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una objetiva relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas...” (Arendt, 1958, p. 67). Esto implica una idea clave e importante: lo privado es, fundamentalmente, privación de los demás, privación de lo otro, de los otros. El ser humano privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Con ello, es pertinente plantear una de las ideas más fuertes de este texto, en palabras de la misma Arendt (1958):

Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana (p. 66).

Desde la cita, se trata, entonces, de construir una igualdad de desiguales, ya que la característica básica de la humanidad es su diversidad, su pluralidad. La pluralidad no es, pues, simple alteridad, pero tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas: la función del ámbito público es, en Arendt, iluminar los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos, y revelar mediante la palabra y la acción, quiénes son. Ahora bien, la expresión “lo común entre”, no asume en Arendt lo público como el desarrollo de un todos iguales, lleno de fraternidades, proximidades y parentescos. Arendt asocia lo público con lo diverso, con la posibilidad de formar “*alguienes*” (Arendt, 1997, p. 21). La condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos alguien y no algo. Todo ello explicaría los comentarios críticos de Arendt sobre la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas, en las que la distinción y la diferencia han pasado a ser asunto privado de los individuos, de modo que la conducta ha devenido el sustituto de la acción⁵. Ahora bien, una de las principales características de la condición humana es la comunicación de proyectos por parte de individuos en un espacio público donde el poder⁶ se divide entre iguales. Este espacio se presenta como un tejido que “en primer lugar, permite la presentación de los ciudadanos; en segundo lugar, preserva la memoria y, en tercero, es el ámbito de la posibilidad, pues en él reside el poder como posibilidad o potencialidad” (Vargas, 2008, p. 558). El poder “nace cuando los seres humanos interactúan y desaparece cuando

las relaciones desaparecen; poder es potencia (potencialmente), la posibilidad de estar juntos y crear realidades y actividades (acción) y distinguírnos” (Vidal y Ballesteros, 2005, p. 159), es decir, el poder pertenece a la comunidad y no a los individuos aislados, a los cuales es de atribuir más bien la fortaleza.

PARTE II

2. DESDE ARENDT: LA COMUNICACIÓN PARA EL CAMBIO SOCIAL COMO UNA ACCIÓN ANTI-TOTALITARISTA.

Escribir sobre Arendt es escribir sobre el amor, sobre la vida, sobre la libertad, sobre la muerte y sobre los absolutos que acechan la historia plural de los seres humanos. Es por ello que no es difícil argumentar y exponer las razones que sustenten su pertinencia para pensar el discurso de la *CPCS*. Desde esta perspectiva, presentar este tipo de comunicación como una aventura del pensamiento que se gesta a partir de la pregunta sobre el otro, sobre el sujeto, sobre el mundo, se convierte en un compromiso académico. La obra de Arendt se caracteriza por ser una obra escrita desde el inconformismo social, desde su discusión con el totalitarismo (1951). En párrafos anteriores se explicó que con el totalitarismo adquieren protagonismo las masas y con ellas un específico sujeto histórico ligado, ante todo, a los procesos productivos de la sociedad. Sin embargo, la *CPCS* no puede pensarse desde la soledad; no asume al ser humano como una cosa, sino que lo define en relación con los otros. En palabras de Martín Barbero, la pregunta por la cultura se convierte en la pregunta por la sociedad como sujeto. Dimensión que cobra hoy un relieve especial a la hora de pensar la crisis política y el sentido de los nuevos procesos de democratización en Latinoamérica (1997, p. 9). En coherencia con esto, los mecanismos de la *CPCS* no pueden ser los mismos de los que se sirve el poder totalitario, tales como el terror, la mentira y la identificación de control con seguridad. Pensado así, el totalitarismo trae como consecuencia masas impotentes, aislamiento y, por consiguiente, incapacidad para actuar y falta de poder; para Arendt, el poder persiste sólo mientras los seres humanos actúan en común, desaparece cuando se dispersan.

