

1-1-2009

El concepto de acción en Hannah Arendt como determinante de la vida humana y de la esfera política

Javier Laudelino Quiñonez Quiroz
Universidad de la Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Quiñonez Quiroz, J. L. (2009). El concepto de acción en Hannah Arendt como determinante de la vida humana y de la esfera política. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/22

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN HANNAH ARENDT COMO DETERMINANTE
DE DE LA VIDA HUMANA Y DE LA ESFERA POLÍTICA

JAVIER LAUDELINO QUIÑONEZ QUIROZ
CÓDIGO: 30031232

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ
2009

EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN HANNAH ARENDT COMO DETERMINANTE
DE DE LA VIDA HUMANA Y DE LA ESFERA POLÍTICA

JAVIER LAUDELINO QUIÑONEZ QUIROZ
TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE PROFESIONAL EN
FILOSOFÍA Y LETRAS

DIRECTOR: ENZO RAFAEL ARIZA DE ÁVILA
LIC. EN FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ
2009

DEDICATORIA:

A MIS PADRES:

TERESA QUIROZ MORENO
NERIS QUIÑONEZ MARTINEZ

AGRADECIMIENTOS:

A mi familia, por el apoyo y la comprensión que siempre me han dado.
A mis amigos, que desde mí llegada a estas tierras me han brindado su

compañía.

A Martha Lucía Riaño, porque su colaboración y ayuda es un ejemplo de
servicio.

A todos los profesores que durante mis estudios contribuyeron con su
conocimiento en mi formación.

Una inmensa gratitud al profesor Enzo Ariza, por guiar y dirigir este trabajo, y
sobre todo por la amistad que siempre brinda a sus estudiantes.

A la profesora Lida Villa un agradecimiento especial porque desde su posición
crítica nos brinda por lo menos una pluma para las alas de la libertad.

A Dios, por permitirme hacerme obra de mí mismo.

NOTA DE ACEPTACIÓN

FIRMA DEL PDTE DEL JURADO

FIRMA DEL JURADO

FIRMA DEL JURADO

BOGOTÁ D.C., Septiembre de 2009

TABLA DE CONTENIDO

I.	INTRODUCCIÓN	7
1.	La política como manifestación y aparición del hombre	
	10	
1.1	El decaimiento de la política con el surgimiento de lo social	12
1.2	La política y la ley	18
1.3	La política y la libertad	20
1.4	La política y la guerra	24
2.	Del <i>animal laborans</i> al <i>zoon politikon</i>	30
2.1	La labor: su proximidad con la naturaleza	31
2.1.1	La labor: su carácter de consumo y la agotabilidad	34
2.2	El trabajo: la naturaleza contra la objetividad del mundo	36
2.2.1	El <i>homo faber</i> y la pérdida de significado del mundo	39
2.2.2	El arte y el <i>homo faber</i>	40
2.3	La acción: entre el hacer y el actuar	43
2.3.1	El sentido ontológico de la <i>polis</i> : historia y narración	45
2.3.2	La redención de la acción: la promesa y el perdón	48
2.3.3	La historia como espacio del perdón: el ejercicio del espectador	55
3.	La manifestación de la vida activa en el espacio público político	55
3.1	La acción reemplazada por el pensamiento y la tecnología	55
3.2	La manifestación de las actividades mentales en la esfera política	58
3.2.1	El pensamiento: la búsqueda del significado del mundo	58
3.2.2	La voluntad: la aparición de la libertad y la espontaneidad	60
3.2.3	El juicio: la necesidad del juicio en el sentido de la acción	62
3.3	La acción política dentro de la democracia	66
3.3.1	La democracia y el poder: el ocultamiento de la pluralidad	70
4.	Conclusiones	73
	BIBLIOGRAFÍA	77

INTRODUCCIÓN

El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como *su historia*, siente, en una enorme generalización, toda la aflicción del enfermo que sueña con la salud, del viejo que sueña con su juventud, del enamorado privado de su amada, del mártir cuyo ideal está destruido, del héroe la noche de una batalla cuya suerte ha estado indecisa y de la cual conserva las heridas y el pesar por la muerte del amigo. Pero llevar esta suma enorme de miserias de toda especie, poder llevarla y ser, al mismo tiempo, el héroe que saluda, en el segundo día de la batalla, la venida de la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero obligado, el más noble entre todas las antiguas noblezas y, al mismo tiempo, el primero de una nobleza nueva, de la cual no se ha visto cosa semejante en ningún tiempo; tomar todo esto sobre su alma, lo más antiguo y lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad y reunir, por fin, todo esto en una sola alma, resumirlo en un solo sentimiento, esto, ciertamente, debería tener por resultado una dicha que el hombre no ha gozado nunca hasta hoy; la dicha de un dios, pleno de poderío y amor, de lágrimas y risas; una dicha que, semejante al sol de la tarde, hará don incesante de su riqueza inagotable para verterla en el mar y que, como el sol, no se sentirá plenamente rico sino cuando el más pobre pescador reme con remos de oro. Esa dicha divina se llamará entonces humanidad (Nietzsche. Parágrafo 336 de *La Gaya Ciencia*).

En la realidad actual, donde los hombres muestran un desinterés por los asuntos del mundo político, y la vida ha perdido toda importancia, resulta relevante un pensamiento que plantee una postura que reivindique el mundo en el cual los hombres hagan palpable su existencia. Guiados por ese interés, nos embarcamos en este escrito a rastrear, en los textos de la filósofa alemana Hannah Arendt, los elementos que ella desarrolla en su obra.

Hannah Arendt, que en su pensamiento filosófico se dedicó a criticar la metafísica, la política, la moral y la estética histórica, se consideró siempre una teórica política, por lo menos así se lo hizo entender a Gunter Gaus en una entrevista, donde dejó claro que no pertenecía al círculo de los filósofos profesionales. Después de salir de la Alemania Nazi hacia los Estados Unidos, desarrolló un pensamiento político que a nuestro parecer está arraigado en la experiencia del exterminio y la fábrica de cadáveres. Por ello, consideramos que al poner como prioridad la acción, con características tales como: la libertad, la novedad, lo espontaneidad, la pluralidad, es un intento de justificar la política sólo en relación con la vida. Y esto es lo que hace Hannah Arendt.

En ese sentido, asumiendo una postura estética considera que los hombres, en lo que concierne al mundo como artificio humano, se mueven con el fin de comprenderlo más allá de un afán de conocimiento. De esta forma, elimina cualquier intento de verdad en un mundo donde lo que impera es lo contingente. La política, entendida como forma del hombre mostrar su ser, es decir, de desplegar su *memento vivere*, su instante vital ante los demás, genera el carácter relacional de los hombres, el cual tiene estas características humanas: el diálogo y la acción.

Dentro de la producción teórica de esta autora, podemos nombrar los siguientes libros: *Orígenes del totalitarismo* (1952); *La condición Humana* (1958); *Entre el pasado y el futuro* (1961); *Sobre la revolución* (1963); *Eichman en Jerusalem* (1963); y el libro inconcluso que fue publicado después de su muerte: *La vida del espíritu*. En todos ellos su interés es mostrar un ejercicio crítico y pensar políticamente los temas que desarrolla. Para Arendt, los hombres deben asumir el hecho de estar en un mundo donde se es un extraño y que en él lo que ellos buscan es llegar a comprenderlo con todo aquello que lo conforma. Su crítica apunta a desnudar al hombre de cualquier vestigio que muestre que no ha actuado de manera propia, sino movido por fuerzas extrañas.

La pretensión de Hannah Arendt es mostrar que los hombres deben ser enjuiciados por sus actos, que sus acciones son responsabilidad de ellos. Esto es claro en las dos partes de *La Vida del Espíritu*, en la cual deja claro que los hombres poseen la facultad de pensar, lo que los hace seres que pueden evaluar de manera ética sus acciones. Por el lado de la voluntad, nos dice ella, que los hombres tienen la capacidad de querer y poder. Todo cuanto hace el hombre es movido por su propia voluntad; en la tercera parte, que no fue concluida del libro antes mencionado, nos muestra que los hombres deben juzgar todo lo que se hace en el mundo, ya que no se le puede dejar esa responsabilidad a la divinidad.

Dentro de este marco, el presente escrito plantea precisamente que la política debe estar encaminada por los parámetros de la vida, por una estética del mundo, donde los hombres tengan como motor la comprensión del mundo por medio del diálogo y la acción, los cuales están condicionados por la presencia de los otros.

Nuestra monografía está dividida en tres capítulos así: en el primer capítulo desarrollamos la idea de política que tiene la autora, y la analizamos teniendo en cuenta lo social, la libertad, la ley y la guerra. A través de estos elementos hallamos en Arendt una idea de la política que se contrapone con las ideas tradicionales de la misma, donde el dominio y la conservación del poder es el fin. Para ella, el fin de la política es la instauración de la libertad, por ende, no tiene nada que ver con dominar.

En el segundo capítulo, trabajamos las tres actividades que según Arendt, condicionan al hombre en el mundo, como son: la Labor, el Trabajo y la Acción. En cada una de ellas el hombre se manifiesta de manera distinta y se realiza en fines distintos. La labor es una actividad que el hombre realiza para la preservación de su cuerpo; el trabajo, por su parte, le permite construir el mundo artificial, los objetos, los cuales alivian la carga del cuerpo y, por último, la acción, que es la que permite que el hombre muestre su ser por medio del discurso y el actuar. Es, a través de la acción que el hombre se muestra en su espontaneidad y singularidad, dando origen, así, a lo nuevo, con lo cual aparece la libertad.

En el tercer capítulo trabajamos la manifestación de la vida activa en la realidad y los espacios que la democracia dibuja para los ciudadanos. Analizamos los problemas que surgen y el malestar que produce un hombre realmente activo, según los cánones planteados por Arendt. Además, hicimos una breve incursión en el papel que juega la educación en una democracia que se mueve con las dinámicas de la economía, dejando claro que no se pueden exigir criterios éticos a un ciudadano que vea las relaciones políticas desde la funcionalidad de los objetos.

Así pues, este trabajo es en cierta forma un rescate de esa idea arendtiana de la política, quizá porque en nuestro caso la muerte es también la experiencia que nos conduce a reevaluar lo que se piensa, para no creer a ciegas que la política deba verse como sólo relación de funcionalidad de los objetos. La política es, en Arendt, el ser y dejar que los otros sean, por eso como dijimos antes, es una política vital, donde los hombres se exponen para dar sentido a su vida biológica, es decir, tener el coraje y el valor de hacerse historia.

Por último, unas conclusiones donde se destaca la política desde una ontología estética, la cual permite reelaborarla teóricamente a partir de la discusión entre política y ética para que haya la responsabilidad debida de sus autores, en la medida en que los hombres son poseedores de las facultades necesarias para actuar por sí mismos y ser responsables de sus actos. La vida política está enmarcada en el despliegue del ser, con lo cual, la vida es el vehículo que permite, gracias al instante vital, la novedad y la espontaneidad de las acciones humanas; por ello, la acción política es un nuevo nacer en el mundo.

Además, se deja claro que la vida activa, sólo es tal en relación con los asuntos del mundo y los hombres que lo habitan, siendo esto lo que da sentido a la existencia de unos y otros. Por lo tanto, la labor, el trabajo, la sociedad, el Estado, la economía, son asuntos cuyas actividades, aunque aportan y pertenecen al mundo, están alejadas del fin que se busca con la vida política, debido a que están encaminadas a la satisfacción de las necesidades corporales, lo cual despliega el consumo y el dominio entre los hombres, donde se destaca lo particular y la felicidad. Por el contrario en la vida política lo que se busca es el bienestar y la solidaridad, donde lo que impera es el bien común y, no el interés individual.

CAPÍTULO PRIMERO

1. LA POLÍTICA COMO MANIFESTACIÓN Y APARICIÓN DEL HOMBRE

A través de los tiempos la tradición nos ha mostrado la política desde dos perspectivas. La primera la plantea como algo apartada del mundo y la otra como una forma de dominio. Como visión apartada del mundo, la política se ubica en un espacio donde los hombres la perciben como un oponente, un contrario que no les permite alcanzar su esencia, o mejor su ser; y, debido a que la política se desarrolla por medio de la *doxa* u opinión, la manifestación política se realiza en el espacio de las apariencias. La política entonces se da en lo que el pensamiento filosófico ha relegado a un segundo plano. La segunda visión presenta la política como una lucha entre los hombres que se enfrentan por dominar y no ser dominados, es decir, la política pasa a ser la forma como los hombres obtienen un poder para ejercer un dominio sobre los otros.

Una visión diferente de la política es la que nos plantea Hannah Arendt, de allí que se pueda extraer de su idea de la acción, una teoría que permite plantear cómo cada hombre hace de su aparición, a través de la acción política, la manifestación de su libertad. Encontramos entonces en la lectura de la autora citada, gracias a su experiencia política en la Alemania Nazi, una reinterpretación de la política. Es a partir de esa experiencia que ella se dedica a observar los fenómenos que convierten el poder en totalitarismo, creando un monstruo político que lleva a la destrucción del espacio de la política.

Arendt nota que ese monstruo se crea en la medida en que los hombres son masificados cuando su pluralidad es reducida a la singularidad. Para ella, uno de los problemas que ayuda a la formación de este fenómeno es la aplicación de los universales; de allí que en sus escritos, su crítica constituya una lucha contra esas pretensiones universalistas y homogenizadoras de la política, ya que allí los hombres se mueven en la esfera de las apariencias y la opinión. La política se desarrolla, desde la perspectiva arendtiana, como una forma del hombre mostrarse como es, de aparecer y dejarse ver ante sus semejantes.

Es en la relación con los otros donde los hombres crean el mundo de la política y lo que hace de ésta un asunto meramente humano. La política se desarrolla en el espacio público, entendido como un espacio que es constituido por los hombres, para poder aparecer como actores en una escena pública, es decir, aquello que nos permite vernos unos a otros y actuar unos con otros, que es en lo que consiste, propiamente, según Arendt, nuestra condición de seres políticos.

Arendt, en su diario filosófico nos dice: «La política descansa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre, los hombres son un producto humano, terrestre, el producto de la naturaleza humana» (Arendt, 2006: 15). Con esta idea empezamos a hacernos una imagen de la política, que tiene como base la pluralidad, los otros, es decir, que la política es un asunto que incumbe a todos los hombres, en tanto se relacionan en ese espacio que el mundo que han construido les proporciona. Esto significa que los hombres en tanto diversos y plurales, se organizan para estar juntos “los unos con los otros”, lo cual hace surgir la política.

La autora ve en lo político no al hombre, sino a los hombres, con lo cual se opone a la idea clásica (desde Platón pasando por Aristóteles, Hobbes, Locke hasta llegar a Marx) de ver la política como un asunto de género, como una totalidad, por lo tanto el término género no tiene que ver con nada de sexo. Ella asume la política no desde el género (el hombre), sino que por el contrario la toma desde la perspectiva de la pluralidad como un asunto de partes (cada uno de los hombres). Aquí, de entrada, nos plantea su abandono de lo universal, alineándose en la idea de lo particular como forma de alcanzar un concepto que se acerque más a la política. Es de este modo que en ella, la política pasa a ser una acción en la que los hombres participan de los asuntos del mundo.

La reunión de los hombres no es, para Arendt, el resultado espontáneo de un proceso natural ya predeterminado, como si hubiera en el hombre una esencia política. Lo primero que hay que enfatizar, justamente, es que para ella no existe el hombre sino los hombres, y es, sólo extrayendo todas las consecuencias de esta comprobación, piensa Arendt, como se puede responder a la pregunta: ¿qué es la política?

La política surge entonces desde un “Entre los hombres”. Hannah Arendt deja por fuera al hombre como generalidad. Con lo cual ya no va a existir ninguna esencia política, ya que la política surge en ese estar entre los hombres, es decir, que ella se establece como relación (Cfr. Arendt, 2006:17). Con lo anterior, tenemos que el hombre no es político por naturaleza, como las teorías políticas anteriores asumen, (Aristóteles), sino que resulta de esa relación que los hombres entablan en ese mundo común que comparten y por el cual están condicionados.

Tal condicionamiento al mundo se debe a que: «la política trata de los diferentes en su estar juntos y su estar los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente, según determinados aspectos comunes que les son esenciales en un caos absoluto o desde un caos absoluto de las diferencias» (Arendt, 2006:16). En la política los hombres se relacionan para organizar ese

caos de perspectivas del mundo que cada uno posee. Con lo anterior, se introducen dos características de la política, como son: la singularidad y la diferencia entre los hombres. Se hablará de heterogeneidad en vez de homogeneidad; y, de lo particular, en vez de lo general.

Con estas caracterizaciones de la política, Arendt encuentra el error de las filosofías políticas anteriores, que pretendieron entender el fenómeno político desde el hombre como género. Este error yace precisamente en que han visto la política a partir del hombre como tal, con lo cual llevan las partes a ese todo, debido a que sus enunciados se ocupan siempre del hombre. Esto sería acertado si sólo existiese un hombre, o si todos los hombres fueran idénticos (Cfr. Arendt, 2006:15); la idea de Arendt es derrumbar la singularidad que representa el término hombre para la política y plantear el aspecto de lo plural para llegar a la comprensión de la misma.

Teniendo en cuenta lo anterior, se precisa ver cómo la autora en su trabajo nos muestra lo conflictivo que resulta en su momento diferenciar la manifestación política debido al surgimiento de lo social. En nuestro trabajo mostraremos de forma detallada un análisis de la política, siguiendo a Hannah Arendt, desde las esferas de la ley, el juicio, la libertad y la guerra. Esta perspectiva ofrece buenas condiciones teóricas para un estudio del mundo de la política. Nuestra hipótesis es que la teoría de la acción política de Arendt, constituye una ontología estética que parte de la afirmación de la vida, para dar paso a la comprensión del mundo y el hombre, con lo cual supera el ciclo biológico de los hombres y llena de sentido y significado su existencia. Aquí lo que se planteará es que la política es el vehículo que nos permite expresar el ser, que luego de su aparición se torna en una historia, donde todo cuanto los hombres realizan debe estar encaminado a la creación de su propia vida política donde es posible su libertad.

1.1 *El decaimiento de la Política con el surgimiento de lo Social.*

Hannah Arendt, en *La Condición Humana*, desarrolla un análisis a través de la historia para mostrar la manifestación del hombre en la esfera pública y en la esfera privada, desde los griegos hasta la modernidad. Busca develar cómo se desarrolla el fenómeno social, con lo cual lo político asume otra dimensión. Veamos lo que nos dice Arendt:

La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la ciudad – estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación – estado. (Arendt, 1974: 46).

A partir de la Edad Moderna, la esfera privada que se desarrollaba en la familia y, la esfera pública que es donde se manifiesta la vida política de los hombres, pierde la antigua diferencia existente entre una y otra, debido al surgimiento de la esfera social que no es privada ni pública. Lo que nos interesa en este punto, es observar la forma cómo por medio de la sociedad el hombre pierde su particularidad, lo cual genera que el espacio público político ya no esté dado desde la pluralidad de los hombres, sino desde la homogeneidad, que llamamos sociedad.

Por otra parte, con la sociedad se lleva a cabo la admisión de las actividades de la familia, que antaño pertenecían a la esfera privada, pero que allí pasan a ser, gracias al fenómeno social, parte de la esfera pública, haciendo así que lo político se vuelva una administración doméstica (Cfr. Arendt, 1974: 68). De allí que aquello que era necesario separar de la *polis* para llegar al ser político, con el surgimiento de lo social se arrastra al espacio público la esfera privada, que es el lugar donde el hombre se dedica sólo a sobrevivir. Con ello se pervierte la política, debido a que ésta requiere de la superación de la esfera privada. Con lo social, se asume ese espacio privado y los factores económicos como necesarios para que los hombres hagan su manifestación política, es decir, que quienes poseen propiedades son los que asumen dicha acción.

Con el fenómeno social, aparece en el espacio público el dominio de la burocracia en los asuntos políticos, con lo cual lo que se desarrolla es una administración económica de dicho espacio. De allí, que todo dependa de la utilidad y la productividad de lo que se hace, en pro de aumentar la riqueza del naciente Estado, donde lo que surge es la idea de nación, que no es otra cosa que la sumatoria de empresas y fábricas que incrementan la productividad y la riqueza del Estado.

Ahora bien, es preciso, dice Arendt, para hacer notar lo problemático de lo social, tener en cuenta lo que para los griegos significaba la familia, o la esfera privada. Ellos tenían que dentro de la familia el gobierno del padre era un gobierno déspota, donde éste ejercía el dominio y los demás obedecían, dándose de esta forma una relación entre desiguales, entre dominador y dominados; la esfera pública, en cambio, representaba todo lo contrario. Es decir, en la esfera pública la relación era entre iguales, donde los hombres alcanzaban la libertad. Esa igualdad, «lejos de estar relacionada con la justicia [...] era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados» (Arendt, 1974:52); porque esa libertad se alcanzaba precisamente en la esfera pública, donde los hombres no estaban bajo el mando, o las órdenes de ninguno; en otras palabras, la igualdad tiene que ver con una relación entre pares. De allí que, por lo menos para los griegos, dice la autora, la actividad política no tenía como fin el dominio de los otros, porque el dominio era una etapa pre política con la cual el hombre ejercía

la fuerza y la violencia con el propósito de superar sus necesidades y poder alcanzar su ser político.

El hombre griego antiguo aparece, dice Hannah Arendt, en el espacio público a través de la acción y con ella deja atrás la esfera privada de su vida, en tanto primera condición posibilitante de la emergencia de un ser de la polis. En el escenario de la polis todos son pares. La desigualdad existente en la familia, al igual que el deseo de dominación propio del hogar, se ven desplazados de la esfera pública. Con el surgimiento de lo social la acción se cambia por la conducta, ya que el hombre entra a regular su vida por medio de normas reguladoras de su acción:

Es decisivo que la sociedad en todos sus niveles, excluya la posibilidad de la acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a "normalizar" a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente (Arendt, 1974: 62).

El fenómeno social es la extensión del dominio de la esfera familiar a la esfera pública, debido precisamente a que en lo social los hombres se dedican a obedecer las normas que regulan su actuar, logrando de esta forma seguir con el control sobre los hombres; lo social se convierte en una macrofamilia. Esto va a ir en contravía de esa libertad que el hombre experimenta en la esfera pública. «En esta forma de organización queda tan eficazmente destruida la diferencia originaria, como la igualdad esencial de todos los hombres, en cuanto se trata del hombre, la ruina de la política bajo ambos aspectos surge por la derivación de los cuerpos políticos a partir de la familia» (Arendt, 2006:16).

Al estar los cuerpos políticos contruidos desde la imagen de la familia, lo que se dibuja es una relación de parentesco entre los hombres, que une a los diversos y donde las configuraciones individuales de tipo semejante se delimitan y contraponen entre sí (Cfr. Arendt, 2006:16). De esta forma, se desarrolla la concepción de una administración política donde el gobernante asume el papel del padre y los demás se tornan en hijos. Un Estado desde esta perspectiva es una gran familia, donde los asuntos políticos se tratan entre parientes, con lo cual la diferencia y la singularidad de los hombres quedan eliminadas. Por tanto, si la política lo que busca es mostrar las diferencias con la derivación de lo político desde la familia, la política termina arruinándose en su intento de manifestación, al quedar excluida la singularidad, la particularidad y la diferencia.

Por otra parte, con la regulación del actuar del hombre a través de las normas, éste no tiene una manifestación espontánea en el espacio político,

sólo se le obliga a actuar. Además, con la norma se lleva a cada hombre a ser una homogeneidad dentro de los parámetros de conducta, donde no existe una pluralidad de opiniones, sino una opinión general, y desde esta perspectiva no hay distinción entre uno y otro, todos son una uniformidad llamada sociedad.

La “sociedad” apunta Arendt: «es el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana, y su forma política de organización se califica con el nombre de “nación”» (Arendt, 1974:47). Ante este fenómeno el factor económico de la familia entra a configurar al hombre político, es decir, ya no es el hombre con su acción, sino con su capacidad económica el que alcanza la esfera política. Ahora bien, la esfera que antes era necesario superar se convierte en reguladora de ese espacio de aparición. A este respecto Arendt continúa diciendo:

En cuanto se ve en la familia algo más que la participación, es decir, la participación activa de la pluralidad, el que así piensa comienza a jugar a ser Dios, en el sentido de que hace como si se pudiera salir naturalmente del principio de la diversidad. En lugar de engendrar a un hombre, intenta crear al hombre a imagen de sí mismo. (Arendt, 2006:16).

Con la aparición de la familia como modelo para la construcción de lo político, se genera lo que podríamos denominar hombres en serie, al estar planteado lo político como forma de creación de los hombres a imagen de uno solo. Ante esto se nos plantea la visión religiosa, Dios crea al hombre a su imagen y semejanza. A partir de la modernidad, con la aparición de lo social, los gobernantes asumen el mismo rol de Dios – creador; haciendo de la pluralidad, una unidad llamada sociedad, donde la diversidad queda escondida. Donde ya no se asume la pregunta por el quién es, que indica la existencia de la pluralidad; sino, por el cuántos son.

Ante la idea de un hombre que se asume como Dios – creador en la esfera de la administración política, tenemos que ese hombre realiza una acción que no es propiamente política. Está guiada por una visión divina, desde la cual todos los hombres son idénticos, eliminando lo que Arendt denomina la base de la política: la pluralidad. Desde este punto de vista, podemos anotar que con la forma de la política creada desde lo social, se desarrolla la línea: *familia – crear – dios*; por el contrario, la idea arendtiana, para nosotros, desarrolla la siguiente línea: *política – engendrar – hombre*. Sobre todo, si tenemos en cuenta que antes nos ha dicho que los hombres son un producto humano, terrestre, un producto de la naturaleza humana; y, la política, algo que surge de la relación entre los hombres.

La historia humana nos muestra cómo los hombres se han asociado para fortalecerse y no ser vulnerables frente a la naturaleza; la acción de formar grupos o colectivos es una práctica humana para lograr la supervivencia de la

especie. Es desde esta perspectiva que la familia surge como un alojamiento y fortaleza que protege al hombre de un mundo inhóspito y extraño, al que se desea llevar al parentesco (Cfr. Arendt, 2006:16). Sin embargo, y en coherencia con lo que nos ha dicho anteriormente con respecto a la construcción del cuerpo político desde la familia, la autora escribe: «Esa aspiración conduce a la perversión fundamental de lo político, pues suprime la cualidad básica de la pluralidad o, más bien, la echa a perder por la idea del parentesco» (Arendt, 2006:16).

Por lo tanto, la esfera familiar y con ella el fenómeno social, se oponen a la esfera política, precisamente, porque transforma el principio básico de la política que es la pluralidad, en la idea de parentesco. En ese orden de ideas se oponen: el crear, al engendrar y, Dios, al hombre. La política es un asunto de los hombres, y plantear la idea de semejantes (que lleva un sentido de idénticos), es contradictorio a las características de la política. Debido a que ésta es una condición humana, todo lo que signifique unicidad y universales, queda por fuera de la visión arendtiana.

Con la toma de posesión de la esfera familiar sobre el espacio público nos preguntamos: ¿qué es ahora la libertad, cuál es el espacio destinado para que los hombres se muestren en su particularidad frente a los otros?

Ya sabemos que lo político necesariamente tiene que ver con los asuntos del Estado. La sociedad o lo social es parte de ese Estado, como la familia es parte de la sociedad. ¿Cómo surge entonces la diferencia entre lo social y lo político? La sociedad es parte del Estado, empero, y siguiendo la idea de Arendt, lo social es la homogeneización del hombre, con lo cual se anulan las características de su ser político como son: la particularidad, la singularidad y el mundo en común que se comparte en lo político. Se pierde la pluralidad, la acción espontánea y el logro sobresaliente.

Lo social tiene manifestaciones políticas y éstas están representadas en la nación – estado y la burocracia (Cfr. Sánchez, Muñoz; 2003: 281). Cuando lo social a través de esas dos manifestaciones políticas se hace a la administración política de un Estado, tenemos entonces que el ejercicio de lo político queda sesgado y el poder se hace burocrático. Con lo anterior lo que se nos plantea es que la política no puede verse desde la perspectiva de la sociedad, debido a que la homogeneización de los hombres y con ello la acumulación del poder en una sola persona, genera una serie de formas de gobierno que eliminan lo político.

Lo político tiene como fundamento lo plural, la diferencia entre los individuos que componen un Estado; la política es la acción fragmentada del poder representada en cada uno de los hombres. Es esa acción la que sirve como mecanismo de freno frente al exceso de poder representado por un gobernante, que como bien lo reconoce Arendt, deviene en Estados Totalitarios

y en el ejercicio de la violencia.

Las diferencias entre el espacio social y el espacio político – público, como lo señala Cristina Sánchez, en su libro: *Hannah Arendt el espacio de la política*, son: mientras en lo social los sujetos son uniformes e idénticos, en lo político – público son plurales y diferentes. Con respecto a las normas, los primeros se manifiestan de manera conforme; los segundos, en cambio, con posibilidad de disenso. El tipo de sujeto que se crea en lo social es el *parvenú* – *homo laborans*; mientras que en lo político se da es el ciudadano. Los vínculos que se dan en lo social se refieren al aislamiento y la soledad; en la esfera política, en cambio, son la amistad y la solidaridad. La actividad por medio de la cual se manifiesta la esfera política es la acción y, en lo social, la conducta. Por último, la forma política en el espacio político – público es la república y en el espacio de lo social la burocracia/nación (Cfr. Sánchez, Muñoz; 2003: 280).

A partir de la modernidad, la sociedad surge como un individuo colectivo, se forma el fenómeno del hombre masa, ése que no se manifiesta en la esfera política y que es indiferente frente a los asuntos del Estado, es un ser conformista y, por ende, inactivo, es decir, los modernos hicieron de la sociedad el sujeto que se relaciona con el Estado, ésta es la voz de todos y con ello queda por fuera la pluralidad y la particularidad de los hombres que son el carácter de la política.

Con el surgimiento de la sociedad y su hacer uso de la esfera política, Arendt nota que de ello surge tanto el totalitarismo, como las formas de gobierno tiránicas; «puesto que allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede en el espacio político, el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se traduce en un espacio dominado por la violencia» (Arendt, 1997: 94).

Pues bien, para la filósofa alemana, el poder sólo existe cuando los hombres actúan conjuntamente; sin embargo, con el nacimiento de la burocracia y su dominio sobre lo político, el poder va a ser potestad de unos pocos que luego de poseerlo no desean perderlo y, para tal propósito, se valen incluso de la violencia. De allí que la coerción sea la práctica más usada en los Estados modernos, porque es más fácil someter a los hombres a las normas, que comprender sus acciones y expresiones. La intromisión de la esfera privada en la esfera política, es lo que permite que un grupo o familia administre el poder del Estado sin que haya una verdadera manifestación política de los individuos; no olvidemos que en lo político, lo que mueve la acción de los hombres son los intereses comunes que se tienen al estar condicionados por un mundo que Arendt denomina artificial.

Estos intereses comunes son los que guían a los hombres a la manifestación de su discurso particular, donde la diferencia manifiesta de cada uno en el debate, por medio de la opinión, lleva al consenso de todas las opiniones que están encaminadas al bien de la comunidad o del Estado. De esta forma, lo político no puede ser el aparecer en ese espacio público del fenómeno social, sino que es el ejercicio de todos y cada uno de los

ciudadanos para pronunciarse dentro del orden de esa comunidad a la cual pertenecen, ya que es en el espacio político – público donde el hombre halla su lugar en el mundo, ése que ha construido por medio del trabajo o la fabricación. Es ese mundo que se encuentra entre los hombres, el que media en sus relaciones, por lo cual surge la necesidad del hablar y el actuar sobre los asuntos que conciernen a éste.

El hombre político planteado por Arendt es un ser mundano, al cual el mundo no le es extraño; este hombre ama al mundo y se preocupa por él, en tanto es el único lugar en el cual se desarrolla su forma de aparición. De allí que Fernando Barcena diga:

Pues bien, ese *amor mundi* se refiere, por supuesto, a la preocupación por preservar nuestro mundo común de las fuerzas y condiciones que, bajo la modernidad, contribuyen a su posible alienación. En esta obra (*La Condición Humana*) la preocupación de Arendt sigue siendo pensar la política como característica de la condición humana y como algo a la vez distante del Estado y del imperio de lo social (Barcena, 2006: 132).

Cabe anotar aquí que ese extrañamiento del mundo que Hannah Arendt asume, y que parte de Descartes, trae su lastre desde el origen del cristianismo que plantea el abandono del mundo por parte del hombre, ya que el mundo es su perdición. Lo que sucede con Descartes es que se genera un hombre aislado, solipsista; lo cual da como resultado el yo pensante, que hace de la duda su forma de conocer el mundo. Con el cristianismo el mundo es un enemigo para la salvación del hombre; con la duda cartesiana el mundo es un objeto de conocimiento, donde se busca la verdad. Ambas perspectivas: la verdad del yo pensante y el abandono del mundo, son acciones que se oponen a la idea de la política, que Arendt busca mostrar.

Hemos señalado cómo surge lo social en el contexto político de la modernidad, nos adentramos ahora en la lectura de la política en Hannah Arendt, para desplegar la temática que nos interesa en relación con la vida activa¹. Ya que lo político, como lo entendemos, debe ser revaluado en tanto la visión de Arendt nos lo plantea como forma de aparecer en el mundo, de nacer, de alcanzar la inmortalidad; y, sobre todo, de volver a la particularidad, a la diferencia para retornar a la aventura fuera de la esfera doméstica o social.

¹ Al respecto de la vida activa Arendt la muestra en su libro *La Condición Humana* desde tres actividades. Las cuales son: labor, trabajo y acción. Cada una de ellas tienen una condición humana. En el caso de la labor la condición es la vida, en la labor el hombre busca la supervivencia de la especie; En el trabajo la condición es la mundanidad, al estar dado desde un mundo donde el hombre por medio del trabajo se proporciona un “artificial” mundo de cosas; por último, la acción, cuya condición es la pluralidad, al estar el hombre condicionado en el mundo a relacionarse con los otros. Este tema lo trataré más a fondo en el siguiente capítulo dedicado precisamente a este tema.

Para ello nos moveremos, a partir de ahora, por tres esferas que nos lleven precisamente a dar cuenta de esos momentos que hemos mencionados. Esas esferas son: 1) la política y la ley, para mostrar la ley desde la perspectiva heterónoma en los griegos y el consenso en los romanos; 2) la política y la libertad, con lo cual el hombre además de hacerse oír, se deja ver en su actuar. Aparece en el mundo, se muestra como es, existe para los otros y si su acción es grandiosa, entonces se torna inmortal, queda en la memoria de quienes presenciaron su aparición. Por último, 3) la política y la guerra, para mostrar cómo la guerra no es un medio de acción política, ya que se opone a la esencia de la primera, sobre todo, porque la guerra destruye tanto al hombre como al mundo común en el cual los hombres hacen su aparición.

1.2. **La Política y la Ley.**

Ya tenemos claro que la política es el medio a través del cual los hombres se relacionan en la *polis*, ahora bien, ese relacionarse está determinado por unas leyes que regulan ese encuentro en el espacio público – político. En el análisis que Arendt hace de la política, muestra dos visiones de ley, primero, lo que el griego entiende por ésta y, luego, el sentir de los romanos. En un primer momento, nos dice que para los griegos la ley:

Tal como la entendían, no es ni acuerdo ni tratado, no es en absoluto nada que surja en el hablar y actuar entre hombres, nada, por lo tanto que corresponda propiamente al ámbito político, sino esencialmente algo pensado por un legislador, algo que ya debe existir antes de entrar a formar parte de lo político propiamente dicho. Como tal es pre – política pero en el sentido de que es constitutiva para toda posterior acción política y todo ulterior contacto político de unos con otros. (Arendt, 1997: 121)

Para el griego la ley no se hace en el actuar entre los hombres, en sus relaciones políticas, ella, por el contrario, es hecha por alguien externo, un legislador que no necesariamente pertenece a la *polis*. La ley lo que hace es regular el modo en el cual los hombres entran a discernir sobre los asuntos de la ciudad, la ley es la guía que conduce el discurso entre los hombres políticos. La *polis* estaba salvaguardada tanto por la ley como por sus murallas (Cfr. Arendt, 1997: 121).

La ley protege a la ciudad de sus habitantes, constituye el mundo en el cual aparecen en su actividad política, les da los parámetros desde los cuales ellos se hacen libres en el espacio que la ciudad les proporciona; y, las murallas, la protegen de los extranjeros que intenten apoderarse o ejercer control sobre ella, creando de esta forma una identidad propia para cada una. En la antigua Grecia cada *polis* tenía sus propias leyes, eran ciudades – Estados autónomos, diríamos hoy día. El hombre griego entonces veía que una ley no podía ser universal, ya que ésta identificaba a una *polis* específica y a cada uno de sus habitantes.

Tenemos entonces que la ley es identidad, particularidad, singularidad, en tanto sólo es característica de una *polis* determinada, además existe antes que

ella; es decir, la ley está dada antes que el espacio político mismo. De este modo la ley constituye precisamente ese espacio y los hombres políticos se guían por ella. Desde esta perspectiva, podemos entender entonces el conflicto que surge entre Antígona y Creonte, donde la primera se niega a obedecer una ley instaurada por el segundo, precisamente por no venir de lo que ellos denominaban un legislador, sino del rey. Los griegos apartaron la función legislativa de la acción política, de allí que la elaboración de las leyes la encargaran como se le encarga un trabajo a un artesano, un escultor, etc., algo que la ciudad necesita (Cfr. Arendt; 1997: 120).

Lo que para el griego es importante y digno de discusión en la esfera política, son los asuntos que los hombres libres podían realizar dentro de la *polis*: el ejercicio del discurso y la acción al servicio de la supervivencia de la misma. Lo que se discutía tenía que ver con la grandeza de la ciudad; sólo desde la *polis* se ostenta, a su vez, la grandeza de sus ciudadanos. No existía discusión sobre la ley, ya que la tomaban como establecida desde afuera, en tanto reglamentación de la esfera política.

Para el griego la ley era heterónoma; aunque reglamentaba lo político, dice Arendt, era una instancia pre – política. En esta parte hemos hablado de la supervivencia o la grandeza de la ciudad, digamos entonces que para el hombre político griego, una vez abandonada la esfera de la familia, tenía que mostrarse en el espacio de la *polis*, de allí que el actuar político no tuviera nada que ver con mantener la vida, sino por el contrario arriesgarla, logrando con ello realizar una hazaña y alcanzar de esta forma la gloria. El espacio de la acción estaba determinado para la aventura, donde los hombres luego de abandonar el hogar, emprendían la empresa que los llevara a la inmortalidad, es decir, a ser recordados por los demás. Esto se puede verificar en los relatos homéricos.

A diferencia de los griegos, los romanos entendieron la ley o la actividad legisladora de manera política, son los hombres que actúan en la esfera política los que hacen las leyes. Así se expresa Hannah Arendt:

En Roma por el contrario la ley de las doce tablas, por muy influida que pueda estar en los detalles por los modelos griegos, ya no es obra de un hombre individual sino el tratado entre dos partidos en lucha, el patriciado y los plebeyos, lucha que requería el consentimiento de todo el pueblo, aquel *concensus omnium* al que la historia romana siempre atribuía en la redacción de las leyes un “rol incomparable” (Arendt, 1997: 120).

Ya en los romanos la legislación o la actividad legisladora es propia del ámbito político, con lo cual la ley toma un carácter de pacto o consenso instaurado por las relaciones entre los hombres, relaciones que no son las del derecho natural, en la cual todos los humanos reconocen por naturaleza, ni las de la voz de la conciencia lo que es bueno y lo que es malo, tampoco por los mandamientos pues vienen de fuera, sino por un acuerdo entre contrayentes. En el caso romano después del conflicto entre patriciado y plebeyos, es que se asegura la ley como pacto entre esos dos sectores (Cfr. Arendt, 1997: 121).

Con este modelo de ley, los que quedan amparados por ella son aquellos

que llegan a ese acuerdo contractual, excluyéndose a los demás, o mejor, sometidos a mandatos o leyes instauradas por un sector de los habitantes de la ciudad. El romano empieza a usar la ley dentro del espacio político para aparecer en él: «la *res pública*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño» (Arendt, 1997: 121). Frente a esta concepción de la ley, aquellos que quedaban excluidos por no hacer parte de los grupos que llegaban a lo contractual, por medio de las leyes, se hicieron a la cosa pública, pasando a ser los ciudadanos, que no fueron otros que los patricios y los plebeyos, los cuales además de dictar las leyes administraban lo político.

Después de ver las dos nociones sobre la ley, podemos anotar que en los griegos, al no estar la actividad legislativa dentro de la esfera política, puede darse una obediencia a la ley, que aunque viene dada de antemano determina la identidad tanto de la *polis* como de sus habitantes. Es una ley que constituye lo político porque regula la relación entre los hombres, pero que es pre – política, debido a que no surge de un acuerdo entre ellos. Una ciudad debía tener sus leyes, tanto como sus murallas, con el fin de proteger la identidad y la grandeza de la ciudad, grandeza que estaba dada por las hazañas de sus hombres.

En ellos tenemos que si la ley constituye a la ciudad y al ciudadano, tanto el hombre como la *polis* se ven reflejados en la ley, sobrepasar las murallas era sobrepasar la ley y, en ese mismo sentido, era perder su identidad; de allí el sentido trágico que para el griego tenía el destierro, y razón por lo cual prefería la muerte. Para el griego, la ley en cuanto a lo político, era él mismo; la ley se hacía manifiesta por medio del hombre.

En los romanos, por el contrario, al ser la ley algo que se da en la relación con los otros, porque la consideran propia del ámbito político, termina siendo excluyente, ya que sólo se hace con el fin de favorecer a los que entran en el pacto, dejando de lado al resto de hombres que hacen parte de la ciudad. Con estas leyes, hechas desde lo contractual, se buscaba que fueran duraderas, o que tuvieran un vínculo duradero que rigiera tanto para lo privado como para lo público.

Lo que tiene en común la ley, tanto en griegos como en romanos, es que une a los hombres entre sí, lo que la diferencia, es el modo cómo se hace esa unión. Los primeros entendieron que para evitar los conflictos internos en la *polis*, era necesario que las leyes tuvieran un sentido heterónomo, con lo cual todos obedecieran la regulación, al ser impuesta por un legislador ajeno a la actividad política, y con ello sus conflictos o guerras quedaban señalados cuando otros pueblos querían imponer o dominar la *polis*, o bien, en el ejemplo de Antígona, cuando un hombre que estaba en el ámbito político se encargaba de dictar las leyes.