La comunicación que se propone asume la idea de sujeto arendtiana caracterizada por la acción. Una comunicación pensada así le permite al ser humano unirse a sus iguales, actuar de manera concertada y alcanzar objetivos y empresas que jamás habría pensado, y aún menos deseado. Este trabajo propone a la *CPCS* como aquella interacción humana que es capaz de potenciar la capacidad de los sujetos de comenzar, de nacer, de resignificar de forma permanente las relaciones entre las personas, la experiencia de estar vivo, la interpretación del entorno. Desde el punto de vista comunicativo, actuar es volver a nacer, en la medida

en que la natalidad implica volver a significar, es decir, transformar a través de los lenguajes humanos la diversidad, la pluralidad, la diferencia de tejidos sociales, sin necesidad de homogeneizar, ni de hallar identidades condenatorias a la uniformidad. Así pues, la *CPCS* es acción humana, es natalidad, en el sentido arendtiano del término.

Para Arendt, el poder es una capacidad humana útil no sólo para actuar, sino para actuar concertadamente. Con este enfoque, el poder no se concibe sólo con un carácter instrumental. Esa es más bien la dimensión correspondiente a la fuerza, a la autoridad y, por ende, a la violencia entre los seres humanos, reduciendo la esfera pública a las relaciones de dominio, de gobernante-gobernado, rey-esclavo. En este plano de la realidad social desaparece la condición humana, se elimina la interacción social, se anula la esfera pública y, por tanto, el poder de generar lenguajes, sentidos y diálogos. “Sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del dominio, aparecerán, o más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos” (Arendt, 1969, p. 146).

La idea de poder arendtiana, entendida así, es la idea que se propone que adopte la *CPCS*. “El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente” (Arendt, 1972, p 154). Por esta razón, la tesis de Arendt puede ser asumida por el marco teórico de la *CPCS*, si se tiene en cuenta que su propuesta apunta a establecer como característica específica de la condición humana la libre comunicación de proyectos por parte de individuos en un espacio público donde el poder se divide entre iguales. La *CPCS* implica transformación, giro, liberación y movilización social. Ahora bien, el presente artículo se esfuerza en proponerla *como una comunicación inclusiva, pluralista, con aspiraciones tanto transformadoras de las relaciones sociales como liberadoras de los sujetos, a través de la búsqueda de la autonomía y el empoderamiento humano*. Como ya se demostró en párrafos anteriores, la comunicación pensada así es lo que Arendt concibe como natalidad (1958).

La *CPCS* entendida como reafirmación de la natalidad humana, se presenta como una comunicación constructora permanente de sentidos y, por consiguiente, de historia, de tejidos sociales, de vínculos y redes entre los sujetos. Es a través de la historia como el sujeto, el protagonista de las acciones, se identifica, se reconoce y recibe lo que se denomina identidad narrativa. Las historias nos revelan un actor, pero no un autor. Aquel significado sólo emerge a la superficie de la narración merced al narrador: no es el actor, sino el narrador quien acepta y hace la historia. Es precisamente la narración, su dimensión histórica, el contarse y referirse ante los demás lo que hace al ser humano un ser único, un ser político. Tal como lo presenta Arendt, y aplicado a la *CPCS*, cualquier cosa que el sujeto haga, sepa o experimente sólo tiene sentido en el momento en que pueda expresarlo.