En el caso de los segundos, la ley quedaba supeditada a intereses ligados a la necesidad de quienes las hacían. Sabemos desde Aristóteles que los griegos

para dedicarse a lo político tenían que superar precisamente esas necesidades. La ley era en los griegos algo imparcial debido a su carácter heterónimo, caso contrario a la romana, que a pesar de surgir de un consenso no toma a todos los afectados, o mejor a todos los habitantes, a la hora de la discusión para llegar al acuerdo o al consenso, lo cual permite que en los asuntos que tienen que ver con la política, sólo los dos grupos contratantes tengan participación en los aspectos que tienen que ver con esta esfera.

1.3. **La política y la Libertad**

La libertad que vamos a encontrar en Hannah Arendt está relacionada con la espontaneidad y el evento; la libertad se constituye en el poder de iniciar algo nuevo. «La fuente de la libertad, que se manifiesta como espontaneidad de poder iniciar una serie por sí misma, es el evento. Diríamos que para la libertad éste es como el único material en el que puede encenderse la espontaneidad» (Arendt, 2006: 93). Sólo por el hecho de llevar a cabo algo, el hombre genera un evento y éste da paso a lo espontáneo, lo cual expresa un acto libre.

Ante la pregunta por el sentido de la política, Hannah Arendt responde: «el sentido de la política es la libertad» (Arendt, 1997: 62). De acuerdo con esto, la política es la forma como los hombres manifiestan ser libres; la política tiene sentido sólo cuando es una manifestación espontánea de la acción de un hombre que aparece frente a los otros. El problema de la política resulta cuando se constituye lo político, es decir, cuando surgen las instituciones. Arendt nos dice que entre los griegos libertad y política iban unidas. Es a partir del Estado moderno donde la acción política se convierte en antagónica de la libertad; pero este antagonismo surge porque se denota la política desde lo político, es decir, desde las instituciones que entran a coaccionar a los hombres (Cfr. Arendt, 1997: 62).

En este orden de ideas libertad y política están unidas entre sí, donde falta la una también faltará la otra, debido a que ambas dependen, siguiendo a la autora, de la relación entre los hombres. Porque es a partir de expresar la forma en la cual la realidad se le manifiesta a cada uno, según su posición en el mundo que le es inherente, donde los hombres dan su visión de esa realidad. Sólo cuando el mundo se entiende como algo común a muchos, es que éste puede verse y experienciarse realmente; el mundo que surge de allí, es un mundo que nace desde el conversar, por lo cual surge la libertad de hablar (Cfr. Arendt, 1997: 79). Al respecto Barcena apunta:

Dondequiera que los hombres se junten y se encuentren, se abre un espacio entre ellos que da lugar a la política como esfera propia de los asuntos humanos, como ejercicio de la libertad, es decir, como creación de nuevas posibilidades, de nuevos comienzos. Ese espacio *entre* los hombres no existe al margen de ellos, al margen de lo que hacen (acción) y dicen (discurso). Ese espacio entre los hombres conforma el mundo, que es un asunto específicamente humano (Barcena, 2006: 140).

Es a partir de realizar la libertad y el actuar político, donde los hombres crean el mundo, lo cual hace que éste continúe en su despliegue constante, acompañado siempre del carácter activo de ellos. La libertad se nos diseña entonces desde la perspectiva del actuar y del decir; estas dos características de la libertad dependen de la existencia de los otros, que son espectadores y oyentes de ese acto espontáneo que todo hombre hace en el espacio público. Espacio que como afirma Barcena, se constituye en el mundo, por lo cual ese mundo se convierte en un asunto específicamente humano.

Debido a lo anterior, la libertad se hace manifiesta es en la existencia de los otros. La libertad que Arendt nos plantea no está relacionada con ese individuo, que ajeno a los demás, construye su mundo, porque incluso el mundo político se hace concreto es en el momento en que los hombres por medio de la acción, se reúnen. «Sobre la libertad: hay que sostener siempre que la libertad sólo puede darse en la pluralidad, en el espacio que surge entre los hombres, en cuanto éstos conviven y actúan entre ellos. Sólo la acción se halla bajo la categoría de la libertad» (Arendt, 2006: 214). La idea de libertad arendtiana es una libertad dada en el mundo; una libertad exenta de cualquier carácter metafísico.

A este respecto Seckin Sertdemir en su trabajo *la libertad política como participación en los asuntos públicos en Tocqueville y Arendt*, nos dice: «al oponerse a la concepción tradicional según la cual la libertad y la política se separan, Arendt no considera la libertad como un principio fundamental. Al contrario identifica la libertad con lo político o, más exactamente, hace de la libertad la razón de ser de lo político. No sólo rechaza la separación entre la libertad y lo político sino que elogia su identificación» (Sertdemir, 2007: 227). Ese rechazo de Arendt sobre la separación que los filósofos hacen entre libertad y política, se debe precisamente a esa noción de libertad fuera del mundo. Al no ser un principio en Arendt, la libertad sólo se encuentra en la manifestación de los hombres por medio de la acción, esta libertad no existe antes de, ni después de, existe únicamente en el momento de la acción. Por otra parte es la razón de ser de lo político, en tanto, que lo político debe cuidar del espacio público en donde la libertad de los hombres se hace perceptible, experienciable; alejándose del carácter trascendental que la filosofía tradicional ha manejado.

Esta es una libertad que se halla en la convivencia de los hombres y que se manifiesta cuando cada uno de los individuos emprende una acción espontánea por medio del actuar y el decir. Además la libertad tiene que ver con no estar condicionada por ninguna fuerza. Un hombre libre es quien ha superado sus propias necesidades. La libertad en el sentido de superar las necesidades significa para Arendt que:

El hombre no está condicionado por fuerzas (mágicas: naturales, sociales, psíquicas). Como ser vivo está condicionado por la tierra (que es la cosa de todas las cosas), y como hombre está condicionado por todas las cosas que el mismo produce. En cuanto hombre, se condiciona a sí mismo. Esa es su autonomía. Primariamente, no se da leyes a sí mismo, sino que se condiciona en las cosas.

Todas las leyes están ligadas secundariamente a estas condiciones. sin tales condiciones no puede haber vida humana. Pero el hombre, que produce sus cosas para sí mismo, es siempre libre de intercambiar entre sí las condiciones y los condicionamientos (Arendt, 2006: 300).

En tanto ser vivo, el hombre está condicionado por todo aquello que encuentra en la tierra, y que le sirve para mantener su vida. El hombre, como ser vivo, está condicionado al oxígeno, al agua, a los frutos de la tierra, es decir, comparte los mismos condicionamientos de las plantas y los animales. En este mismo orden de ideas, el hombre se encuentra delimitado por lo que denominamos destino; su vida se desarrolla dentro de una determinación que él desconoce por lo cual sus actos no son libres, debido a que está condicionado por fuerzas mágicas.

Ahora bien, desde la perspectiva del hombre, ya no como ser vivo, sino como hombre político, está condicionado por las cosas que él produce para luego elaborar las leyes con el fin de que éstas medien entre las cosas que produce y el intercambio de éstas con los demás. Visto de esta manera, el hombre se hace autónomo en el momento en que se condiciona y se regula a sí mismo. Entonces esas cosas que crea el hombre le dan, en un primer momento, una manifestación concreta de su libertad, al convertirse en un ser creador, aunque acto seguido termine condicionado por ellas.

En un segundo momento, el hombre se hace político para poder recuperar la libertad que ha perdido, por efecto del condicionamiento que sobre él ejercen las cosas que los hombres construyen; y, por otra, se libera del condicionamiento del destino. Y se libera del destino debido a que su acción se da de forma espontánea, y con ello está desligada de una acción determinada por algo externo al sujeto actuante. En otras palabras el hombre político que experimenta su libertad logra por medio de ella hacerse creador de su propia manifestación de vida. Sus actos están delimitados por lo que él realiza en esa acción política que no está prediseñada por una fuerza divina. En pocas palabras, en la acción política los hombres no poseen una voz que les susurre a los oídos lo que dicen o van a decir, y mucho menos tienen un ser extraño a ellos que guíe sus actos; es así como se puede hablar de autonomía y por ende de libertad.

A partir de lo anterior tenemos que la libertad de la cual nos habla Hannah Arendt, está inscrita en el espacio político debido a que ese espacio debe permitir el desarrollo de la libertad de hablar y actuar de los hombres. Sin embargo, resulta que dicho espacio termina ejerciendo coerción en los hombres, sobre todo, porque lo político o mejor las instituciones creadas por medio de la acción política, juegan el papel, a partir de la modernidad, de dominadores, viendo en los hombres a los dominados. De allí que resulte antagónico la acción política y el espacio político.

En el texto citado anteriormente de Sertdemir hallamos una cita sobre ¿qué es la libertad? En Arendt, donde ella apunta: “los hombres son libres [...] mientras actúen, ni antes ni después; en efecto ser libre y actuar constituyen una unidad. En ese actuar entra el habla, en tanto el hablar es una acción, que

quienes están de espectadores escuchan; en la política los hombres como dice Arendt son vistos y escuchados; y es a partir de lo anterior como cada uno muestra lo que es. La libertad no es anterior a la manifestación de la acción ni está después de ésta; se ubica en el momento mismo de la acción, haciendo concreto al hombre y la libertad

La libertad está ligada en un primer momento, a la libertad de expresión de lo que cada uno de los hombres experiencia del mundo. Hablar en sentido político es manifestar la opinión acerca de ese mundo entre los hombres; cada uno es libre de expresarse para ser escuchado; siendo a partir de ese conversar sobre el mundo donde éste surge.

Ahora bien, por otra parte, se encuentra la acción práctica que, como nos dice Barcena, tiene que ver con el cuidado de ese mundo, pero además debe, usando un término arendtiano, engendrarlo, porque precisamente en ese mundo entran constantemente nuevos hombres, nuevas perspectivas. El mundo del que se ocupa la acción política, es un mundo inacabado, que los hombres crean a través de su propio crearse mediante la libertad.

Debemos tener claro que cuando hacemos uso de la expresión crear el mundo, con lo anterior no podemos asumir crear al hombre. Esto precisamente porque se puede llegar a un punto en común con respecto al objeto que experimentamos, más no sobre el sujeto que experimenta, lo segundo es lo que ha llevado a la masificación de los hombres, debido a que la política de los Estados busca que todos tengan y por tanto sigan una sola visión del mundo, sin permitir plantear nuevas perspectivas.

La libertad política la entiende Arendt como participación en los asuntos públicos. La autora considera que la libertad es condición política de la acción, donde incluso libertad y acción son la misma cosa. En otras palabras, libertad y acción se identifican. Hannah Arendt se opone a la concepción tradicional según la cual la libertad y la política son algo separado. Ella, por el contrario, identifica la primera con la segunda, haciendo que la razón de la política sea crear espacios para la libertad. Nuestra autora critica esa posición filosófica que reduce la libertad al libre arbitrio, porque así la libertad pierde su sentido propio para quedar en una simple libertad interior. Esta reducción es nefasta, por eso cambia el dominio privado por el dominio público, que es el lugar original de la libertad.

La libertad no es nunca, para Arendt, un fenómeno de la política entre otros, como por ejemplo: la justicia o la igualdad, sino que es la condición propia del vivir con otros, en conjunto. Recordemos lo que dice acerca de la libertad en su libro *La crisis de la cultura. Ocho ejercicios de pensamiento político*: «sin ella (la libertad) la vida política como tal estaría desprovista de sentido. La libertad es la razón de ser de la política y su campo de experiencia es la acción» (Arendt, 1972: 186).

Por lo tanto, para Arendt la libertad sólo existe en la esfera pública, a diferencia de los filósofos tradicionales que la llevan al plano interior, y terminan considerando que existe más libertad entre menos política haya, con lo cual la libertad se despliega cuando la política desaparece, porque ellos, dice Arendt, consideran la política como gestión de gobernar al pueblo, de allí que la política no conlleve posibilidad de libertad para los hombres, puesto que ésta cobraría sentido fuera del dominio de la política (Cfr. Arendt, 1972: 192).

El libre arbitrio no requiere la presencia del otro, dice la filósofa alemana. La libertad para ella aparece en el dominio político y por tal motivo exige la presencia de los otros. Si la libertad interior se define como una relación del individuo consigo mismo, la identificación de la libertad con lo político crea, a la inversa, un espacio público donde los hombres actúan y hablan en conjunto.

1.4. **La política y la guerra.**

En esta parte hablaremos de la guerra y su relación con la política. Nuestro planteamiento será que la guerra no es una forma de acción política, porque en la guerra tanto el mundo como los hombres son destruidos, y, si los elementos principales de la acción política no existen, no puede existir la libertad que según Arendt es el sentido de la política.

Como es común, Arendt nos proporciona de forma comparativa la dicotomía guerra y lucha, donde la primera es anti política y la segunda, por el contrario, tiene que ver con la política. Para ello toma como paradigma el mundo griego y romano, escuchémosla:

El principio de lo agonal en la lucha hace posible que los combatientes se muestren como lo que son: Héctor como protector de la patria, Aquiles como héroe. La guerra aniquila a los guerreros, independientemente de la victoria y la derrota. Está en juego ya un proceso de pura violencia. Sólo la muerte en la guerra es aniquilación; la muerte en la lucha es el precio que se paga por haber vivido y ser recordado (Arendt, 2006: 401).

La violencia pura que se manifiesta a partir del final del mundo griego y romano, empieza a dar paso a la utilización de la guerra como forma de alcanzar el espacio de la política. Esta forma entra en detrimento de la acción política, que en los antiguos griegos representaba la acción en la *polis* como modo de aparición ante los demás para ser recordados. En ellos, la muerte, por esa aparición, se constituye en un tipo de recompensa por haber vivido, debido a que para este pueblo la vida se desarrolla en el espacio que la *polis* le proporciona, porque es allí donde puede ser visto y escuchado.

En la oposición lucha – guerra, la autora nos plantea, por una parte, que en la primera los hombres o los combatientes muestran lo que son; y si tenemos en cuenta que la política es una forma de mostrar lo que son cada uno de los hombres, entonces la lucha hace parte de la acción política. Por otra parte, nos dice que en la guerra, independientemente del triunfo o la derrota, los hombres son aniquilados, precisamente porque en la guerra lo que hay es

un proceso de pura violencia, y no hay una obra que se resalte. Vemos entonces que la violencia es la forma de acción de la guerra, una acción anti política; o mejor, llamémosla pre política, debido a que históricamente el hombre ha hecho uso de la violencia para alcanzar el status político.

La guerra tiene sentido en el mundo griego siempre que ella fuera contra los bárbaros, pero debemos tener claro que los bárbaros eran extraños para los griegos, es decir, no los consideraban humanos. Entre los griegos existían las querellas porque se miraban como parientes, como iguales; de allí que surgiera la lucha, donde los guerreros se hacían inmortales, según el ejemplo de Héctor y Aquiles que nos proporciona Arendt.

Encontramos en el diario filosófico de Hannah Arendt una alusión a la guerra justa, donde nos dice: «Sobre la guerra justa: sólo puede haber guerras para la libertad, sólo la libertad tiene que ver con la violencia. De hecho, no puede haber guerra justa, pues eso presupondría que los hombres pueden ponderar si el sufrimiento de la guerra es conmensurable a su contenido» (Arendt, 2006: 232). Podemos preguntarnos aquí ¿a qué violencia se refiere Arendt, cuándo ésta tiene que ver con la libertad? ¿Cómo se diferencia la violencia de la guerra, o mejor, qué determina que un acto violento no posea un contenido de guerra?

Se podría decir que un acto violento tiene que ver con la libertad en tanto permite la aparición de algo nuevo, de una nueva perspectiva del mundo que está entre los hombres. De este modo podemos afirmar que toda acción política es violenta en tanto transgrede la visión del mundo imperante. Es decir, esta violencia no tiene que ver con la aniquilación de los hombres, sino con la perspectiva de éstos, es en cierta forma una violencia donde las que luchan son las opiniones o visiones que cada hombre posee de la realidad, de la cual surge un mundo nuevo.

La oposición se desarrolla entonces desde el discurso, con lo cual el juicio sobre la realidad es oído por los espectadores, originándose un fenómeno persuasivo ante el auditorio. Ahora bien, cuando la palabra no es suficiente para alcanzar un acuerdo, entonces surge la lucha de las fuerzas físicas de cada uno. Arendt nos recuerda cómo en la *Odisea*, Aquiles antes de utilizar las armas usa las palabras para persuadir y evitar el enfrentamiento.

En el ensayo *Violencia y Política* de Claudia Hilb, encontramos el siguiente comentario: «La violencia es descrita como el hecho de “actuar sin argumentos ni discurso”. El carácter violento del acto reside allí en lo que otros lenguajes y otros contextos podríamos llamar “acción directa” o incluso pasaje al acto: ausencia de mediación de palabras. En ese registro podríamos decir entonces que una acción violenta es una acción o un comportamiento que se caracteriza por la ausencia de palabras, por la sustitución de la palabra por la acción o la coacción física, con o sin ayuda de implementos» (Hilb, 2007: 126). En este momento recordamos que Arendt plantea en su visión de la política que los hombres que se manifiestan en el espacio público – político, tienen como

característica la capacidad de hablar; si se habla de fuerza, ésta se debe limitar en este contexto a una fuerza argumentativa en la intención de persuadir a los otros. La violencia no sólo se enmarca entonces desde la instrumentalidad de ésta, por instrumentalidad entendemos lo que podríamos denominar prótesis; algo que potencia no sólo la fuerza física de los hombres, sino también como lo apunta Hilb el acto de coaccionar sin que importe los medios instrumentales que se usen.

Es claro que para los griegos la violencia era una característica de los animales, y que los hombres hacían uso de ese carácter animal, o bien para defender la familia, la *polis*, o su propia vida. Siguiendo con la violencia, ésta se da de dos tipos:

Hay dos clases completamente distintas de violencia: una es puramente instrumental y se extingue cuando hemos conseguido el fin; y otra es la actividad en la que me confirmo a mí mismo: yo soy. Esta actividad tiene que repetirse una y otra vez. Pero también la primera es ilimitada, por cuanto la violencia provoca violencia (Arendt, 2006: 666).

La violencia instrumental de la que nos habla Arendt tiene que ver con aquella en la cual quien la usa alcanza su fin, pero no ha conseguido su confirmación en ella; es decir, no hay una reafirmación de lo que el hombre es. En este sentido los hombres reconocen lo que son en el momento de crear y no en el momento de destruir. El asesino cuando comete el acto violento no posee una afirmación de lo que es en el asesinato, debido a que quien asesina siempre busca quedar en el anonimato. Por otra parte, como anota la autora, esa violencia instrumental es ilimitada debido a que genera más violencia; con la violencia instrumental surge la venganza con lo cual se genera una constante destrucción, y con ello aparece la aniquilación entre los hombres.

Al contrario de la violencia instrumental, la violencia en la que el hombre se confirma a sí mismo, es la que proporciona el carácter político. En este caso cada uno muestra su particularidad, el problema de la guerra consiste en que los soldados son una masa, una homogeneidad, llamada contingente, batallón, etc. En la lucha donde cada uno se muestra como es, se origina la pluralidad. Esa acción se repite en tanto los hombres buscan manifestarse constantemente.

En el segundo documento que Hannah Arendt escribe a Klaus Piper el 7 de Abril de 1959, le comenta lo siguiente: «Al principio había pensado esto como una introducción porque a mi parecer las guerras y las revoluciones quedan fuera del ámbito político en sentido propio. Están bajo el signo de la violencia y no como la política bajo el signo de poder» (Arendt, 1997: 148). En esta carta Arendt muestra cómo la guerra y la revolución no hacen parte de la acción política, precisamente porque en ellas se manifiesta la violencia; mientras que en la política lo que se manifiesta es el poder; la autora opone en este párrafo la violencia al poder. Pero ¿a qué poder se refiere Arendt, qué visión de poder es la que nos muestra? ¿Entiende Arendt el poder como dominación?

En este orden de idea hallamos en el mismo texto de Hilb lo siguiente: «...podríamos distinguir una violencia que se propone un objetivo determinado – desde un asesinato político hasta la destitución de un gobierno de una violencia que se instrumentaliza duraderamente como medio para fundar o constituir una política. Esta última sería, en sentido propio, la violencia que se propondría como sustituto del poder: la instrumentalización de la violencia tendría como fin la perpetuación de la dominación» (Hilb, 2007: 130). Por medio de la violencia lo que se busca es la perpetuación del dominio, en los Estados donde se ejerce la violencia sea cual fuere su manifestación, los hombres viven en constante coerción. lo que sucede en el mundo actual es que los Estados han entendido claramente que por medio de la violencia pueden perpetuar ese dominio, que se maquilla bajo el calificativo de poder.

Siempre que nos referimos a la política vemos que en ella el poder es el fin, y eso es acertado. Sin embargo relacionamos ese poder con el acto de dominar o gobernar. Siguiendo el interés de Arendt por ver la política desde otra perspectiva, creemos que ese poder del que ella nos habla y que surge de la relación entre los hombres, no tiene nada que ver con dominar. Nos atrevemos a afirmar lo anterior sobre todo por el amor que esta autora tiene por el mundo antiguo, ya que es en los griegos donde ella encuentra un pueblo donde la política no tiene como fin el dominio; ya Aristóteles afirmaba que el hombre político no era dominador ni dominado.