Cuando se hace referencia a través de estas páginas a la pluralidad, a la acción y a los procesos de sensibilidad generados entre los seres humanos, de lo que se habla es de comunicación. De manera específica, la *CPCS* es la acción política de los sujetos. Comunicar para transformar, comunicar para cambiar, comunicar para resignificar es la acción humana-política por naturaleza, en la medida en que este conjunto de actos, nunca homogéneos, nunca iguales, siempre distintos y plurales son los actos (acciones en palabras de Arendt) fundacionales de la democracia. “Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre (sic), sino los hombres (sic) en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos” (Arendt, 1957, p. 103). En este sentido, comunicar para el cambio social significa comunicar entre los seres humanos, comunicar entre los que son mis iguales, comunicar en un mundo (esfera pública) en donde ya están presentes los otros diversos a mí. Sin sentidos, sin significados, sin comunicación la acción pierde el actor, pierde el sujeto. Es en el relato, en el contar historias donde el significado real de una vida humana se revela. Esta revelación se convierte en un permanente volver a nacer, volver a comenzar, volver a aparecer ante los demás; desde aquí se propone la *CPCS* como el principio de la libertad humana. Los seres humanos sólo aparecen cuando se revelan libre y públicamente ante los otros. Habermas coincide con esta tesis; para el pensador alemán “la vida pública, bios políticos, se desenvuelve en el ágora, pero no está totalmente delimitada: la publicidad se constituye en la conversación (lexis), que puede tomar también la forma de la deliberación y del tribunal, así como en el hacer común (praxis), sea ésta la conducción de la guerra o el juego pugnaz” (Habermas, 1962, p. 43).

La esfera pública se convierte en ese espacio físico-simbólico donde se da la comunicación, donde aparece la comunicación, es decir, donde se vuelve a nacer, donde cada nacimiento es único e irrepetible; por lo tanto, es factible siempre significar de diversas y plurales maneras. Una comunicación diversa que implique cambio social, es el paso de lo privado a lo público, sin eliminar la intimidad, sin anular lo personal. La *CPCS*, como acción política dada en un espacio público se convierte en el vehículo narrativo de las historias de los seres humanos. La posibilidad de contarse, de encontrarse, de escucharse es, desde el punto de vista comunicativo, transformación humana, emancipación y por ende causa de cambio social. En este contexto de *CPCS* y esfera pública, se propone pensar a los sujetos como ciudadanos políticos. Este tipo de comunicación no sueña con encontrar una verdad que permita homogeneizar los sentidos de los seres humanos; tampoco con formalizar una comunicación pensada y sustentada en la supresión de la pluralidad, lo que traería consecuencias nefastas no sólo para la supervivencia, sino para la convivencia de los sujetos. Anular la posibilidad de la pluralidad y, por ende, de la diferencia sería anular la posibilidad de concebir la *CPCS* como una comunicación política.

La base teórica de la *CPCS* no puede encontrarse en referentes absolutos o en verdades dogmáticas. No serán los conceptos de verdad, ni de dios, ni de

inmortalidad, ni los sustratos esencialistas de la metafísica o la ontología los que darán la seguridad teórica a este tipo de comunicación. Ni siquiera los sujetos en sí mismos y por sí solos pueden sustentar la existencia de referentes absolutos. Más bien los actos o las acciones dadas entre los sujetos son el soporte político de la *CPCS*, convirtiéndose de esta manera la comunicación misma en acción política en la cual no es relevante el contenido del mensaje como sí el hecho mismo de actuar, es decir, de narrar, de contar, de significar. Tal como lo dice Arendt, no es la pregunta por el qué, sino por el quién, es decir, la pregunta por su relato, por su narración, por sus significados, por su identidad. “¿Quién eres tú? La manifestación de quién es alguien se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante” (1957, p. 104). Desde esta perspectiva, la *CPCS* no es un instrumento de extremistas izquierdistas o extremistas derechistas, dogmáticos religiosos o impositores masivos de ideas, patrones de comportamiento y formas de pensar. De forma contraria, se propone como medio que permita convertir, cambiar, transformar a los sujetos en sujetos políticos, es decir en ciudadanos, a través de las acciones, manifestaciones o expresiones ofrecidas y reveladas en la esfera pública ante los demás. Esta idea es coherente con la expuesta por Jesús Martín Barbero (2002), cuando afirma que el sujeto cuando comunica, lo que hace es “poner en común”, es decir, “no tanto llegar a un acuerdo o discutir y llegar al consenso, como hacer común precisamente lo que tenemos en común, así sea el desacuerdo” (Alcázar & Villamizar, 2006, p. 379). No interesa lo que diga, mientras sea expresión de su identidad, de su sensibilidad, de su vida. En este sentido es que el acto mismo de hablar, de aparecer ante los otros, de ser visto y oído se convierte en acción política. Los contenidos no son políticos, las acciones sí lo son. La comunicación misma es acción política.