La idea de poder que tiene Hannah Arendt con respecto a la política, si tenemos en cuenta lo que hemos tratado anteriormente, tiene que ver con capacidad; el poder es en Arendt la capacidad de cada uno para realizar una acción nueva, un comenzar para engendrar el mundo. Esta noción de poder tiene un origen en Nietzsche. Ella ve *la voluntad de poder* del filósofo alemán, como la capacidad de vivir la vida. Para mostrar lo anterior, transcribimos en forma completa el siguiente texto:

El eterno retorno es el imperativo categórico de Nietzsche. Se trata de la inversión de las dos formas posibles de nihilismo, de las cuales la una dice: la vida es soportable solamente porque todo tiene un final y la vida es pasajera. La otra dice: la vida es insoportable porque esconde en sí la muerte, su propia refutación. Nietzsche, por el contrario, dice: la cuestión de si tú estás en condiciones de afirmar tu vida, es decir, de no ser ningún nihilista, sólo puede comprobarse en una piedra de toque, a saber, en la pregunta de si tú estás dispuesto a “pensar” para ti el retorno experimentado de las estaciones del año. La voluntad de poder no es otra cosa que la voluntad de vivir la vida a la que estoy “arrojado” como si yo la hubiera elegido. No hemos de olvidar que Nietzsche es esencialmente moralista (Arendt, 2006: 298).

El hombre que vive la vida a la cual está arrojado, se relaciona con ese hombre que nos plantea Arendt, en tanto los dos están en la realidad y la experimentan. Esa idea tiene su origen en Grecia. Tanto Nietzsche como Arendt son seguidores de la cultura griega, y de los mitos nos llega la idea de cómo los personajes hacen de lo que ellos llamaban el destino, su vida; es decir, se apropiaban de algo que no era de su control y lo hacían propio, ponían fin al

conflicto entre libertad y destino.

De esta forma, tenemos que el poder del cual nos habla Hannah Arendt va más en el sentido de la libertad, del hombre libre de Aristóteles que no era dominador ni dominado, que su única preocupación era la de responder por los asuntos de la *polis*, es decir, conservar el único lugar donde los hombres son iguales, aparecen y muestran lo que ellos son; viven, manifiestan su existencia precisamente porque la vida carga a costas a su oponente. Y es en la vida en la cual el hombre manifiesta lo que es. Luego, ese mostrarse se convierte con la muerte en inmortalidad, dependiendo de la hazaña de esa manifestación. Es decir, en la vida digo yo soy, existo; en la muerte si he sido reconocido en la pluralidad soy un recuerdo. La política es esa acción que permite al hombre realizar su existencia y su inmortalidad; para ello debe aparecer frente a los demás.

Para terminar con la guerra y sentar nuestra posición de que no es una acción política, sólo se requiere pensar en lo que nos dice la autora Claudia Hilb, cuando afirma que ésta aparece para perpetuar el dominio. Y lo que Arendt hace, cuando separa el poder de la violencia, dando status político al poder y no a la guerra, porque ésta se encuentra bajo el imperio de la violencia. Como apunta Arendt, el poder sólo surge en la pluralidad, en la reunión de los hombres; la violencia por el contrario surge desde lo individual.

Por otra parte, en la guerra se aniquila el mundo que los hombres crean en su manifestación política, destruyéndose incluso ellos mismos. Ese aniquilamiento no es sólo de un pueblo, sino también de una parte del mundo, un aspecto de él, que habiéndose mostrado, ya no podrá mostrarse de nuevo; con esto la aniquilación no afecta sólo al mundo, sino también al aniquilador (Cfr. Arendt, 1997: 177). La guerra trunca lo nuevo, destruye las perspectivas que aparecen en el espacio de la política. La guerra no es una acción política precisamente porque elimina la espontaneidad, la libertad; y sólo consigue perpetuar el dominio, fin éste que se opone en esencia a la acción política.

En conclusión, la política podemos entenderla desde Hannah Arendt, como la forma por medio de la cual los hombres se muestran en su particularidad, donde los demás pueden percibir su aparición en el mundo al cual se encuentran condicionados. Es a partir de la esfera pública que los hombres pueden expresarse, hacerse autónomos en su capacidad de crear los elementos a los cuales se condicionan, y, superar ese condicionamiento. Sólo así logran manifestarse como seres libres.

La política es el recurso con el cual el ser del hombre se hace perceptible a los otros. En ella cada uno afirma su vida como sujeto creador que configura el mundo de la libertad. Es por medio de la política como cada uno se hace autónomo en esa relación con los otros y el mundo que los une y los separa; en la política los hombres están desligados del dominio, por ende lo que hacen en el actuar dentro del espacio público político, es crear ese mundo donde se hacen perceptible las dos características del actuar político: la pluralidad y la

libertad.

Siguiendo con lo anterior, la política, permite que el ser de los hombres sea percibido en la esfera pública, con lo cual se despliega la manifestación y la aparición de la existencia de éstos, por medio del discurso y la acción. Es, por medio del actuar, que el hombre muestra en su espontaneidad la singularidad y la novedad de su ser, por ello, la política, como manifestación y aparición del hombre, es lo que algunos han denominado la natalidad, es un nuevo nacer en el mundo, es expresar y afirmar su vida.

Por otro lado, la diferencia que Arendt hace de la política con respecto a la sociedad, es que la segunda, es un espacio que no es ni público ni privado, con lo cual lo que surge con su aparición son fenómenos completamente contradictorios a la política, como son: la individualidad, la soledad, el dominio, la exclusión, etc. Al estar lo político sumido en lo social, aparece el dominio de lo económico dentro de la esfera de la política, con lo cual se genera la desigualdad social y el surgimiento de las clases sociales.

Además, la ley en relación con la política está encaminada a guiar la acción de los hombres, por lo tanto, el gobierno debe ser el gobierno de los hombres y no el gobierno de la ley. La política provee el espacio que hace perceptible la libertad de los hombres, con ello, la autora asume la libertad como algo mundano, dejando a un lado la percepción metafísica de la misma; por último, la guerra al estar condicionada al uso instrumental de la violencia, no puede entenderse como otra forma de la política, por lo menos desde la filósofa alemana.

Todo el análisis que Arendt hace sobre estos conceptos, busca dejar la política por fuera del Estado, de la sociedad y la economía, y tomar una posición clara frente a quienes creen que la política, tiene que ver con dominar y someter a los demás por medio del poder, para ella es claro que la política es dejar que los hombres puedan mostrarse como son, existir.

Por ello, esta posición nos permite replantear la teoría política tradicional y las formas como en la actualidad ella se encuentra en el laberinto de los conflictos y las guerras, donde la muerte parece ser el resultado de los asuntos políticos, debido al afán de dominio y poder de los hombres. Esto nos permite unirnos a la posición arendtiana, en la medida en que se puede hallar un camino distinto en lo que a la política respecta.

CAPÍTULO SEGUNDO

2. LA VIDA ACTIVA.

DEL ANIMAL LABORANS AL ZOON POLITIKON

En este segundo capítulo hablaremos de la vida activa, para mostrar las características de cada una de las actividades a las que está condicionado el hombre en el mundo, siguiendo la idea de Hannah Arendt. En ese marco de referencia nos moveremos por las tres esferas que la autora plantea, las cuales son: la Labor, el Trabajo y la Acción, para determinar con cierto grado de seguridad el significado político de cada una, si es que lo tienen. Lo antes mencionado tiene como fin desplegar cada una de esas actividades humanas en su connotación privada y pública, decantando en ellas su aporte a la constitución del mundo de lo político. Además, mostrar cómo el trabajo y la labor, terminan apoderándose del espacio público, con lo cual el ciudadano termina sumido en un proceso de producción y consumo. El planteamiento en el primer capítulo, es que la política es la aparición del ser de los hombres, donde se da la afirmación de la vida. Por su parte en este apartado lo que mostraremos es que esa pretensión se pierde cuando los hombres se limitan al hacer y se olvidan de ser.

En *La Condición Humana*, Arendt utiliza categorías descriptivas para la explicación de los acontecimientos humanos: el espacio de apariencias, los dominios público y privado, la trama de las relaciones humanas. La vida activa es, por ejemplo, la dimensión esencial de los hombres, el espacio mundano donde ellos laboran, trabajan, actúan y crean.

Las reflexiones arendtianas acerca de la temporalidad de estas actividades de la vida activa, nos dicen que ellas ocurren bajo criterios espaciales diferenciados: está el ciclo del *animal laborans*, el mundo de los artefactos hechos por el *homo faber* y, luego, la *praxis* impredecible de la acción. En el libro antes mencionado, la autora, tiene como fin establecer filosóficamente el estatus de las actividades que como hombres ejercemos en el mundo, en particular el de la acción y el del espacio público. Adicional a ello, nos muestra cómo en la época moderna la acción es subordinada por el pensamiento, por una parte, y, por la tecnología, por la otra.

Para Arendt existe una pluralidad ontológica en el espacio público donde los hombres aparecen, por lo cual no son meros espectadores del mundo. Somos del mundo y no sólo estamos en él, enfatiza siempre la filósofa alemana a lo largo de su vasta obra. Por eso, para ella es muy claro que en el mundo en el cual aparecemos desde ningún lugar, y del cual desaparecemos con idéntico destino, ser y apariencia coinciden. «En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa» (Arendt, 2006: 130).

Es decir, que en el mundo fenoménico donde las cosas aparecen, repite Arendt en *La Vida del espíritu*, ser y apariencia coinciden, debido a que en ese mundo la materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, del carácter de apariencia y de la presencia de otras criaturas vivas (Cfr. Arendt, 2002: 43). La existencia que se revela en la acción política es desde donde aparece el ser y, ese espacio, está rodeado de la presencia de otros. Precisamente, con esta postura Hannah Arendt asume una posición antimetafísica, con la cual muestra la falacia de la teoría platónica de los dos mundos; para ella no hay una esencia detrás de la apariencia. A este respecto Cristina Sánchez Muñoz afirma:

Sin esta revelación pues, no se ha «nacido» para el mundo. Con ello, Arendt formula una de sus tesis fundamentales, que encontramos repetidamente a lo largo de toda su obra, y es que, en la esfera de los asuntos humanos, *ser y apariencia* coinciden, situándose así en contra de la tesis platónica de la existencia de los dos mundos. (Sánchez, Muñoz, 2003: 190).

Esa doble cara del agente, que se revela en la esfera pública, queda de esta forma conciliada en el carácter dinámico de la acción. En el dominio de lo público, en el cual aparecemos, los hombres nos revelamos ante los demás. Ese revelarse está determinado por la presencia de aquellos que observan esa aparición, por lo tanto, en el mundo de la política los hombres aparecen y desaparecen; con lo cual, lo que es, termina siendo una apariencia. Es este continuo ejercicio de relación con los otros, el que da origen a la intersubjetividad, ofreciendo a los hombres la capacidad de crear el espacio político, según Arendt. Tomar a los hombres como seres del mundo, apunta a considerar los aspectos intersubjetivos de la vida humana.

De lo anterior, pueden salir consideraciones, - de hecho están en Arendt -, que nuestras satisfacciones y goces provienen de nuestro compromiso con la humanidad, de reconocer el bien colectivo por encima de los intereses privados o individuales. De allí que siguiendo a Kant, Arendt resalte la capacidad humana de sentir satisfacción sólo en aquello que interesa al bienestar público. Esto se consigue, dirá Arendt, a través del cultivo de “ser afectado por otros”; es lo que esta autora llama, haciendo uso de Kant: “placer desinteresado”. Este placer se encuentra en el sentimiento de comunidad, pero como algo desarrollado intersubjetivamente, capaz de generar lo que Hannah Arendt denomina sentimientos públicos.

2.1. *La labor: su proximidad con la naturaleza.*

La labor se encuentra enmarcada en el ciclo de la naturaleza, contiene elementos de ella. Pues bien, la labor se realiza para satisfacer las necesidades del cuerpo y está ligada a la preservación de la vida. Arendt la muestra en relación con la naturaleza. La labor, nos dice: «es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y final decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida, la

condición humana de la labor es la misma vida» (Arendt, 1974: 19). La labor está llamada a preservar la vida del cuerpo, todo lo que realiza tiene como fin la vida, satisfacer las necesidades corporales.

Ante esta idea, Cristina Sánchez Muñoz apunta: «Puesto que para Arendt, que en éste punto sigue a Aristóteles, la labor no es una actividad que nos caracterice en cuanto seres humanos, sino que, por el contrario, nos sumerge en la naturaleza, el sujeto que realiza esa actividad será según su terminología el *animal laborans*» (Sánchez, Muñoz, 2003: 143). Es decir, con la labor el hombre no se diferencia de los demás seres de la naturaleza, en ella se encuentra la naturaleza animal del hombre. Arendt en este punto es radical al asumir a los hombres que se dedican a laborar como meros animales, donde su dinámica no va más allá de la preservación de la especie.

De este modo, vemos en la filósofa alemana la repercusión griega en el concepto de labor, su desprecio hacia todo esfuerzo que no deje una huella, monumento, ni una gran obra, que fuera digna de ser recordada (Cfr. Arendt, 1974: 113). De allí que la esclavitud en los griegos, estuvo encaminada a proporcionar la libertad del hombre de sus necesidades, que eran las que lo mantenía sumergido en la labor. «La institución de la esclavitud en la antigüedad, [...], no era un recurso para obtener trabajo barato o un instrumento de explotación en beneficio de los dueños, sino más bien el intento de excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre» (Arendt, 1974: 117). Con la institución de la esclavitud lo que buscaban los antiguos era emanciparse de la labor, adquirir una vida realmente humana. Debido a que la labor es algo que se comparte con otros animales, la vida que se lleva en ella no es una vida humana estrictamente hablando; por lo cual Arendt termina diciendo: «Lo que los hombres compartían con las otras formas de vida animal no se consideraba humano» (Arendt, 1974: 117).

Pues bien, lo que destaca la filósofa alemana con respecto a la esclavitud en la antigüedad, es que ésta se daba para que los hombres pudieran embarcarse en busca del reconocimiento de los demás; al contrario, la esclavitud que se desarrolla en la modernidad, que al igual que la anterior somete a los hombres, lo que busca es aumentar la riqueza de los amos, quienes, a lo único que se dedican es a la vida social y al ocio, aprovechando el hecho de tener el capital, las empresas y los hombres que producen, para proporcionarles la felicidad que anhelaban.

Esa nueva forma de esclavitud, donde el trabajo barato y la producción es el andamiaje que brinda a la naciente economía su auge, no da paso a la grandeza de los hombres, a mostrar su ser, a arriesgarse en la aventura que el mundo le proporciona, sino que los lleva a la esfera privada y a la manifestación social de su nueva condición de burgués. Este fenómeno aún continúa, eso sí, metamorfoseado, por lo tanto la postura de Arendt es válida en la medida en que los hombres se olvidaron de vivir y se dedicaron, a partir de ese momento, a sobrevivir, por medio del *parvenú*, que no es otra cosa que un esclavo con un salario.

Dentro de este marco Max Weber en su libro: *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, nos muestra que incluso, el hecho de laborar, que proviene del Génesis, tiene el carácter de castigo. En el libro sagrado encontramos que Dios, como producto de la desobediencia, condenó a Adán a tener que sudar para ganarse el pan, y a Eva a sentir dolor al parir. Sin embargo, este castigo es utilizado en el Nuevo Testamento por el apóstol Pablo, quien lo asume de manera distinta, e incluso propone, que quien no trabaje, que no coma.

Pero es en la Edad Moderna donde, gracias al protestantismo calvinista, ese castigo primigenio es tomado como forma para alcanzar la gracia divina, o lo que el reverendo Baxter denominaba la cura de almas. Por lo que Weber nos dirá:

..... debe recurrirse a los escritos teológicos directamente inspirados en la práctica de la cura de almas; pues en una época en la que las preocupaciones por la otra vida lo eran todo [...] es evidente que las energías religiosas que operaban en esta práctica habían de ser necesariamente los factores decisivos en la formación del carácter popular. (Weber, 1985: 209)

Ese deseo de salvación, el sueño por “la otra vida”, es el terreno fértil donde la idea protestante cosechará su fruto. Un hombre ávido de la gracia divina moverá los engranajes y con ello alabará y glorificará a su dios, sin dejar un minuto para su descanso, ya que perder ese minuto representa una ofensa a Dios y con ello todo lo que ha hecho queda borrado, en palabras de Weber la relación con Dios que tiene, en este caso, el calvinista, se diferencia del católico, ya que para el primero lo concerniente al pecado no es un tipo de cuenta de la cual se debita o se consignan obras o faltas.

Con este proceder, el hombre limpia su vida ya que ésta se encuentra sucia y debe ser sanada por medio de la nueva forma de cura o limpieza del alma. Es así, como debe guiarse el hombre en su confesión de fe por medio del trabajo como ejercicio ascético que lo lleva a ese fin y le sirve de prevención para las tentaciones, apartándose de todo tipo de goce vital (Cfr. Weber, 1985: 216).

Como vemos, con el auge del protestantismo se generó un fenómeno donde los hombres fueron encerrados en las fábricas para producir, porque con el trabajo que realizaban podían expiar sus culpas y estar bien ante los ojos de Dios. Aquí labor y trabajo toman las mismas dimensiones, por lo cual no se distingue entre uno y otro. Esto llevó que los hombres se ocuparan de la vida en el otro mundo que plantea la religión, olvidándose de lo que Weber denomina goce vital y, que en Arendt, será el interés por la acción política.

Con el auge del trabajo en la Edad Moderna, que no es diferenciado de la labor, los hombres gastan la mayor parte de su vida y de su fuerza en acciones privadas. Lo cual profundizó al hombre en su sentido de *animal laborans*, debido a que «Laborar significaba estar esclavizado por la

necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana» (Arendt, 1974: 117). Dicho de otra manera, en la Edad Moderna los hombres se hicieron esclavos de sus necesidades. En el espacio religioso la salvación del alma se hizo una necesidad, para lo cual se dedicaron a trabajar creando con esto el movimiento que impulsó el desarrollo que contó además con los aportes de la revolución industrial. Como lo muestra Weber en su análisis, todo esto dio origen a lo que él denomina el *espíritu del capitalismo*.

Lo anterior surge debido a que de todas las actividades del hombre sólo la labor pueda ser ordenada de manera rítmica, por lo cual en el momento en que surge la industria, el *animal laborans* se hace imprescindible para la sociedad que se empieza a constituir; precisamente porque: «la labor, [...], requiere para alcanzar los mejores resultados una ejecución ordenada y, en la medida en que se agrupen muchos laborantes, una rítmica coordinación de todos los movimientos individuales» (Arendt, 1974: 194). Ese agrupar todos los movimientos individuales en pro de la producción da origen, por un lado, al menoscabo de la particularidad de cada uno en su hacer y, por el otro, a una producción que, además de servir para el mero consumo, queda para ser comercializada en el mercado liberal que se empieza a constituir.

Incluso, el mismo Marx, glorifica la labor cuando asume que es ésta y no Dios quien crea al hombre, dándole a la labor y no a la razón aquello que distingue al hombre de los animales (Cfr. Arendt, 1974: 119). Es claro que el mismo Marx cayó en la dinámica de la Edad Moderna, asumiendo como eje central de todo desarrollo humano a la labor, creyendo ciegamente que era a través de ésta que los hombres lograban la libertad o se hacían independientes. Es esta postura de Marx la que Arendt critica en su libro *La Condición Humana*, precisamente, porque como lo revela Weber, ese fenómeno activo que genera una serie de hombres, produce el auge de la economía y su apropiación de los espacios políticos².

Con lo anterior se nos formula una política económica, que no es otra cosa que una relación de mercado, un ejercicio entre fabricante y consumidor en el cual nunca existe la relación entre hombres políticos donde se despliegue lo que Arendt denomina el intercambio de ideas sobre el mundo común que se comparte. En otras palabras, lo que media entre el fabricante y el consumidor no es un mundo común, sino, un objeto de consumo, con lo cual: «El resultado es que lo comprado y vendido en el mercado del trabajo no es habilidad individual, sino “poder de la labor”, del que todo ser humano posee aproximadamente lo mismo» (Arendt, 1974: 125). Para Arendt, será concomitante apartar de la política la actividad de la labor, precisamente porque la política logra develar lo que cada hombre es, además de hacerse libre de las necesidades propias de la vida biológica.

² Pareciera que Marx asumió como hombre político al hombre laborante, dándole a éste la responsabilidad de la revolución. Sin embargo un hombre en la condición laboral es ajeno a una responsabilidad tal, precisamente porque sólo actúa para satisfacer sus necesidades. Quizá el fracaso de las revoluciones radica precisamente en que se hacen pensando en la satisfacción de las necesidades y éstas aunque se satisfagan nunca se agotan.

Como dice Cristina Sánchez Muñoz, en la distinción que desarrolla Arendt entre la relación del trabajo y la labor con respecto a la naturaleza, es donde va a dilucidar la diferencia entre una y otra. «Arendt retoma una frase de Locke “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestra manos” para indicar lo apegada que está la labor con la naturaleza: la labor se ocupa de dar satisfacción a la misma naturaleza humana, ya que se ocupa de las necesidades biológicas básicas » (Sánchez, Muñoz; 2003: 143).

Una cosa es lo que el cuerpo realiza para su permanencia y bienestar por un lado y, otra, lo que las manos hacen por medio del trabajo³. El trabajo se encarga de proporcionar elementos durables en el mundo; la labor se dedica únicamente a proporcionar el constante movimiento cíclico de la vida. La diferencia entre una y otra, radica en el carácter de lo que cada una produce, lo cual determina su significado político. Por el lado de la labor, lo que produce son productos perecederos; los productos del trabajo poseen, en cambio, la característica de ser durables.

2.1.1 **La Labor: su carácter de consumo y la agotabilidad.**

La labor, que se encuentra guiada como actividad proveedora de los elementos necesarios para la supervivencia, tiene el mismo proceso del cuerpo humano. Todo lo que realiza o construye tiene como fin ser gastado o consumido; por lo cual la actividad de la labor tiene como característica principal, que sus productos sean perecederos: «...la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de manera incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción» (Arendt, 1974: 123). El interés del *animal laborans*, no es otro que el de producir para el consumo, y los objetos que produce poseen el mismo metabolismo y desgaste del cuerpo.

La labor no deja en el mundo un producto que permanezca después del consumo, debido a que la producción se desarrolla dentro de la satisfacción de las necesidades corporales, es decir, la labor se preocupa por mantener el cuerpo dentro del ciclo de la vida, contribuyendo a no dejar que el cuerpo se desgaste, llevándolo siempre a sobrevivir; y en ese interés radica que todo lo que produce deba estar encaminado a proporcionar objetos de consumo:

Los productos de la labor, los productos del metabolismo del hombre con la naturaleza, no permanecen en el mundo lo bastante para convertirse en parte de él, y la propia actividad laborante, concentrada exclusivamente en la vida y en su mantenimiento, se olvida del mundo hasta el extremo de la no mundanidad (Arendt, 1974: 160).

El hecho de que los productos de la labor no permanezcan en el mundo

³ Debido a la confusión entre labor y trabajo, en el apartado correspondiente al trabajo cuando hable de éste voy a referirme como fabricación, debido a que el verbo alemán que utiliza Arendt es *werken*, y puede ser traducido también como fabricar. Esta apreciación la asume el profesor Serrano Gómez en su libro *Consenso y conflicto Schmitt y Arendt*.

lo suficiente, genera el carácter no mundano de la labor. Estos productos no se convierten en parte del mundo, ya que se encuentran elaborados para la manutención, la preservación y el mantenimiento de la vida. Y como la vida en su desarrollo y despliegue en el mundo todo lo gasta, después de consumirlo no deja nada a su paso. El problema es que las necesidades siempre retornan, nunca se agotan en la mera satisfacción; por lo cual la labor tiene un proceso cíclico, el cual no contiene principio ni fin, o por lo menos no se puede deducir dónde empieza y dónde termina (Cfr. Arendt, 1974: 192). Dicho sea de paso, la labor se realiza por el interés del cuerpo, que busca mantenerse a sí mismo.

Por lo tanto, Arendt dirá: «El *animal laborans* no huye del mundo , sino que es expulsado de él en cuanto está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente» (Arendt, 1974: 161). Siguiendo en este orden de ideas, tenemos que la labor se realiza de manera aislada, y no es comunicable, ni compartible.⁴ La labor se realiza en un total aislamiento encerrada en las necesidades del cuerpo. Esta característica, incluso, la comparte con la fabricación o trabajo; porque el trabajo del artesano o el maestro no posee un carácter político debido a que está alejado del estar de acuerdo con otros, del actuar y hablar entre sí; en otras palabras, está alejado del mundo. Sólo cuando termina su producto es que sale de su aislamiento (Cfr. Arendt, 1974: 216). Cuando termina su producto y lo lleva al mercado, es que surge el hombre, pero no como hombre, sino como fabricante; lo que se ve es el producto, es decir, lo que hace, no lo que es.

De esta forma, el espacio de aparición del fabricante va a ser el mercado y la relación que surge en este espacio, es una relación productor – consumidor; creando así un lenguaje mediador que está por encima de la palabra o el discurso. Incluso, se sale de la persuasión y el consenso, entramos de esta forma en relaciones de cambio. En otras palabras y contextualizando lo anterior, en el mercado de cambio se da la relación de la oferta y la demanda.

El problema en la política, surge precisamente cuando ella toma como paradigma las leyes del mercado. Los sujetos políticos concedores de las necesidades de una población, crean programas de gobierno que se transforman en objetos de consumo los cuales ponen ante la demanda de la población, quienes consumen y agotan esos productos. En otras palabras se hace de la política una fábrica de objetos de consumo, para una sociedad abiertamente consumista.

⁴ Dentro de lo incomunicable del cuerpo entran también los sentimientos: la pasión, el amor, la compasión y la piedad. A este respecto y cómo los sentimientos entran a pervertir la política, Arendt desarrolla en su libro *Sobre la revolución*, un detallado análisis de éstos en la Revolución francesa, planteándolos como los elementos que contribuyeron al fracaso de ese intento.

2.2 *El trabajo: la naturaleza contra la objetividad del mundo.*

En este apartado tomamos el concepto de trabajo desde la perspectiva del profesor Serrano Gómez⁵, para hacer clara la diferencia entre labor y trabajo. Aquí hacemos la relación entre labor y fabricación. Los aspectos que se toman de la fabricación son aquellos que, a nuestro juicio, hacen de ésta una actividad que debido a una noción utilitaria, desemboca en la pérdida de significado de los objetos que fabrica. Ahora bien, si el *homo faber* construye el mundo en el cual los hombres se protegen de su fragilidad frente a la naturaleza, preguntamos: ¿la ausencia de significado de los objetos que conforman el mundo humano, no es en rigor la causa de la decadencia del mundo político?

Pues bien, Arendt nos ha dicho y repetido que el hombre posee un carácter mundano, esta mundanidad se la proporciona la fabricación, así como la labor propende por la vida biológica. Es la fabricación la que construye e inserta en el mundo nuevos objetos, y la labor la que puebla ese mundo con nuevos hombres. La labor, constituye la esfera privada de la vida. La fabricación aunque tiene raíces en la esfera privada sus ramas hacen parte de la esfera pública. Esto, debido a que el *homo faber* elabora los objetos en el espacio privado de su vida, y toman sentido mundano, en el momento en que son puestos en el mercado y con ello hacen parte del artificio hecho por los hombres.

El trabajo, nos dice Arendt, es: «la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo» (Arendt, 1974: 19). El producto de la fabricación está por fuera del orden natural y se levanta contra ese orden, de tal manera que aunque el hombre aún continúa dentro del ciclo de la naturaleza, el producto de sus manos rompe con el carácter natural de su creador, quedando dentro de los objetos que conforman el mundo: «El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad» (Arendt, 1974: 19). La fabricación posee la manifestación de la individualidad de cada uno de los hombres, que crean las cosas, que dan forma al mundo humano; de allí que el *homo faber* sea el creador de la esfera mundana de los hombres.

Por otra parte, la fabricación, con su producto final le proporciona a los hombres una medida de permanencia y durabilidad, no obstante el carácter fútil de la vida mortal, y la característica efímera del tiempo humano (Cfr. Arendt, 1974: 21). El mundo que resulta de la fabricación, supera entonces lo fugaz del tiempo y el sentido mismo de futilidad que posee la vida cuando se le observa

⁵ Para esta aclaración confróntese nota a pie de página del libro *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt*, en la página 92.

como un todo. Por medio de la fabricación, los hombres elaboran una serie de cosas que, una vez en el mundo, se constituyen en herramientas para el *animal laborans*; en esta medida el profesor Serrano Gómez dice: «Fabricación es la dimensión de la actividad humana que permite producir el conjunto de instrumentos que facilitan la labor y aligeran la angustia» (Serrano Gómez, 2002: 92 – 93). Sin embargo, esos útiles no los crea el *homo faber* para ayudar al proceso de la vida humana, puesto que la instrumentalidad de los útiles e instrumentos tienen como propósito erigir el mundo (Cfr. Arendt, 1974: 202).

El *homo faber* es quien reifica al mundo contra la naturaleza, este ejercicio lo lleva a ser violento y destructor de ésta, en la medida en que se considere amo y señor de la misma. «El *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos» (Arendt, 1974: 192). La capacidad de erigirse en un primer momento como un animal distinto de los otros animales, lleva al hombre en esa medida a tomar lo que encuentra en la naturaleza como medio para alcanzar su fin.

Ahora bien, el hombre que fabrica los instrumentos usa la naturaleza violentándola, él saca de las entrañas de la tierra los elementos mismos de cuanto realiza, convirtiéndolos en el producto de sus manos: «Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza» (Arendt, 1974:187). Ese producto elaborado por el hombre por medio de sus manos es de su propiedad, con lo cual empieza la adquisición de bienes y artículos que dan forma a la propiedad privada.

Por otra parte, el rol del hombre y la naturaleza, la lucha del primero por dominar la segunda, tiene su origen en la antigua sentencia, que toma al hombre como medida de todas las cosas⁶. Esa idea de ver en el hombre el elemento que se constituye como único fin en sí mismo, lo lleva a tomar todo lo que le rodea como medio para alcanzar sus propósitos. Desde la antigua Grecia esa capacidad del *homo faber*, como la posibilidad más elevada de los hombres, era temida, debido a la condición devaluadora del mundo y la naturaleza, que eran inherente a ese antropocentrismo (Cfr. Arendt, 1974: 210). El constante uso al cual el *homo faber* somete la naturaleza y al mismo artificio creado por él, genera la pérdida de valor en la medida en que todo puede ser destruido, lo que al final genera una no permanencia en el mundo para constituirlo y constituirse como tal. Dándole prelación al carácter creador y destructor de ese tipo de hombres.

Este antropocentrismo lleva al hombre a convertirse en un ser que usa y agota al mundo sin relacionarse con él. De allí que para los griegos resulte peligroso tomar como verdadera la afirmación de Protágoras, debido al carácter instrumentalizador al que llega el hombre en su relación con el mundo (Cfr.

⁶ Ante la afirmación: “el hombre es la medida de todas las cosas”, Arendt hace la aclaración acerca de cómo está traducido el verbo *chermaton*; que no significa todas las cosas, sino, sólo las cosas usadas. Véase nota al pie, página 211 de *La Condición Humana*.

Arendt, 1974: 211). De lo cual deviene la pérdida de significado de los objetos que lo conforman; «Si se permite que los modelos del *homo faber* rijan el mundo acabado como necesariamente ha de regir el acceso a la existencia de este mundo, entonces el *homo faber* terminará sirviéndose de todo y considerando todo como simple medio para él » (Arendt, 1974: 211).

Pues bien, en esa relación entre el hombre y la naturaleza, se hacen manifiestas dos tipos de relaciones. Con respecto a la naturaleza, tiene en el *animal laborans*, un ser que aún permanece dentro del ciclo de ella; mientras que el *homo faber* la supera. Existe en éstas dos formas de relación de los hombres con el medio natural, la distinción entre una y otra que permite ver, en la primera, al hombre como un animal más y, en la segunda, al hombre como un ser que usa la violencia para construir el mundo, lo que hace que el trabajo sea una actividad humana, en tanto es realizado por los hombres. A este respecto Cristina Sánchez Muñoz afirma:

... el *animal laborans* forma parte de ella (naturaleza), lo mismo que las otras especies animales, se caracteriza, como hemos visto, entre otras cosas por su sujeción a la naturaleza y a la necesidad. El *homo faber*, por el contrario, trasciende la naturaleza doblegándola y «domesticándola». En este sentido, el trabajo se define como una actividad distintivamente humana, ya que es la respuesta humana a la destrucción y a la permanente fluidez de la naturaleza (Sánchez, Muñoz, 2003: 145).

En consecuencia, por la manera de relacionarse el hombre con la naturaleza, o bien queda contenido en ella, o, en el otro aspecto, la usa para la constitución de sus fines. Es por ello que si el trabajo es una actividad distintivamente humana, el mundo que se crea a partir de los objetos elaborados con la fabricación es obra de los hombres. El *homo faber*, tiene la capacidad no sólo de elaborar por medio de su actividad los objetos del mundo, sino, que también está dentro de su dominio el poder de destruirlos. El hombre que fabrica el artificio de cosas, reconoce que su actividad es reversible, que todo lo que sus manos han producido puede destruirse, el hombre puede sobrevivir a eso que construye y nada es tan necesario en el proceso de la vida como para que tenga que permanecer (Cfr. Arendt, 1974: 193).

Desde dicha perspectiva, el hombre pasa a ser usuario y se torna en un instrumentalizador. De allí que de la discusión entre Platón y Protágoras, Arendt diga que: «El *quid* del asunto es que Platón vio de inmediato que si se toma al hombre como medida de todas las cosas de uso, pasa a ser el usuario e instrumentalizador, y no el hombre orador, hacedor o pensador, a quien se relaciona con el mundo» (Arendt, 1974: 211). Pues bien, el mundo en el sentido de Platón, expuesto por Arendt, tiene que ver con ser hecho, pensado y expuesto como juicio oral dentro de la esfera que el mismo mundo le proporciona a los hombres. Contrario al hombre instrumentalizador del mundo, que lo despoja de su sentido, es decir, de su valor como espacio donde se desarrollan las apariciones humanas.

De este modo, tanto el *animal laborans* como el *homo faber*, el primero,

desde su proceso en la industria agrupado en la producción y, el segundo, desde su aislamiento y posterior aparición en el mercado con su producto, carecen de la aparición de la política, que tiene que ver con el actuar y hablar conjuntamente.⁷ Con la aparición de la plaza de mercado, se crea el espacio donde la producción de la labor y el producto de la fabricación se convierten en objetos de consumo, con lo cual la necesidad insatisfecha da pie a la oferta, generando con ello el consumo de la cosa fabricada y la instrumentalización del mundo, por un lado y, la destrucción de la naturaleza, por otro, para satisfacer las necesidades del mercado.

Esta terminología resulta interesante en el lenguaje comercial en la medida en que reduce a los hombres dentro de un espacio que se presenta tangible (plaza) e intangible (teoría económica). Genera una impersonalización de los hombres; además de regresar al hombre al espacio que había superado, el de las necesidades, acrecentándolas de modo que los hombres viven de una constante insatisfacción de sus necesidades. Además que en la plaza de mercado el producto ya no pertenece a quien lo elaboró; esto es lo que Marx denominó alienación; donde incluso se da la degradación de los hombres en artículos de primera necesidad, esto es propio en una sociedad productora que juzga a los hombres no como personas sino como productoras según la calidad de su producto (Cfr. Arendt, 1974: 217).

2.2.1 *El homo faber y la pérdida de significado del mundo.*

La instrumentalización generada por los procesos de fabricación da pie a la pérdida del valor o significado de las cosas fabricadas y del mundo que constituyen. Pero, ¿qué representa la pérdida de significado de ese mundo en lo que concierne a la política? Aquí es donde se encuentra la piedra de toque de la relación del *homo faber* y los fenómenos económicos que se han dado en el discurrir de la historia humana.

El *homo faber* no puede reconocer el significado del objeto que fabrica debido a que se mueve en una relación medios – fines; y todo lo que hace queda sometido a convertirse en medio, con lo cual genera que ese proceso sea inacabable y se asemeje al proceso de la labor; precisamente, porque un fin alcanzado se transforma luego en un medio. Todo esto constituye la actividad del *homo faber* en un mundo utilitarista elevado en una sociedad mercantil y de consumo:

Porque un fin, una vez alcanzado, deja de ser un fin y pierde su capacidad de guiar y justificar la elección de medios, para organizarlos y producirlos. Se convierte en objeto entre objetos, esto es, se ha añadido al enorme arsenal de lo dado a partir del cual el *homo faber* selecciona sus medios para conseguir sus fines (Arendt, 1974: 206).

⁷ Aquí Arendt sigue a Aristóteles quien designa la política como el hablar y actuar, no simplemente con el estar juntos.

Cuando los hombres hacen de los fines alcanzados nuevos medios, termina desnaturalizándolos del propósito para el cual fueron hechos. Los fines son la guía y la justificación de una cosa fabricada. De allí que ese proceso contenga el mismo desarrollo de la vida; es en su discurrir en el tiempo donde decae, por ello Arendt continúa diciendo «El carácter duradero del artificio humano no es absoluto, ya que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos, lo agota» (Arendt, 1974: 183). Es por ello que el valor que contiene ese artificio humano, es la prolongación en el tiempo, debido a que en la fabricación del mundo humano los hombres utilizan los elementos de la naturaleza que, al final, regresan a su origen. Es decir, que esos elementos no pierden su condición de precederos.

La carencia de significado del objeto que fabrica el *homo faber*, la devaluación de las cosas, en especial, la tierra que cae en el proceso de instrumentalización de la razón instrumental del trabajo, conllevan a la constante construcción de cosas, donde éstas se manifiestan como medios y fines, yuxtaponiéndose unos a otros, haciendo que el trabajo caiga en el mismo proceso cíclico de la labor, en la repetición continua:

El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente, de manera que no sólo los objetos de fabricación, sino también «la tierra en general y todas las fuerzas de la naturaleza», que claramente toman su ser sin ayuda del hombre y tienen una existencia independiente del mundo humano, pierden su «valor debido a que no presentan la reificación que proviene del trabajo» (Arendt, 1974: 209).

El trabajo se encamina a la reificación de los elementos que usa el *homo faber*, es en esa reificación donde reside el valor que la cosa fabricada toma en el mundo. El valor concierne al significado del objeto, con lo cual se presenta en su existencia propia. A veces resulta confuso distinguir entre valor y valía; la diferencia entre una y otra es lo que permite observar hasta dónde el *homo faber* y su proceso instrumentalizador degrada al mundo y a los objetos que fabrica. Cuando se habla de valor, éste toma la acepción comercial y hace referencia a un precio, debido a su aparición en el mercado de cambio.

Cuando tomamos valor como significado, entonces hablamos de la valía. Esta valía está relacionada con el objeto en sí mismo; en este sentido la valía de una cosa es el significado que posee y que le es propio, en tanto no depende de los hombres. Lo importante aquí es que tanto el valor como la valía sólo surgen en el espacio público. «Valor es la cualidad que una cosa nunca puede tener en privado, pero que lo adquiere automáticamente en cuanto aparece en público» (Arendt, 1974: 219). Es en lo público donde se le da un precio al objeto y, es allí mismo, donde ese objeto puede tener un significado. En la relación de los hombres con una cosa del mundo, éstos le dan una significancia, con lo cual aceptan la existencia de la cosa como algo en sí misma.

De los objetos que le confieren estabilidad al mundo humano y que estrictamente hablando no proporcionan utilidad alguna, puesto que no son intercambiables y, además son únicos, se encuentran las obras de arte. Éstas desafían la igualización que se da en el mercado por medio del dinero, fijándose su precio, arbitrariamente; incluso, el comercio de la obra de arte tiene como fin no usarla, por lo cual debe separarse de los objetos de uso ordinario para que se ubique su lugar en el mundo (Cfr. Arendt, 1974: 223). La obra de arte entonces escapa a ese deseo de uso y utilidad, con lo cual se libera de la intención de su autor, haciéndose objeto en sí misma.

2.2.2. *El arte y el homo faber.*

La obra de arte constituye una visión del mundo e introduce en éste ciertos objetos que no poseen una utilidad, muestra su sentido único y particular, determina de esta forma su permanencia en el mundo, sin convertirse en un objeto de cambio que caiga dentro del fenómeno de la economía, se convierte en el objeto fabricado que no es consumible dentro de la sociedad.⁸ Por ello la obra de arte, producto del artificio humano, alcanza su permanencia y se hace la más mundana de las creaciones de los hombres: «debido a su sobresaliente permanencia, las obras de arte son la más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles» (Arendt, 1974: 223).

El desgaste que sufre cualquier otro objeto creado por el hombre no aplica en la obra de arte, escapando así a los procesos naturales debido a que no está sujeta al uso de las criaturas vivientes, uso que conlleva a la destrucción de la cosa usada: «así, su carácter duradero es de un orden más elevado que el que necesitan las cosas para existir; puede lograr permanencia a lo largo del tiempo. En esta permanencia, la misma estabilidad del artificio humano [...] consigue una representación propia» (Arendt, 1974: 223). Es entonces, haciéndose representación, como la obra de arte se constituye en un objeto que se mantiene en el tiempo.

Pues bien, la obra de arte es el pensamiento transformado en una cosa para entrar y permanecer en el mundo, precisamente porque: «la fuente inmediata de la obra de arte es la capacidad humana para pensar» (Arendt, 1974: 224). En la obra de arte están presentes el pensamiento de su autor y su visión del mundo, las cuales entran en una cosa que en apariencia no sirve, dando origen en la sociedad a un objeto sin utilidad, a un mero adorno. Por lo tanto, eso que aparentemente no tiene una utilidad en lo que al consumo se refiere, en lo político resulta importante, debido a que una pintura es siempre única y muestra el punto de vista de su autor. Es, como dijimos anteriormente,

⁸ La tendencia actual de llevar el arte a la masificación puede ser una realidad que contradice nuestra afirmación, sin embargo el papel del arte y del artista durante mucho tiempo ha sido el de ser una forma de pensar y construir una realidad opuesta, como crítica de la que percibe; donde la lucha es porque su obra no sea un objeto de consumo y el artista no sea un fabricante de objetos. Ahora bien, los artistas han sucumbido ante el fenómeno del capital; para ver más claro esto sólo se requiere mirar en la historia el papel que en otros tiempos jugaba el artista.

el pensamiento hecho cosa para pertenecer al mundo.