Esta propuesta de *CPCS* sugiere pensar y establecer condiciones que hagan posible la constitución de la libertad humana, en donde la participación ciudadana no sea sólo el resultado de una fugaz coyuntura, sino un acontecimiento cotidiano que mantiene vivas las instituciones y procedimientos democráticos. Desde la propuesta arendtiana, la pluralidad propia de la vida política democrática significa diversidad y diferencia. A su vez, afirmar que la libertad implica contingencia es decir que un sujeto actúa libremente cuando puede elegir diferentes cursos de acción posible. Hannah Arendt y la politóloga belga Chantal Mouffe tienen puntos en común. Estas dos pensadoras admiten que las prácticas humanas son temporarias, precarias, inestables, es decir, contingentes. “La relación nosotros-ellos” a la que se refiere Mouffe (2007, p. 2) o *La condición humana* a la que se refiere Arendt (1958) son inestables, requieren desplazamientos y renegociaciones entre los actores sociales, es decir, las cosas siempre podrían ser de otra manera; es por eso que Arendt propone pensar las acciones humanas como actos de natalidad siempre únicos e irrepetibles. Con ello, el sujeto-ciudadano de la *CPCS* debe pensarse tanto a partir de la diferencia y diversidad, como a partir

de su posibilidad de ser un sujeto-ciudadano contingente, con posibilidades de elección para su acción. Y esta contingencia se expresa en la constitución de una esfera pública sólo mientras existe la posibilidad de manifestar esa diferencia; es decir, es imposible ser diferente cuando no se es visible ante los otros, cuando nadie reconoce la existencia de otras identidades, cuando no se ha salido de la hermética esfera privada, o sea cuando no se ha nacido.

Según estos postulados, la *CPCS* se desarrolla a través de un espacio público estimulante del pensamiento crítico, en el cual las percepciones están dispuestas a evaluar y ser evaluadas, promoviendo así la comprensión y asumiendo cada parte la perspectiva de la otra y regresando a la suya para poder comprender a cabalidad cuanto ocurre, se ve que ocurre y se dice que ocurre. En este escenario, se propone que la *CPCS* pueda sustentarse sobre el concepto de acción (Arendt, 1958), mediante la cual el sujeto se revela ante los otros, a quienes considera como iguales en términos de su libertad común. No se trata de concebir la *CPCS* bajo el mero modelo de la producción, esto es, bajo una simple visión estratégica, porque entonces perdería su razón de ser. Asimismo, la tarea de la comunicación se asocia a la tarea de la acción arendtiana. La acción está dirigida más bien a la construcción de la vida en comunidad, esto es, a generar vínculos de solidaridad entre los sujetos. Como la comunicación, “la acción no aparece aislada sino que está inserta en un tejido de relaciones interpersonales, comunitario e histórico; por ello puede entenderse también como una reacción a otras acciones previas” (Vargas, 2008, pp. 552-553).

Todo lo anterior, dado en un espacio público en donde los sujetos muestran a otros lo que son, y lo intercambian, lo que implica concebir una comunicación con los otros, con los demás, intersubjetiva. Lo que se propone es un espacio público con una dimensión dramática-existencial (García, 2008) en cuanto que es el lugar en el que nuestras acciones y palabras aparecen frente a una generalidad de individuos. En síntesis, la *CPCS* no puede ser definida como un simple espacio puro-privado-absoluto, con intereses sólo enfocados hacia la reproducción material. Más bien se propone pensarse como un escenario público a través del cual el ser humano se exteriorice, es decir, se muestre, se ponga en riesgo, o en otros términos, aparezca para la acción y la palabra, con el fin de acceder a algo constitutivo de su condición humana, como es la necesidad de reconocimiento. Tal como lo dice el profesor colombiano Jair Vega, en este contexto, una de las preocupaciones de la *CPCS* es repensar el sujeto como un sujeto capaz de contar su propia historia y resignificar su realidad: “[...] esto es, cómo la comunicación contribuye a que las personas abandonen posiciones negadoras de su propia condición subjetiva y puedan de alguna manera vivir la experiencia de ser ordenadoras de su propio mundo. Sin embargo, esta vez no se habla de sujetos necesariamente individuales, se habla también de sujetos colectivos... No se habla de sujetos que se estructuran a partir de la negación del otro, sino de sujetos estructurados a partir del reconocimiento del otro... No se

habla necesariamente de sujetos estructurados a partir de la razón, sino de sujetos multidimensionales [...] sujetos que no solamente contemplan, sino que actúan con poder” (Vega, 2007).

En coherencia con estos planteamientos, al citar la obra de Arendt (1958), Tomás Tufte (2008) afirma que uno de los problemas clave que lleva al conflicto y a los actos de violencia en la actualidad es la falta de reconocimiento de la experiencia de la gente común, además de las historias excluyentes: “Acceder a la narración de historias conduce a la posibilidad de identificación, de involucramiento emocional, de confianza y de empatía. Estos son algunos de los elementos que el arte de la narración mediada de historias puede ayudar a promover” (Tufte, 2008). Tal como lo plantea Martín Barbero en la conferencia *Investigación en comunicación y trampas de la globalización*, impartida en la Universidad Autónoma de Barcelona: “A fin de que la pluralidad de la cultura mundial sea considerada políticamente, es indispensable que la diversidad de identidades pueda ser expresada, narrada. Esta relación entre narración e identidad es constitutiva: no hay identidad cultural que no sea narrada” (Martín Barbero, 2008, citado en Tufte, 2008, p. 173). En este sentido, la *CPCS* puede retomar la propuesta arendtiana (1958) al definirse como un vehículo para contar, para narrar historias sociales, para resignificar espacios y contextos culturales en los cuales aparezcan los sujetos reconociéndose mutuamente como distintos.

NOTAS

1. Para ampliación del siguiente ejercicio sugiero el artículo publicado por Alfonso Gumucio (2004, vol. 12) en la revista *Investigación y desarrollo* de la Universidad del Norte, Barranquilla, titulado El cuarto mosquetero.
2. Alocución en alemán emitida por RÍAS Radio-Universidad el 23 de marzo de 1953. Traducción de Agustín Serrano de Haro y publicada en español en *Ensayos de comprensión*, por Madrid: Caparrós editores en 2005.
3. En *¿Qué es la política?* se editan los manuscritos que Arendt había preparado para su proyecto de libro *Introducción a la política*. Como es bien sabido, Arendt jamás escribió este libro; es la socióloga alemana Ursula Ludz la encargada de compilar los materiales de Hannah Arendt. Ludz realizó un minucioso trabajo de reconstrucción, ordenación y presentación de los diversos fragmentos (conservados sin fecha alguna) que vieron la luz en 1993 con el título de *Was ist Politik?*
4. Poner en juego lo dado comporta la posibilidad de singularizarse, la posibilidad de que haya formas diversas de feminidad, por ejemplo, en un espacio común. Para ilustrar esto es válido apelar a una metáfora que Arendt utiliza en más de una ocasión, y que Birulés retoma en un corto artículo publicado en 2007 titulado: *Algunas observaciones sobre identidad y diferencias*: “La mesa -dice- reúne tanto como separa. Y ciertamente,

podemos acentuar lo que les une o lo que les separa, pero sin la mesa, sin un espacio donde singularizarnos, quedaríamos comprimidos unas contra otras en un único modelo de feminidad, reducidas a lo dado” (Birulés, 2007, p. 242).