Por otro lado, en esas manifestaciones del arte hallamos la narración y la poesía, que como productos no tangibles sirven para la esfera política aunque su utilidad en otras esferas sea nula. A través de éstas, al igual que en la pintura, existe una comunicación del autor que hace uso de la expresión artística para su decir. Por ello: «...una capacidad humana que por su propia naturaleza es comunicativa y abierta al mundo, trasciende y libera en el mundo una apasionada intensidad que estaba en el yo» (Arendt, 1974: 224). Ese pronunciamiento que está ubicado en el yo aparece en el mundo como decir, o como juicio del mismo. Ahora bien, en el arte la reificación no es una simple transformación, como lo es el proceso del fabricante que transforma la materia prima; lo que se da en el arte es una transfiguración, una metamorfosis, con la cual lo que está condenado en el ciclo de la naturaleza a ser polvo, se vuelve nuevamente llama (Cfr. Arendt, 1974: 224 – 225).

El carácter duradero del arte se presenta precisamente por surgir o ser antecedido por el pensamiento, por una idea que lo ha originado, que como idea no se agota en el uso. Aunque, claro está, al convertirse en una cosa termina pereciendo, porque esa reificación se paga con la vida. Sin embargo, en el caso de la narración y la poesía, aunque se convierten en letra muerta, al ser llevadas a un libro entran a formar parte del espíritu vivo. Éste sólo se recupera cuando entra en contacto con una vida que desee resucitarlas, y a pesar que esa vida también cae en el fin del ciclo vital. De esta forma, surge la necesidad de la memoria como medio con el cual los hombres dan vida a los relatos y los traen al presente para llenarlos de sentido. Aquí la narración posee una importancia suma para Arendt, porque en ella se encuentran los hombres que gracias a ese arte trascienden su época.

Con respecto a lo anterior, Hannah Arendt nos dice: «En este caso el recuerdo, *Mnemosyne*, madre de las musas, se transforma directamente en memoria, y el medio del poeta para lograr la transformación es el ritmo, mediante el cual el poema se fija en el recuerdo casi por sí mismo» (Arendt, 1974: 226). Ese fijarse en el recuerdo lleva al poema a hacerse memoria, logrando con ello la permanencia, la durabilidad; con lo cual su capacidad de quedarse en ella es lo que determina el carácter perenne del poema. Pero ese poema que está próximo al pensamiento y que es la menos cosa de todas las actividades del arte, aunque exista como palabra hablada que se narra y se escucha, requiere ser “hecho”, transcrito, convertido en una cosa tangible debido a que gracias a esa tangibilidad puede ser recordado (Cfr. Arendt, 1974: 226).

Con esa memoriabilidad la poesía se hace la narración que los hombres usan para mantener un relato del pasado, lo que le da o hace del poema un recuerdo vivo de ese pasado:

Esta contigüidad al recuerdo vivo capacita al poema para permanecer, para retener su carácter duradero, al margen de la página impresa o escrita, y aunque la «calidad» de un poema puede estar sujeta a una variedad de modelos, su

«memoriabilidad» determinará de manera inevitable su carácter duradero, es decir su posibilidad de quedar permanentemente en el recuerdo de la humanidad. (Arendt, 1974: 226).

En ese proceso de narración el poema toma su durabilidad en el mundo y no depende únicamente de la impresión de los textos, porque queda, si se puede decir, impreso en la memoria de los hombres⁹. El acto narrativo es la acción que hace que permanezcan como relato las hazañas o los hombres que antecedieron y, sobre todo, el mundo que crearon para aparecer y dejar una huella en el recuerdo de la humanidad.

Con su origen desde el pensamiento, que como pensamiento aunque se reíffique en el mundo no pierde su carácter intangible y puede permanecer en el tiempo, la obra de arte representa la capacidad humana para pensar y expresar ese pensamiento. Además de ser la forma de mostrar un pensamiento, la obra de arte se convierte en un modo de expresión de la mudez de los sentimientos que se hallan relacionados con el pensamiento (Cfr. Arendt, 1974: 224).

Se hace tangible lo que por otro medio no tiene cabida en el mundo. El arte entonces desde su representar hace aparecer en el espacio público aquello que es incomunicable, mudo, que gracias a él, toma un lenguaje que expresa y dice algo del mundo que percibe y aprehende. El arte construye una forma de mostrar lo que los hombres mantienen prisionero en su yo; podemos encontrar en el arte un develar de lo que no es perceptible, por ejemplo en el arte encontramos representada la muerte, que denotarla desde el lenguaje se hace imposible. Por lo tanto, el arte termina haciendo imagen, metáfora; lo que no es decible.

En esa imagen o esa metáfora, lo que no puede aparecer en el espacio público para ser visto, resulta percibido y significado por quienes lo ven; ese aparecer significando constituye su carácter independiente del mundo. Tal independencia, como dice Arendt, tiene que ver con el hecho de surgir desde el pensamiento, siendo el pensamiento una forma de aprehensión del mundo y el arte una forma de comunicar esa experiencia del mundo. En otras palabras, el arte es el vehículo para expresar lo que los hombres como seres “sentientes” que son, afectados por la realidad, usan para crear una cosa más en el mundo que parte de los sentimientos humanos. La obra de arte es en esta medida la voz de los sentimientos que aparecen en el mundo, pero, transformados en cosas.

⁹ En este sentido de durabilidad el libro del poeta colombiano Giovanni Quessep *Duración y Leyenda*; tiene como fundamento la metamorfosis del hombre a la leyenda, como modo para permanecer en el mundo, durar, gracias a esa transformación durará en el recuerdo de aquellos que lo narren.

2.3 La Acción: entre el hacer y el actuar.

Hannah Arendt en su escrito muestra lo que nosotros hemos denominado la evolución del *animal laborans* al *zoon politikon*, y que ella denomina la redención de una actividad a la otra. En pocas palabras, la fabricación redime a la labor y la acción redime a la fabricación. El *animal laborans* se redime de su proceso biológico, gracias al *homo faber* que construye utensilios para aliviar el dolor y la molestia del laborar; además construye un mundo duradero. El *homo faber* se redime de su situación insignificante y carente de valor, debido a esa relación medios – fines que rigen su proceso, mediante la acción y el discurso que produce historias llenas de significado (Cfr. Arendt, 1974: 310).

Pues bien, la acción que requiere de la espontaneidad y que está determinada por la voluntad del agente, ha sido vista desde los inicios como una actividad dudosa, precisamente, por el carácter contingente de la misma. El no poder abarcar un acto en todo lo que él despliega, es lo que ha marcado la fragilidad de la acción y por lo cual se mira con sospecha. El problema de la acción es que ésta se encuentra encaminada hacia un futuro en el cual lo que domina es la incertidumbre. De allí que es preferible la certeza del presente, del ahora, del hacer del *homo faber*, a la posibilidad que representa una acción que no posee un límite y de la cual no podemos determinar las consecuencias que se desencadenen. Ésta es quizá la base para la pregunta ¿por qué existe algo en vez de nada? Entonces recordamos a Nietzsche cuando nos dice que preferimos creer en algo a no creer en nada. En otras palabras, los hombres necesitamos de bases sólidas, sentirnos seguros. El problema de la acción es la inseguridad que nos representa.

La dimensión política de los hombres se encuentra condicionada por los otros, ese condicionamiento hace que sólo en la pluralidad se pueda hacer posible el carácter único de los hombres: «En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos» (Arendt, 1974: 234). El hecho de estar rodeado de otros que son distintos y únicos, es lo que demuestra que en el mundo se desarrolla lo plural; por lo cual es necesario que partiendo de ese principio los hombres requieran hablar y actuar, con el fin de poner orden en ese caos necesario de la pluralidad.

Por ello la autora continua diciendo: «El discurso y la acción revela esta única distintividad. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres» (Arendt, 1974: 324). En el hablar y la acción es donde los hombres se muestran diferentes, como son ante los otros. Es en estos procesos donde se hacen perceptibles las diferencias que existen en cuanto a perspectivas de esa realidad que rodea a los hombres, de ese mundo común que comparten y por lo cual, gracias al

consenso, ponen orden a ese caos de perspectivas que es inherente al espacio político, que es donde se está condicionado por la presencia de los otros.

En este orden de ideas, Cristina Sánchez, citando a Seyla Benhabib, anota que la pluralidad no significa distintos cuerpos en un espacio y tiempo, sino que es la identidad y narrativa que constituye nuestro Yo. Lo cual proporciona unas perspectivas únicas del mundo, que sólo se muestra en una comunidad donde interactúen unos con otros; convirtiéndose la pluralidad en lo que distingue a los hombres de las otras especies, sólo los humanos ostentan esa condición que se hace manifiesta en el discurso y la acción (Cfr. Sánchez, Muñoz, 2003: 172).

Es con la palabra y la acción como hacemos parte del mundo humano, nos insertamos en él, mostrándonos no sólo como objetos físicos sino como hombres; es, en cierto sentido, un nacimiento en dicho mundo, (Cfr. Arendt, 1974: 235); de allí que la acción contenga el carácter de inicio y al mismo tiempo sea una constante natalidad de los hombres en el mundo: «Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento. Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa y se aprestan a la acción» (Arendt, 1974: 234). Al ser arrojados al mundo, como dice Heidegger, los hombres están impulsados, diría Arendt, a estar potencialmente dados a la acción. De allí, que nos diga, aludiendo a San Agustín, que el hombre fue creado para que hubiese comienzo.¹⁰ Al asumir la acción como comienzo y decir que los hombres están en el mundo siempre para iniciar algo, Arendt se opone a su maestro precisamente porque para ella el hombre es un inicio constante y no un ser para la muerte.

El reemplazo de la acción por el hacer en la democracia, lleva a los hombres a realizar labores individuales donde se encuentran solos, desde el inicio hasta el final de la obra. Es, precisamente, el hacer no el actuar lo que predomina en las sociedades; en pocas palabras, la idea del hacer produce el menoscabo de la acción, que es reemplazada por la primera debido a que es más productiva bajo la existencia de un agente responsable de lo que hace:

Siempre ha supuesto una gran tentación, tanto para los hombres de acción como para los de pensamiento, encontrar un sustituto de la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapará de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes. [...]. Hablando en términos generales, siempre intentan refugiarse de las calamidades de la acción en cualquier actividad en que un hombre solo, aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final. (Arendt, 1974: 290).

Precisamente, ese estado de soledad de los hombres que realizan una labor o fabrican algo, al igual que aquél que se aleja del mundo para pensar y que es dueño de su pensamiento, están en contra de la esencia de la política que plantea Arendt, en la medida en que la política tiene que ver con la pluralidad, estar rodeados de otros; allí aparecen en la esfera pública, para ser

¹⁰ Véase nota al pie, página 235 de La Condición Humana.

vistos y escuchados.

Con el hacer se elimina el carácter plural de la política que es su esencia; por lo tanto, con esa eliminación se pierde el espacio público y por ende la acción política (Cfr. Arendt, 1974: 290). De este modo, el hacer se opone a la acción, debido a que el primero se realiza en completa soledad, mientras, que la acción requiere estar acompañado de otros. De lo anterior deducimos que el hacer no es una actividad realmente política. Por lo tanto, la crítica que Arendt hace a la labor y al trabajo, al ubicar al primero en la esfera animal y, al segundo, como el ámbito que utiliza la violencia en la transformación de la naturaleza para fabricar los objetos y construir el mundo estable, determina su posición frente al hacer y el actuar, de allí que:

La diferenciación entre las tres actividades de la vida activa se produce en la relación de cada una de ellas con la pluralidad. Como hemos visto ni la labor ni el trabajo reconocen o preservan la pluralidad. Por el contrario, ambas suponen la negación de la misma, o bien [...] producen una engañosa o falsa pluralidad. En este sentido, su crítica a Marx puede encuadrarse dentro de ese contexto, esto es, en la carencia de un reconocimiento de la pluralidad como condición esencial para la definición de lo que constituye la vida política (Sánchez, Muñoz, 2003:171).

Pues bien, la pluralidad de la cual habla Arendt está determinada por la igualdad y la diferencia, por lo tanto ella dirá que si los hombres no fueran iguales no se podrían entender ni prever para el futuro las necesidades de los que lleguen después; si no fueran diferentes no necesitarían del discurso ni de la acción para entenderse (Cfr. Arendt, 1974:233). Es la pluralidad - entendida desde lo que se dice y se actúa -, a partir de la cual cada hombre aparece como una historia única, donde se constituye el mundo de la política, o como apunta Cristina Sánchez: "la vida de la política". Ésta sólo existe en ese estar entre los hombres y no en la soledad del *animal laborans* ni del *homo faber*.

Ahora bien, a través de la historia se observa cómo se ha fusionado el hacer y el actuar, de la misma manera como la labor y el trabajo perdieron la diferenciación que tenían. Esto ha llevado a que los asuntos políticos sean vistos desde la fabricación con lo cual lo que se introduce es el despliegue del proceso medios – fines, que hace uso de la violencia del *homo faber* para construir los objetos (Cfr. Arendt, 1974: 302). Es, en la esfera política, donde los hombres se muestran como son, por medio de la palabra y del acto, con lo cual en la política se desarrolla el trabajo del hombre como hombre, al contrario del trabajo de las manos. La autora de *La Condición Humana*, con esta distinción, lo que busca es dejar dentro del contexto de trabajador a aquél que fabrica objetos; al igual que cuando nos habla del *animal laborans*, lo deja en la esfera de la supervivencia del cuerpo.

Con la denotación del trabajo del hombre como hombre, la autora quiere mostrar el carácter de acción y palabra que sólo existe en el mundo de la política: «La esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente «el trabajo del hombre» que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo» (Arendt, 1974:

274). En pocas palabras, el hombre es tal por su capacidad potencial para la acción y el habla, y el mundo de la política surge precisamente es en el lugar donde las dos aparecen; la acción para iniciar algo y la palabra para darle sentido a ese inicio que se ha llevado a cabo.

2.3.1 ***El sentido ontológico de la polis: historia y narración***

Ante la fragilidad de los asuntos humanos y más precisamente de la acción, la *polis* surge como el elemento que hace perdurar los actos de los hombres por medio de la palabra narrada. Es por ello que Arendt anota que la *polis* griega surge precisamente para poner fin al carácter efímero de la acción:

Dicho con otras palabras, la vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso y el menos tangible y más efímero de los «productos» hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos (Arendt, 1974: 261).

La *polis* es entonces más que mera estructura física. Es en un primer momento el sentido de todas las experiencias humanas, de las acciones de los hombres convertidas en historias, en narraciones cargadas de sentido para arrancarlas de la mera facticidad de la acción, es por ello que la *polis* era una especie de recuerdo organizado que garantizaba la permanencia de un acto narrado a los demás. De allí que la *polis* sea la organización que surge del actuar y el hablar juntos, es el espacio que se extiende entre las personas que viven juntas para ese propósito, sin importar donde estén (Cfr. Arendt, 1974: 262). La idea de *polis* no es tanto la ciudad – Estado como tal, sino, ese lugar que únicamente existe donde los hombres se reúnen, donde ellos aparecen a los otros por medio de la acción y el discurso. Dentro de este orden de ideas vemos que para Arendt, la libertad, la *polis* y la realidad existe o se hacen perceptibles en el momento en que los hombres se reúnen o se juntan; por lo tanto las tres dependen de la pluralidad y están dadas desde la experiencia meramente humana.

Toda ciudad se construye para habitarla, sin embargo esto no es suficiente, esa es la parte material de la *polis* que como tal carece de sentido político, debido precisamente a que la acción política requiere que los hombres interactúen entre sí, y esto sólo es posible en la medida en que actúan y hablan. Desde esta perspectiva, la metáfora bíblica de la Torre de Babel es un ejemplo de cómo se requiere del entendimiento de los hombres para la consecución de un fin que no sea meramente material; es decir, donde tengan que dejar de lado la labor y el trabajo, y por el contrario, deban hacer uso de la palabra.

Por otro lado, la *polis* cumplía una doble función: era el lugar, aunque restringido, donde el hombre podía aparecer. Capacitaba a los hombres para ello; y para las acciones extraordinarias. La segunda función la toma como remedio para la futilidad de las acciones, era en ella donde toda acción podía ser recordada (Cfr. Arendt, 1974: 260). Pues bien, la *polis* es el lugar donde los

hombres aparecen y ante el carácter efímero de ese aparecer, es el lugar donde se torna como memoria de las acciones humanas que son recordadas, cada vez que en ese espacio meramente humano los hombres se reúnen en ese afán de ser vistos y escuchados. Por ello dirá Hannah Arendt:

Pero la memoria, o esta permanencia, no pasaría de ser meramente imaginaria sin el lenguaje, que puede realizar el recuerdo de lo desaparecido. Con ello de pronto todo el género humano, mientras existe, se convierte en lo más permanente entre lo que conocemos, en una especie de baluarte del ser, en el que puede salvarse todo lo demás (Arendt, 2006: 102).

La memoria que contiene el recuerdo de las acciones del pasado, por medio del lenguaje, hace aparecer aquello que ya no está. Por medio del lenguaje podemos decir: el pasado que es algo intangible, lo hacemos una cosa que podemos conocer. Es de esta forma, haciéndolo nuevamente ser, donde se comprende en una especie de totalidad de eso que denominamos género humano. En otras palabras, es gracias a la memoria como los hombres permanecen en el mundo, después de haber desaparecido de éste; o como dirían los romanos cuando han dejado de estar entre los hombres.

Por ello la *polis* es el escenario donde se es visto y escuchado, donde se ve y se escucha; dicho de otra manera, allí se es espectador y actor al mismo tiempo, debido a que ese lugar existe gracias a la presencia de la pluralidad. Por eso, Arendt dice: «Lo que está en juego es el carácter revelador sin el que la acción y el discurso perderían toda pertinencia humana» (Arendt, 1974: 242). Es la capacidad de revelarse ante los demás, de mostrar el quién es, lo que hace que sea en la esfera pública, constituida por la *polis*, donde los hombres muestren y hagan perceptible dicha pertinencia. Ese lugar está determinado por la acción y el discurso, con los cuales los hombres revelan su única y personal identidad, haciendo su aparición en el mundo humano (Cfr. Arendt, 1974: 238).

El aparecer y la revelación del quién se da en la esfera pública, donde los hombres hablan y actúan: «El descubrimiento de «quién» en contradistinción al «qué» es alguien [...] está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace» (Arendt, 1974: 238). Lo que distingue o diferencia es entonces lo que hablan y actúan cada uno de los hombres, por ello el quién se distingue del qué en la medida en que el primero indica lo que es cada uno en su sentido humano, en la pluralidad; lo segundo implica el carácter objetual de los hombres con lo cual se anula la diferencia. Cuando se quiere decir *quién* es alguien, nuestro vocabulario nos lleva a decir qué es alguien, de este modo lo que damos es una serie de descripciones y cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros (Cfr. Arendt, 1974: 240).

De allí, que al hombre se le dificulta decir quién es alguien y termine diciendo qué es. Ese alguien constituye el sentido ontológico que se desarrolla en el espacio público, precisamente porque la acción y el discurso se dan entre los hombres, a ellos se dirige y tienen la capacidad de retener al agente que revela, aunque su contenido sea meramente objetivo, en la medida en que está

dado a partir del interés por los asuntos del mundo, cuyas cosas en las que se mueven los hombres, y que físicamente se halla entre ellos, es lo que hace surgir los objetivos y los mundanos intereses. Son estos objetivos e intereses mundanos, el mundo o el espacio entre los hombres que los relaciona y los une (Cfr. Arendt, 1974: 242).

Hemos dicho que el problema de la acción y el discurso es que no dejan un producto tangible en el momento en que hacen su aparición, es decir, cuando los hombres hablan y actúan no queda un resultado visible de ello; no dejan un resultado tras de sí: «Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de*, no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la «trama» de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible» (Arendt, 1974:243). Eso que surge del hablar y el actuar que es un mundo intangible, que Arendt denomina trama de las relaciones humanas, forma la estructura de aquello que los hombres expresan sobre su experiencia en el mundo.

Lo que queremos decir es que ese sentido ontológico que se da en la *polis* al ser tomada no como una estructura física, sino que es ese mundo de la trama humana, no es otra cosa que un significado que se devela en la historia y se hace memoria en la narración: «el significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu, lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de historia» (Arendt, 2002: 155). Es en la narración donde eso que es un hecho del pasado aparece en el momento que los hombres se juntan y se relatan los acontecimientos para darle vida, para hacer aparecer ese espíritu, es decir, ese ser que se develó en un pasado aparece de nuevo hecho narración por medio de la palabra. Es por ello que para Hannah Arendt la Historia es un relato narrado donde lo que se descubre es la acción de los hombres.

Ese relato al igual que en Nietzsche es el sol que puede iluminar hasta al más pobre de los pescadores, que capaz de lanzarse en el mundo es percibido y su aparición devela quién es. El hombre pescador del que habla el filósofo alemán tiene que ver con todo aquel que sabe que hay una historia, un pasado milenario, pero al mismo tiempo un futuro, tiempo en el cual puede y debe afirmar su vida, hacerse obra de sí mismo.