5. En palabras de Jurgen Habermas: “Y este mundo de la vida es el espacio de aparición en el que los agentes se presentan, en el que salen al encuentro unos de otros, en el que son vistos y oídos. La dimensión espacial del mundo de la vida viene determinada por el *factum* de la pluralidad humana: toda interacción coordina la diversidad de perspectivas de percepción y de acción de los presentes que, en tanto que individuos, ocupan una posición distinta de la de todos los demás. La dimensión temporal del mundo de la vida viene determinada por el *factum* de la natalidad humana: el nacimiento de cada individuo significa la posibilidad de un nuevo comienzo; actuar significa tomar la iniciativa y hacer algo no visto antes” (1975, p. 209).
6. El poder se asume en Arendt no como una relación mandato-obediencia, centrada en la cuestión de la protección de los gobernados de los peligros que le acechan, sino, más bien, como la comprensión en la participación en los asuntos públicos. En el espacio político no se habla para ordenar, ni se escucha para obedecer, porque no hay dominantes y dominados, gobernantes y gobernados.

REFERENCIAS

- Alcazar, P. & Villamizar, C. (2006). Barranquilla: En busca de las agendas perdidas. *Revista Investigación y Desarrollo*, 14, 372-389.
- Arendt, H. (1953). Comprensión y política. En: Caparrós (ed.). *Ensayos de Comprensión*, 1930-1954. (pp. 371-393). Madrid.
- Arendt, H. (1957). *Labor, trabajo, acción*: Una conferencia. The Papers of Hannah Arendt
- Arendt, H. (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1958). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1972). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza editorial.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (Textos sobre Hannah Arendt). Barcelona: Paidós.
- Birulés, F. (2007). Algunas observaciones sobre identidad y diferencias. En: Mariano C. Melero (ed.). *Democracia, deliberación y diferencia*, (pp. 239-242). Barcelona: cuaderno gris, 9.

- Boladeras, M. (2001). La opinión pública en Habermas. *Revista Análisis*, 26, 51-70.
- Cortés, C. (2001). *La comunicación a ritmo de péndulo: medio siglo en busca de desarrollo*. Bogotá: Mimeo.
- Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.
- Gumucio, A. (2001a). *Haciendo olas: Historias de comunicación participativa para el cambio social*. New York, NY: Fundación Rockefeller. [En línea] Disponible en: <http://www.bantaba.ehu.es/sociedad/files/view/haciendo-olas.pdf?revision%5fid=62865&package%5fid=56434>. [Consultado el 23 de abril de 2008].
- Gumucio, A. (2001b). El arte de equilibristas: la sostenibilidad de los medios de comunicación comunitarios. [En línea] Disponible en: <http://www.comunica.org/onda-rural/docs/gumucio.doc>, [Consultado el 20 de noviembre de 2009].
- Gumucio, A. (2004). El cuarto mosquetero. *Revista Investigación y Desarrollo*, 12, 2-23.
- Habermas, J. (1962). *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos. Hannah Arendt*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid: Tauros.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Lerner, D. (1958). *The passing of traditional society*. Glencoe IL: The free press.
- Martín Barbero, J. (1997). *De los medios a las culturas*. [En línea] Bogotá: Convenio Andrés Bello. Disponible en: http://books.google.com.co/books?id=UwMf98UqiJkC&printsec=frontcover&dq=de+los+medios+a+las+mediaciones&source=bl&ots=EexPXnWYCd&sig=-F6qpjf7UvXG9QqOtDpaAc-5TyE&hl=es&ei=jD5xS7G0Gs20tgfcubGHCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CAwQ6AEwAQ#v=snippet&q=sujeto&f=false. [Consultado el 23 de abril de 2008].
- Martín Barbero, J. (1999) Globalización y multiculturalidad: Notas para una agenda de investigación. En: F. López de la Roche (ed.), *Globalización: Incertidumbres y posibilidades. Política, comunicación, cultura*. (pp. 95-122).
- Martín Barbero, J. (2002). Política y comunicación. Desconfiguraciones de la política y nuevas figuras de lo público. *Revista Foro*, 45, 13-26.
- Mattelart, A. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