Para Arendt, lo que indica la naturaleza política de la historia es que constituye unas narraciones de acciones y hechos realizadas por los hombres, en vez de tendencias, fuerzas o ideas (Cfr. Arendt, 1974: 246). La historia al ser una narración de relatos, la vida de aquellos que en el pasado realizaron grandes obras, se muestra, como apunta la autora, a ser una totalidad de vidas que con la muerte, dejan tras de sí la esencia de quién es alguien, convirtiéndose en una historia. El narrar es la metodología que permite representar y comprender las experiencias que crean los conceptos políticos y los acontecimientos históricos. En otras palabras, con la narración de los

relatos se recuperan las historias de la Historia, proporcionando un sentido a lo que nos rodea (Cfr. Sánchez, Muñoz, 2003: 57). Con la narración de los relatos lo que se logra es la reificación de las acciones del pasado, con lo cual comprendemos el presente.

Debido a que toda acción se desarrolla en el espacio público y al hecho de que los hombres aparecen en el mundo de las apariencias, se requiere de espectadores y éstos poseen numerosos pensamientos de admiración que son expresados en palabras (Cfr. Arendt, 2002: 155). En ese expresar es donde surge el ser en su sentido político como una significación de algo ocurrido, que tiene sentido para quienes observan la aparición y el develamiento del agente y toman una distancia temporal donde descubren el significado de la acción. Porque quien hace la revelación es ajeno a la apariencia, está protegido contra lo visible para ver lo invisible (Cfr. Arendt, 2002: 155). En otras palabras, se aleja de lo aparente de la acción para ver el significado de la misma.

2.3.2 La redención de la acción: la promesa y el perdón. La oposición memoria – olvido.

Lo que redime a la acción, debido a su carácter de irreversibilidad, es la facultad de perdonar. Hemos anotado antes que el *homo laborans* se redime gracias al *homo faber* y que éste se redime gracias a la acción; pues bien la acción se redime por medio del perdón. Arendt dice que esa redención es exterior a cada una de las condiciones humanas, pero no exterior al hombre. Así, el *animal laborans* habita y conoce el mundo; el *homo faber* reconoce que el significado tiene un lugar en el mundo y, por último, el hombre que actúa posee la facultad de perdonar (Cfr. Arendt, 1974: 311).

Ahora bien, la promesa y el perdón no son facultades más elevadas, sino que son potencialidades de la misma acción, es precisamente el hecho de ser inherentes a la acción lo que las hace ser el remedio para el carácter irreversible que posee un actuar. La promesa devela al actor y el perdón al espectador, por lo tanto ambas hacen parte de la esfera pública y requieren de la compañía de otros, sin la promesa no puede existir el perdón y viceversa. Sólo por medio de la ejecución del perdonar es que puede empezarse una nueva acción:

Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias,[.....]. Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y cumple (Arendt, 1974: 311 – 312).

Entonces, el perdón permite salir del estancamiento en el cual se quedaría en lo cíclico de las consecuencias que retornan al agente, haciéndolo víctima de su acción. El efecto del perdón es que permite romper con el

carácter repetitivo, con lo cual una acción estaría bajo las mismas condiciones de la labor. Por otro lado, la promesa posibilita un camino seguro hacia ese futuro lleno de incertidumbre hacia donde toda acción se dirige, pero que al estar dada desde la presencia de otros hombres permite despojarnos de nuestra propia oscuridad, de la oscuridad de nuestro corazón, de la soledad de nuestro pensamiento.

La promesa es el remedio contra la imposibilidad de predecir la caótica inseguridad del futuro. De allí que la facultad de hacer y mantener las promesas proporcione la seguridad que el actuar necesita. Y el perdón proporciona entonces la forma con la cual los hombres se deshacen de los actos del pasado, cuyos pecados cuelgan sobre toda generación. Las promesas sirven para crear islas de seguridad en el océano inseguro del futuro; la promesa y el perdón hacen posible las relaciones entre los hombres (Cfr. Arendt, 1974: 311).

Esto quiere decir que las dos facultades se dan en la esfera humana y que se presentan desde la necesidad de hacer segura y milagrosa la acción. Sólo por medio del perdón se permite realizar una nueva acción, donde lo nuevo permite el suceso novedoso de la esfera pública, la salida a la luz en ese lugar donde los demás están dispuestos a ver y juzgar lo que ven, es decir, a realizar el papel de espectadores. El perdón es un ejercicio que lleva a cabo el espectador, la promesa compete al actor. Y por medio de ellas se desarrolla la relación entre uno y otro.

El perdón y la promesa van unidos y dependen de la pluralidad, nadie puede perdonarse y realizarse una promesa a sí mismo. Esto, según Arendt, carece de realidad debido a que nadie puede estar ligado a una promesa hecha sólo a sí mismo, ni tampoco perdonarse; ya que en ese caso la promesa y el perdón no tienen otro significado que el papel desempeñado ante el yo de uno mismo (Cfr. Arendt, 1974: 312). Esa promesa hacia sí mismo resulta ser igual al diálogo conmigo mismo que se da en la esfera privada; podemos decir que más allá de no poderse hacer, lo que la hace no política es su condición privada donde carece de la realidad que le otorga el estar con lo demás.

Pues bien, los principios morales de la promesa y el perdón se dan y aparecen, garantizando su existencia, en la esfera pública. De allí que Arendt continúe diciendo: «...el código deducido de las facultades de perdonar y prometer, se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, sino que, por el contrario, se basan en la presencia de los demás» (Arendt, 1974: 312). El perdón y la promesa, sólo existen cuando se está acompañado de otros hombres. Por lo tanto, unos modelos morales extraídos desde la idea platónica, es una relación consigo mismo, donde lo que se da es el dominio del yo, un diálogo solitario; con este tipo de modelo moral se promete y se perdona a los demás como se promete a uno mismo, eliminando la presencia de los otros. El perdón y la promesa, desde el punto de vista arendtiano, necesitan de la experiencia del mundo sensible y la presencia de los hombres, a diferencia del diálogo solitario platónico (Cfr. Arendt, 1974: 312).

Debido al carácter impredecible de la acción y a la oscuridad del corazón humano, es que se requiere de la promesa, como seguro ante aquello que no podemos contener. La promesa implica una responsabilidad del agente ante quienes lo rodean; el perdón surge de la capacidad de los segundos de dar una nueva oportunidad para que el primero realice una nueva acción. Como dirá Arendt: «Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algo nuevo» (Arendt, 1974: 316). El perdón resulta determinante en el proceso de la acción, porque, como se dijo anteriormente, desanuda al agente de su pasado y lo conduce a la realización de algo nuevo; tanto el perdón como la promesa requieren de la confianza entre los hombres.

Ahora bien, si la confianza es necesaria para insertar en el mundo la promesa y el perdón, creando nexos entre esa pluralidad que constituye la política, ésta es entonces una relación entre amigos, y no, una relación amigo – enemigo. Aunque algunos teóricos de la política, consideran la política desde la segunda relación, la verdad es que una relación como esa sólo genera la venganza. Y el perdón es, según la autora, lo que rompe el deseo de venganza, ya que ésta lo que origina es un proceso cíclico de la acción. Sin embargo, ¿hasta dónde el perdón implica un olvido? ¿Perdón y olvido van de la mano? Y de ser así, ¿esto no supone una contradicción con la necesidad de la memoria, del recuerdo, que son imprescindibles para que exista la narración de los relatos?

El perdón, no implica de ninguna manera olvidar, porque aunque permite que una persona tenga una nueva oportunidad, se debe tener siempre la facultad de recordar, para mantener presente el cumplimiento o no de la promesa.

Una de las cosas que caracteriza a la acción, es el desconocimiento por parte del agente que la ejecuta, éste no sabe lo que hace; pero esto no quiere decir que desconozca lo que está cometiendo, lo que ignora es lo que desencadenará su actuar. Para Arendt, lo que no se puede saber es el sentido que tomará la acción, porque: «Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue» (Arendt, 1974:254). La acción, más allá de su facticidad inmediata, está cargada de significado.

Un significado que no se devela al agente, porque en el instante del actuar él está imbuido en lo que realiza y no imagina lo que surgirá de su acción. Con el significado la acción rompe la temporalidad y, es por ello, que se hace impredecible e irreversible; de lo contrario, una acción sería igual al artificio del *homo faber*, una cosa fabricada que permanece inmutable y que se puede destruir o parar; el acto, por el contrario, toma sentidos diferentes, significancias que son vistas por quien narra la historia, siendo en la historia

donde se encuentra el sentido que contiene el acto realizado¹¹.

El actor, al estar inmerso, en lo que hace no puede ver más allá de lo que sucede, se revela ante los demás, muestra quién es; pero ese ser que aparece está cargado de sentido y traspasa su mero ser ahí, al dejar tras de sí una historia:

La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria (Arendt, 1974: 274).

Es en el momento de la aparición donde cada uno revela quién es, y se da gracias al discurso y la acción, porque por medio de las dos, se revela el agente, se confirma a sí mismo ése que está frente a los demás. Y es gracias a quienes presencian esa aparición que surge la memoria y con ella el relato histórico, donde la acción aparece con el significado del actuar y del agente que se reveló. Es por esto que la acción en su totalidad sólo es aprehensible por el ojo del historiador, porque es ajeno al movimiento interior del acto.

2.3.3 La historia como espacio del perdón: el ejercicio del espectador - historiador

Pues bien, el historiador debe poseer una mirada crítica y realizar un juicio de lo que ve, sólo en esa medida puede entender de qué se trataba la obra, e intentar comprenderla. En este sentido, Hannah Arendt toma partido por la idea de juicio que plantea Kant, con lo cual el espectador es el juez de los acontecimientos en el mundo humano, realiza un juicio crítico sobre ellos:

Si consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene implicaciones políticas. Y tuvo las más graves consecuencias en el caso de Sócrates. A diferencia del pensamiento dogmático, que puede difundir creencias nuevas y «peligrosas», pero lo hace protegiéndose tras los muros de una escuela encargada de velar por los «arcanos», las doctrinas secretas y esotéricas, y a diferencia del pensamiento especulativo, que raras veces preocupa a alguien, el pensamiento crítico, es en principio, antiautoritario. En la medida en que están implicadas las autoridades, lo peor es que no puede atraparse ni detenerse (Arendt, 2003: 76).

La posición del espectador crítico resulta completamente política debido a que su labor no permite el autoritarismo de los dogmas, se va en contra de ellos. La Historia, como tradicionalmente se observa, construye una serie de creencias que, en lenguaje kantiano, no permiten el ejercicio de un sujeto

¹¹ A este respecto en el poema *Al Lector*, el poeta Julio Flórez apunta: “Ya la posteridad grave y serena/ al separar el oro de la escoria/ dirá cuando termine la faena/ quién mereció el olvido y quién la gloria”. Aquí vemos que la historia esa posteridad grave y serena, que en otras palabras es una historia crítica será el juez que determine el merecimiento de ser recordado u olvidado. Por lo cual es en la Historia donde las acciones fragmentadas son o caen en el olvido porque lo que para la historia tiene relevancia es la totalidad de las acciones, lo que ellas significan y no las historias particulares.

ilustrado que sea capaz de valerse de su propio entendimiento. En otras palabras, que pueda aparecer como un sujeto crítico de su realidad. Y, como más adelante nos dice la autora, ese carácter crítico de la razón sólo es posible en un espacio público, donde los demás pueden escuchar las distintas opiniones que existen; a esto, apunta ella, Kant lo denomina la comunicabilidad del juicio (Cfr. Arendt, 2003: 80).

Tenemos que el espectador es quien posee una visión total de lo sucedido, en este sentido, lo que importa es lo general de cada una de las acciones, donde se une y confirma la idea central; es desde la idea central o total de lo acontecido donde el olvido aparece. De este modo podemos decir que el olvido es propiedad del juicio del historiador; lo que hace relevante las preguntas de Nietzsche: ¿dónde está la historia del zapatero? ¿Dónde está la historia del campesino? Es posible que ellos hayan sido parte de un gran acontecimiento, sin embargo han sido olvidados o sacados de la escena histórica gracias a la labor del historiador.

En este caso es necesario diferenciar memoria de Historia, porque para la memoria es menester de las acciones aparentemente simples, las vidas sencillas, de las cuales surgen las narraciones, los relatos que dan vida y sentido no a una historia de la humanidad, aunque sí a la historia que cada pueblo en su particularidad representa y significa. Por ello es que cada hombre en su aparición desea convertirse en una historia, y ésta debe ser digna de ser narrada. Por eso una Historia se constituye en un conocimiento o un saber sobre lo que los hombres en un pasado han hecho; la memoria constituye un relato de la vida de esos hombres. La memoria tiene que ver con el significado de las acciones de los hombres, que se tornan narración. La Historia, por su parte, tiende a plantear nociones de verdad, dogmas que hacen que una acción se considere como algo necesario que tenía que suceder. A este respecto Hannah Arendt dice:

Lo que tiene validez para la «memoria», no la tiene enteramente o no la tiene en absoluto para la conciencia. El «con - scire» (saber con) procede esencialmente a saltos y sin continuidad. La transformación o falsificación de la memoria en la conciencia corta el contacto, la comunicación del hombre con el mundo y, por eso, es el signo del aislamiento del individuo o, mejor de la prisión del individuo en sí mismo. La memoria y el lenguaje indican la «posición del hombre en el universo» como una posición de muchos hombres, indican pluralidad, indican la posición del género humano en el escalonamiento de lo que aparece y desaparece (Arendt, 2006: 102).

La memoria indica una pluralidad que no reduce cada una de las experiencias particulares a un conocimiento o saber, ni mucho menos generaliza, para llegar a proporcionar una totalidad que en cuanto a significado contiene la Historia. Pues bien, en este aspecto Arendt empieza a separarse de Kant, «la respuesta de Arendt a ello es la combinación de una historiografía fragmentaria, cuyo modelo, como hemos visto, es Benjamín, con la utilización de la narración de relatos que puedan aportar luz sobre esos fragmentos del pasado» (Sánchez, Muñoz, 2003: 59). Es decir, que Hannah Arendt toma su idea de pluralidad y la introduce en una posible teoría de la historia donde las

narraciones fragmentarias aportan en el esclarecimiento de lo sucedido.

Esas historias fragmentarias poseen su propio significado, por lo que una historia estaría plagada de una pluralidad de significados y carece de un significado general, que es la idea kantiana de la historia donde toda acción se encamina hacia el progreso de la humanidad. Es decir, cada acción que los hombres realicen tiene sentido si está ligada a la idea de progreso. Lo que Arendt rescata es que la Historia es un escalonamiento, una carrera donde aparecen aquellos que reemplazan a los que van desapareciendo, con lo cual la memoria y el lenguaje dan la posición en el mundo de quienes están y de los que se han ido, todo ello por medio de la narración de esos relatos.

Por lo tanto, la memoria de los actos le concierne al espectador directo, el olvido se da en el ojo del historiador quien observa el significado de los acontecimientos con el ojo de la totalidad. En este orden de ideas el espectador directo, que a modo de ejemplo podemos ver en el coro de la tragedia griega y que aunque hace parte de los personajes no repercute en la acción, es una voz alterna que no es escuchada, sigue atentamente los sucesos y emite juicios sobre lo que sucede y prevé lo que puede llegar a pasar¹². Mientras, el espectador indirecto valora las acciones cuando éstas han pasado. El historiador emite un juicio que Kant denomina moral en tanto la visión de este espectador está ligada a observar los acontecimientos a la luz de la idea de progreso de la humanidad (Cfr. Arendt, 2003: 106).

Pero como Arendt se distancia a este respecto de Kant, el olvido es algo que dentro de la memoria no tiene cabida, cosa que sí sucede con la conciencia porque, como ella apunta, la conciencia funciona a saltos, es discontinua, por lo cual se puede decir que en el juicio del historiador lo que hay es una conciencia de las acciones, un saber, un conocimiento. Esto hace que la historia se convierta en un dogma, y, como todo dogma, olvida lo que no le sirve para su funcionamiento. Por el contrario, la memoria se despliega en lo que hemos denominado espectador directo, donde el olvido es contraproducente y nocivo para la acción política. Porque, precisamente, ¿cómo se puede perdonar si se ha olvidado, o qué se puede cumplir si hemos padecido el olvido?¹³

El perdón es también revelador, permite deshacer y, luego, generar un nuevo comienzo. A través del perdón se revelan quién perdona y el perdonado, de allí, que sea una forma de relación entre los individuos: «El perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal [...], en

¹² A este respecto el coro de la tragedia griega tiene la connotación del juicio desde el doble papel: contemplativo y activo. Una perspectiva así, permite dibujar por lo menos para nosotros una idea de hombre político que posee las cualidades de comunicar su punto de vista y aportar su criterio frente a los errores que se cometen en la acción.

¹³ En Cien Años de Soledad, hallamos un pasaje sobre la importancia de recordar, cuando los habitantes de Macondo debido a una epidemia empiezan a olvidar el nombre de las cosas y las personas. Anotan los nombres, su utilidad, sus usos; en el caso de los objetos. Los nombres y quiénes son en el caso de las personas. Aquí vemos un ejemplo de la necesidad de recordar y que el olvido no se puede permitir en lo que al mundo humano respecta.

el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo» (Arendt, 1974: 317). Es ese carácter de perdonar lo hecho, lo que permite que quien haya incumplido una promesa pueda aparecer nuevamente en escena, y revelarse. Quien perdona, por su parte, se revela como el que da una nueva oportunidad; o, utilizando la metáfora, es el útero que permite un nuevo nacimiento en el mundo. Esto no implica en ninguna manera un olvido, precisamente porque impera esa fe, que no es otra cosa que una inmensa confianza en los hombres, que aguarda dentro de las posibilidades un desenlace óptimo para la esfera pública.

A modo de conclusión podemos anotar que las actividades humanas, a las cuales está condicionado cada hombre, aportan desde la preservación de la vida biológica, la fabricación de un mundo propio alterno a la naturaleza, hasta la creación de una memoria que relata por medio del lenguaje una historia. Pues bien, en cada una de ellas tenemos: la labor, aporta los hombres necesarios para la existencia de la especie humana; el trabajo o fabricación, construye el mundo y los artefactos necesarios para hacer más fácil la vida del hombre; por su parte, la acción, por medio del hablar y el actuar, produce una serie de historias llenas de significados que constituyen la trama de las relaciones humanas y que termina constituyendo la esfera pública, que podemos llamar el espacio político realmente.

Por otro lado, tenemos que la labor está constituida por lo que Arendt denomina *animal laborans*, es decir, que en la labor el hombre es un animal más. En el trabajo lo que se da es un hombre que hace uso de la violencia para la construcción del mundo y de los objetos, que es un proceso donde lo que domina es la relación medio – fin, donde lo que fabrica carece de significado. Por último, con la acción los hombres asumen la capacidad de hablar y actuar, que son, para Hannah Arendt, lo que determina lo humano de los hombres, donde por medio de la palabra y la acción aparecen como son, se muestran en su singularidad y particularidad, con el afán de ser vistos y escuchados para convertirse en una historia digna de ser narrada.

Para terminar, dentro de esa esfera pública se encuentran los actores y espectadores que determinan y condicionan la acción. Los primeros, desconocen el significado de su acción, no lo que realizan; los segundos, valoran la actuación de los primeros porque pueden observar el acto en su totalidad y a ellos se le revela el significado de la acción. En este ejercicio es donde surge la memoria y los relatos que contiene la Historia. Historia que, en el caso de Arendt, está llena de historias con significados y no con ideas que se tornan en verdad y constituyen los dogmas. Por lo cual, la memoria pertenece al espectador directo; como la conciencia pertenece al historiador, en la medida en que éste ve en la acción un significado único, un conocimiento. El espectador directo, por el contrario, observa una pluralidad de significados que no pueden reducirse a uno solo porque ello conlleva al olvido. Para una historia política desde la visión arendtiana, el historiador es ese espectador directo que es un narrador de acciones, de historias, cuyo significado alumbra la oscuridad de la Historia; el olvido es lo que produce dicha oscuridad.

CAPÍTULO TERCERO

3. La manifestación de la vida activa en el espacio público - político

En este tercer capítulo nuestro interés se centra en abordar las manifestaciones o formas en las cuales la acción de los hombres se hace manifiesta en la esfera pública, y cómo constituye la esfera política con su aparición. Para lo anterior, es bueno tener claro que no todo espacio público es un espacio político, mientras que el espacio político es en sí público. La disolución de las esferas privadas y públicas que se desarrolla en la modernidad dificulta diferenciar las esferas donde los hombres aparecen y donde se ocultan, para luego volver a aparecer. En este apartado, mostraremos la transformación del hombre de un ser de experiencia en un objeto de experimento, realizaremos un ejercicio en el cual su acción estará guiada por tres facultades espirituales, como son: el pensamiento, la voluntad y el juicio; por último, haremos un análisis de los inconvenientes de la vida activa dentro de la democracia, desde los elementos que la autora estudiada nos ha proporcionado.

3.1 *La acción reemplazada por el pensamiento y la tecnología en la modernidad.*

En el capítulo sexto de *La Condición Humana*, Hannah Arendt utiliza como epígrafe un texto de Kafka con el cual denota de entrada el carácter de objeto de uso que va a tener el hombre a partir de la época moderna. Hablando en términos kantianos, el hombre se convirtió en un medio para el posterior desarrollo de la tecnología y la industria que empezó a gestarse; en otras palabras, el hombre dejó de ser un sujeto de experiencias y se volvió objeto de experimentos.