- Mcbride, S. (1980). Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo. México: UNESCO.
- Miege, B. (1995). Las etapas del pensamiento comunicacional. *Revista Signo y pensamiento*, 26, 109-138.
- Miller, D. (1997). Ciudadanía y pluralismo. *Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, 3, 69-92.
- Mouffe, Ch. (2008, marzo). *Progresistas y conservadores: un solo corazón. Conversación con la politóloga Chantal Mouffe*. [En línea] Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-100349-2008-03-09.html>. [Consultado el 23 de abril de 2008].
- Mouffe, Ch. (2007). Alteridades y subjetividades en las ciudadanías contemporáneas [en línea]. *Revista Diálogos*, 75, 1-7. Disponible en: http://www.dialogosfelafacs.net/75/articulo_resultado.php?v_idcodigo=37=7. [Consultado 1 de junio de 2008].
- Pereira, J. & Bonilla, J. (1998) La comunicación en contextos de desarrollo: balances y perspectivas [en línea]. *Revista Signo y Pensamiento*, 32, 119-138. Disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/signoy/pdf/3210.pdf>, recuperado: 23 de abril, 2008. [Consultado el 23 de abril de 2008].
- Rodríguez, C. & Murphy, P. (1998). *El estudio de las comunicaciones y cultura en América Latina. Del retraso y opresión a la resistencia y las culturas híbridas*. Documento traducido por el profesor Kart Boehemer. Escuela de Periodismo. Diversidad ARCIS. Chile.
- Rodríguez, C. (2001). *Fissures in the Mediascape: an International Study of Citizen's Media*. Cresskill, nj, usa: hampton press, inc. Traducción de agd.
- Rodríguez, C. (2006). *Tres lecciones aprendidas de los medios ciudadanos y comunitarios en Colombia*. Ponencia presentada en el Encuentro Nacional de medios Ciudadanos Organizado por el Ministerio de Cultura. Bogotá, julio 11-14.
- Rodríguez, C. (2008) Lo que le vamos quitando a la guerra. En: C. Rodríguez (Ed.), *Introducción* (pp. 9-14). Bogotá: Centro recompetencia en Comunicación para América Latina.
- Rogers, E. (1962). *Diffusion of innovations*. Free Press, New York.
- Rogers, E. & Shoemaker, F. (1974). *La comunicación de innovaciones. Un enfoque transcultural*. México: Centro regional de ayuda técnica.
- Sánchez, C. (2003). *Hannah Arendt: El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios políticos y Constitucionales.

- Sánchez, C. (2007). Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad. En: Mariano C. Melero (ed.). *Democracia, deliberación y diferencia*, (pp.239-242). Barcelona: cuaderno gris, 9.
- Tufte, T. (2008, junio) El eduentreñimiento: buscando estrategias comunicacionales contra la violencia y los conflictos, 31, 1, 157-181 [Versión electrónica]. *Revista Brasileira de Ciências de Comunicação*.
- Vargas, J. (2008). Sobre el papel de la acción y de la imaginación en la construcción del mundo político: Una reflexión a partir de Hannah Arendt. En: A. Rocha de la Torre (ed.), *La responsabilidad del pensar*. (pp. 544-572). Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- Vega, J. (2007, septiembre). *Ganándole terreno al miedo: Cine y comunicación en Montes de María*. Ponencia presentada durante la XIV Cátedra UNESCO de Comunicación, Bogotá.
- Vidal, M. (1991). Participación, comunicación y organización. *Revista Signo y Pensamiento*, 19, 22-32.
- Vidal, M. & Ballesteros, G. (2005). Arendt según Arendt: a propósito de su centenario. *Revista Venezolana de Ciencia Política*, 28, 143-165.