Este nuevo fenómeno permite un viraje en las relaciones que a partir de allí se generan en el mundo, donde los hombres entran en unas dinámicas que producen una serie de acontecimientos, que antes no se habían visto. Uno de esos es el tan mencionado Totalitarismo, que elimina toda acción política, y que como ésta sólo se da en el actuar de los hombres, termina eliminándolos, pone fin a la pluralidad inherente al espacio público, donde los hombres tienen la libertad de expresar sus opiniones sobre el mundo y, son libres de actuar e introducir nuevos fenómenos que privilegien la libertad política. Los Estados Totalitarios destruyen el mundo que media entre los hombres, agrupándolos de tal forma que todos son idénticos. Pues bien, esa eliminación conduce a la fábrica de muertos a la que constantemente venimos asistiendo desde hace mucho tiempo. Ahora bien, los elementos que ayudan a profundizar este fenómeno se especializan o se profundizan en la modernidad.

Con los acontecimientos de la Edad Moderna el hombre sufre una doble alienación. Por un lado, es alienado de su hábitat, de la tierra; por otro, es alienado de su propio cuerpo, con el surgimiento de la Reforma, con lo cual el mundo se vuelve su enemigo (Cfr. Arendt, 1974: 328- 329). Esa alienación de

su hábitat se produce por el efecto transformador del *homo faber*, que en su reificación de la naturaleza termina sometiéndola a su interés y al fenómeno consumidor de la sociedad moderna. La alienación del cuerpo surge, precisamente, por el ejercicio religioso instaurado por la Reforma, donde la relevancia se le da al alma, y su cura depende del trabajo arduo que el cuerpo realiza para sanarse del pecado. Se toma al cuerpo como un obstáculo para el alma, es la perversión de ésta.

El fenómeno de la producción empieza a formar la sociedad de consumo, con lo cual lo que produce la industria debe ser consumido porque la duración de los productos y no la destrucción de éstos son vistos como ruina. Un Estado donde la industria produce cosas cuya durabilidad es patente, es un Estado que permanecerá estancado en su economía, debido a que el consumo es lento y con ello la producción se estanca; y, si esto sucede, la economía camina lenta y el progreso económico del Estado se frena (Cfr. Arendt, 1974: 330 - 331). Por lo tanto el proceso del *homo faber* se arruina cuando cae en la dinámica del *animal laborans*, con lo cual lo que genera es la sociedad de consumo, precisamente porque se mueve dentro de las dinámicas del mercado.

Con la pérdida de la fe, el hombre no es devuelto al mundo sino a sí mismo. La famosa secularización no implicó para Arendt una actitud mundana de los hombres, sino la separación de los poderes vigentes (el poder del Estado y el poder de la religión). Lo que sí generó fue una actitud solipsista por parte de los hombres. Preocupados por sí mismos, por su yo, no hicieron otra cosa que sumergirse en su mundo interior (Cfr. Arendt, 1974: 332). Ese solipsismo mezclado con el interés por la felicidad y el progreso económico, da como resultado el individualismo a partir del cual se mueve una sociedad ávida ya no de la propiedad privada, sino de bienes de consumo.

Las dos etapas de esa alienación se desarrollan en un primer momento al desposeer al hombre de la propiedad privada. Y luego la familia es absorbida por la sociedad, el nuevo sujeto que nace en la Edad Moderna (Cfr. Arendt, 1974: 335). En el primer capítulo ya hablamos acerca del fenómeno social que no es ni privado ni público estrictamente hablando. La propiedad privada es ese lugar seguro en el mundo, donde los hombres pueden ocultarse para luego volver a aparecer. Si se quiere la propiedad privada es el lugar donde se resguarda el ser para develarse posteriormente.

El avance de la ciencia, de la mano con el surgimiento de la tecnología, empieza a desarrollar los inventos que marcan, para Arendt, el rumbo de los hombres. Con la invención del telescopio, además de la aparición de las matemáticas modernas en reemplazo de la geometría, se generan dos cambios: a) la eliminación de la distancia, con lo cual el mundo pierde su carácter de unir y separar a los hombres. b) se agrupa en planos lo que se denomina multitud, gracias a la capacidad de la mente humana para observar y ordenar fenómenos (Cfr. Arendt, 1974: 350). Esto parece sencillo e inofensivo, pero si se mira con detenimiento puede alumbrarse el monstruo que empieza a

nacer. El solo cambio de la geometría, que tiene una connotación de experiencia directa, por las matemáticas modernas, que son una abstracción, la verdad entra a surgir de un ejercicio mental, de una abstracción, el cual termina generando la validez universal.

El conocimiento no se da entonces gracias a la razón, sino a la ciencia. Es gracias a la invención del telescopio que aquello que era motivo de especulación llega a ser observado. Lo cual indica que es gracias a la acción del homo *faber* y a su capacidad de fabricar objetos, que se da un giro en la forma de cognición humana (Cfr. Arendt, 1974: 359). Los objetos fabricados permiten al hombre experimentar con aquello que hasta entonces sólo era una especulación de su mente; el *homo faber* puso en las manos de los científicos la herramienta para observar y experimentar todo lo que había a su alrededor. Surge entonces la confianza en el *homo faber* fabricante de utensilios y objetos artificiales, quien toma todo lo que encuentra como material para su proceso de fabricación, constituyéndose en el principio guía de la época moderna (Cfr. Arendt, 1974: 398).

Lo anterior es la parte donde la tecnología aparece relegando a la acción; pero en la modernidad se da otro fenómeno que es el aislamiento del hombre gracias al pensamiento, con éste los hombres se aíslan del mundo, siendo Descartes quien brinda las bases para este abandono. Las dos pesadillas de la duda cartesiana: la duda sobre el mundo y la vida humana (la realidad es sólo un sueño), y la desconfianza por los sentidos y la razón (un demonio engaña al hombre). El hombre creado por un demonio que no le permite conocer (Cfr. Arendt, 1974: 362).

Al desconfiar de aquello que lo rodea, incluso de la vida, al creer que es un sueño, se produce una degradación, en la cual pierde toda su dimensión de realidad, además de la desconfianza en los órganos que permiten tener una experiencia directa de las cosas. Esto reduce a la especie humana a un objeto inútil. Por ello, con el ideal moderno el hombre pierde el mundo que habita en la medida en que sospecha de su realidad; además, habría que agregar, la promesa religiosa de otro mundo, o el mundo de las ideas de Platón. Y con ello, toma como única realidad o certeza a sí mismo, realiza la introspección a su yo, y es en ese yo donde se hallará seguro (Cfr. Arendt, 1974: 385).

Con esta actitud, lo que existe no es alguien que aparece en un espacio, sino un pensamiento, un yo que es real para sí mismo; pero que para los demás no existe. Esta forma de existir genera, en lo que a la política respecta, eso que en el lenguaje corriente se denomina indiferencia, precisamente, porque desde esta posición, donde nada es real, no me interesan los asuntos que hay a mi alrededor. Sin embargo, cuando ese yo se hace discurso, es decir, es escuchado, como es el caso en el que Arendt da importancia al pensamiento, éste abandona su solipsismo y existe gracias a que es escuchado por otros, y termina transgrediendo lo que existe, es decir, cuando los hombres hacen público su pensamiento, éste termina en siendo contraproducente para el *status quod*, para ver lo peligroso del pensamiento,

sólo es necesario en nuestro caso, ver lo que les sucede a todos aquellos que deciden dar publicidad a su yo pensante, recordemos solamente el caso de Jaime Garzón. De allí el peligro que contiene el pensamiento en la política, peligro que encarnó Sócrates en Atenas.

Son los procesos anteriores los que apuntan al menoscabo de la acción, configurando un fenómeno completamente moderno: el hombre masa, ese hombre rebaño, superfluo, que Nietzsche tanto criticaba. Que, además, en la literatura se denuncia, por lo menos, el problema del hombre frente al mundo que le han configurado, como en el caso de Kafka, donde el hombre está sometido por la fuerza de la ley, de la sociedad y de la economía, donde aquél que no hace lo que los convencionalismo determinan, es denominado con la metáfora de la metamorfosis en un animal, un insecto, o lo que Foucault denomina los “anormales”.

Con el surgimiento de todos estos fenómenos en la Edad Moderna, el hombre se olvidó de vivir, de ser; y lo que se produjo fue una negación de la vida. Pues bien, la idea de la acción a la cual apunta Arendt tiene como fin devolver esa condición para la cual el hombre ha llegado al mundo. La autora, retomando a san Agustín, afirma que los hombres fueron creados para que haya comienzo y éste se da con la acción; es por ello que cada vez que nace un niño, el mundo humano experimenta un tipo de salvación. Lo que quiere decir que, con el nacimiento de alguien, el mundo experimenta un nuevo comienzo, que desanuda, en cierto modo, lo que se encuentra establecido.

Esto implica que el comienzo al igual que la acción tiene el carácter de poner fin a algo y empezar algo nuevo, por lo tanto, la acción en este sentido está cargada de un aspecto revolucionario. Sólo así, el acto introduce lo novedoso y lo espontáneo en el mundo. El mundo humano es un mundo contingente donde entran y salen cosas constantemente, por lo tanto, Hannah Arendt considera que aquello que surge en el momento de la acción puede ser cambiado si así se requiere. Todo, porque en ese mundo nada puede absolutizarse ni hacerse regir como verdad o ley universal para los designios o las acciones de los hombres por los siglos de los siglos. Debido a que la acción es contingente y, la vida de los hombres posee el mismo carácter, por lo tanto, los hombres de acuerdo a las circunstancias de su época deben ser capaces de dar forma a su mundo.

3.2 La acción: la manifestación de las actividades mentales en la esfera política

Hemos anotado anteriormente el problema que surge en la modernidad entre el hombre y el mundo, el cual configuró un hombre político que continúa hasta nuestro tiempo. Queremos, teniendo en cuenta el prototipo de sujeto que existe en la realidad, analizar tres actividades que Arendt considera que pertenecen a la vida espiritual de los hombres, pero, que tienen incidencia en la esfera política, ellas son: el Pensamiento, la Voluntad y el Juicio. Para ello haremos un breve paseo por cada una de ellas, para dilucidar su ejercicio

activo en los asuntos del mundo, planteando el problema que ellas generan en el contexto político actual, donde producen malestar si se ejercen de manera - usando el término kantiano- ilustrada.

3.2.1 ***El pensamiento: la búsqueda del significado del mundo***

Acerca de esta actividad la filósofa alemana hace una distinción entre razón e intelecto para mostrar que la primera tiene que ver con el pensar que está unido al significado y, el segundo, con el conocimiento, «De ahí que la diferenciación de las dos facultades, razón e intelecto, coincida con la distinción entre dos actividades mentales, pensar y conocer, y con dos preocupaciones también diversas: significado para la primera categoría, y cognición, para la segunda» (Arendt, 2002: 41). Pues bien, el pensar que busca el significado de las cosas y no la verdad de ellas, lleva a los hombres a plantearse preguntas constantemente para vislumbrar los significados de aquello que lo rodea. El pensamiento, anota la autora, es un viento que arrasa lo que encuentra; con el pensar los hombres viven actualizando el mundo, llenándolo de significados.

En el acto de pensar se da una retirada del mundo, de las apariencias; pero, esa retirada no implica un abandono del mundo, por el contrario, mientras se piensa se halla el hombre en un estado de lo que Arendt denomina soledad, en compañía consigo mismo, realizando ese diálogo interior que lleva la experiencia del mundo para ser pensada. «No se trata de una retirada del mundo como una retirada de la *presencia* del mundo a los sentidos. *Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente a los sentidos*¹⁴» (Arendt, 2002: 98). El pensar toma distancia de lo que percibe y se lo representa en su ausencia para ver el significado que posee; el pensamiento implica recuerdo por lo cual todo pensamiento es un re pensamiento, nos termina diciendo Arendt. Aquí, como se ve el pensar tiene que ver con el pasado.

En este sentido, el pensamiento que necesariamente está concatenado con el recuerdo, produce en los hombres la necesidad de pensar. El pensar no es un privilegio de unos pocos, si no, de todos los hombres. El instante en el cual el hombre piensa es un paréntesis sobre su acción. «El pensamiento interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. El pensamiento exige un *detenerse* - y - *pensar*» (Arendt, 2002: 101). Con el pensamiento los hombres analizan sus acciones, sopesan de alguna forma las consecuencias de los actos, para poder tener responsabilidad o culpabilidad dentro del mundo en el cual se relacionan. El detenerse para pensar implica que los hombres no actúan de manera mecánica, como si sólo pudieran parar bajo la orden de un comando, por el contrario, el pensar indica la capacidad humana para evaluar de manera reflexiva los actos.

En el mundo de la política el pensamiento aparece para romper, por lo cual es nocivo para la teoría política asumida desde lo abstracto, debido a que

¹⁴ Cursivas de la autora.

la opinión de los hombres sobre su mundo, termina siendo peligrosa. «Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una suerte de acción» (Arendt, 2002: 215). Esa capacidad de abstenerse de seguir el camino de la multitud, se debe a que los hombres se han detenido a pensar sobre la acción que los otros de manera masificada realizan; esa aparente inacción, termina convirtiéndose de manera paradójica en una acción, en la medida en que constituye una acción decidida de no actuar. En tales situaciones la purga que realiza el pensamiento es implícitamente política. Puesto que la destrucción que realiza el pensamiento tiene un efecto liberador de otra facultad humana: el juicio (Cfr. Arendt, 2002: 215). Los hombres realizan la actividad de pensar para luego pasar al juicio.

Ahora bien, el pensamiento está involucrado con el pasado, es decir, el yo pensante habita la memoria, se representa aquello que está ausente. «En virtud de esta capacidad el espíritu parece ser más fuerte que la realidad; se opone con toda su fuerza a la futilidad inherente de cuanto se encuentra sometido al cambio; recopila y recuerda lo que, de otra forma, estaría condenado a la ruina y al olvido» (Arendt, 2002: 244). Gracias a la memoria, ese pasado que cambia y por lo tanto es efímero, se mantiene. Y es, a ese lugar, donde el yo pensante recurre para encontrar lo que ya no está para representárselo y pensarlo; por ello Arendt dirá que todo pensar es un repensamiento.

Por su parte el juicio tiene que ver con cosas que están a la mano, el juicio se ubica en el presente. El pensar que no es cognitivo, nos dice Arendt, nunca deja nada a su paso, no construye nada, al contrario siempre arrasa: «Y esta facultad no sólo es una facultad de lo que "nada resulta" para los propósitos del curso ordinario de las cosas, en la medida en que sus resultados quedan inciertos y no verificables» (Arendt, 2007: 166). Ese nada resulta, entre comillas, representa lo falso de las ideas que creen que los hombres de pensamiento son inútiles para la sociedad; que no son más que unos ociosos, lo que sucede es que el pensar desde lo no cognitivo no puede instrumentalizarse, debido a que no es otra cosa que la tan despreciable opinión sobre el mundo, sobre la realidad; en este sentido el pensamiento no produce nada, por ende, es inútil. Cuando el pensamiento entra en el mundo y se hace visible, se transforma en juicio crítico, con lo cual piensa la realidad en su dimensión de aquello que tiene a la mano, pero con una medida que es el recuerdo que el pensamiento renueva en ese diálogo silencioso del pensar.

Por lo tanto, el pensar en lo concerniente a los hombres y su mundo debe ser una actividad que no se puede sustraer. En la esfera de la política no pensar entraña graves peligros. «Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña a que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo

dados» (Arendt, 2002: 200)¹⁵. Toda crítica implica un riesgo para quien la hace, precisamente porque lo que se critica es algo que se está desarrollando. Sin embargo, asumir normas sin hacer una reflexión sobre ellas termina siendo desastroso para la política.

Resulta entonces que es el pensar el que puede detener una acción que vaya en menoscabo del mundo político imperante, de allí que la filósofa alemana termine diciendo: «La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí» (Arendt, 2002: 215). Cuando los hombres piensan más allá de tener un interés de conocimiento, lo que hacen es discernir sobre lo bueno o lo malo, lo bello o lo feo, para realizar una acción en la cual lo que se protege es el mundo, ese mundo en el cual el hombre puede hacer concreto su ser. Es por ello que Arendt termina acercándose a Kant, debido que, al igual que el imperativo categórico, la política requiere de sujetos pensantes, capaces de valerse de su propio entendimiento: lo que él denominó sujeto ilustrado.

3.2.2 La voluntad: la aparición de la libertad y la espontaneidad

La voluntad experimenta un tipo de contradicción por su carácter libre, esa libertad desde la cual se mira la voluntad entra en contradicción, primero, con el principio de causalidad y, luego, con las leyes de la Historia. Salvar la voluntad para ponerla al servicio de los hombres políticos entraña, para Arendt, una tarea a la hora de sustentar su idea de la espontaneidad y lo nuevo, para beneficio de la acción. Para ello, no se puede aferrar al principio de causalidad ni a las leyes de la Historia, porque esto implica que la voluntad no es libre. La voluntad tiene que ver con el futuro, es la actividad que se encuentra proyectada en ese tiempo; por lo cual, la voluntad está cargada de incertidumbre. Contrario al pensamiento, que al encontrarse con el pasado tiene la certeza de lo sucedido.

La incertidumbre entonces es inherente a la acción y a la voluntad «Y así como al pasado se presenta siempre ante el espíritu con los rasgos de la certeza, lo propio del futuro es su incertidumbre primordial, con independencia del grado de probabilidad que la predicción pueda alcanzar» (Arendt, 2002: 246). Porque al igual que la acción, la voluntad al entrar en el mundo configura un gran número de posibilidades que no permiten que se pueda conocer, de manera certera, lo que su actuar desencadene.

¹⁵ Esta misma idea la encontramos en *Responsabilidad y Juicio*, de la misma autora; donde afirma que al extraer a los hombres de su facultad de pensar, éstos pueden adherirse a los valores y reglas que se deseen imponer, porque se acostumbran a no tomar nunca decisiones. Esto no se debe a que una vida sin examen no tiene objeto vivirla, sino por el deseo de encontrar resultados que hagan innecesario seguir pensando (Cfr. Arendt, 2007:175). La democracia representativa es en la política resultado de ese deseo, ya que se le delega a pocos que piensen por los demás.

El yo volente vive en una constante tensión entre el querer y no querer. La voluntad vive constriñéndose, es decir, que en la voluntad hay una contravoluntad; la que lleva al hombre al dilema "ser o no ser". Este ejercicio del yo volente constituye para Arendt, siguiendo en esto a San Agustín, un propósito de los hombres, precisamente, porque la espontaneidad de la libertad no se puede separar de la condición humana, y el órgano espiritual de la libertad es la voluntad (Cfr. Arendt, 2002: 343).

Las facultades mentales presentan el carácter temporal de los hombres, como dijimos anteriormente, el pensamiento tiene como terreno el pasado, la voluntad se las ve con el futuro y, por su parte, el juicio se relaciona con el presente. Con lo cual el hombre no es sólo una criatura que vive en el tiempo, es la esencia del tiempo. Estas actividades lo llevan a reconocerse dentro de la temporalidad; pero tal temporalidad, no es una secuencia de causas y efectos, porque para Arendt, toda acción humana en el tiempo es un inicio.

Ahora bien, cuando el hombre está ocupado en alguna de estas dos actividades, se extrae del mundo, del ahora, por así decirlo, con lo cual no se considera una causa de lo que sucedió o sucederá: «en otras palabras, en la medida en que el hombre es inseparable del proceso temporal, un ser con pasado y con una facultad especial para el pasado, denominada «memoria», y dado que vive en el presente y que mira hacia el futuro, no puede saltar fuera del orden temporal» (Arendt, 2002: 338). Es decir, que el hombre no puede escapar del tiempo porque aún haciendo uso de sus facultades espirituales está condicionado por el tiempo. Puesto que en ese alejarse del mundo los hombres buscan comprender los acontecimientos como algo ajeno a ellos mismos, en tanto no son autores de las acciones, de allí surge la aceptación de los acontecimientos bajo la premisa, tenía que suceder, con lo cual entran en el mundo el fatalismo y el determinismo, lo cual conduce a la inmovilidad, a la inacción. Por lo tanto, para salir de estas consecuencias se requiere de la acción.

Retomando el tema de la libertad de la voluntad, esa libertad consiste en afirmar, negar o aborrecer libremente aquello que se confronta; este proceso requiere deliberación y, por último, al escoger requiere del juicio. Es por medio de la voluntad que el hombre puede trascenderlo todo y con ello se hace manifiesta la idea bíblica de que fue hecho a imagen y semejanza de Dios; con lo cual, cuando el yo volente dice en su más alta manifestación: te amo, quiero que seas, se muestra capaz de sentir el mismo amor con el cual supuestamente Dios ama a los hombres, este amor es un quiero que existas (Cfr. Arendt, 2002: 370). Ese querer que los hombres o las cosas sean, es lo que en páginas atrás nombramos como amor por el mundo. En otras palabras, cuando la voluntad se hace manifiesta desde ese catalizador que es el amor, se vuelca en pro de la obra humana.

En el momento de elegir, la voluntad deja de estar escindida; cuando deja de querer y empieza a actuar, siguiendo una de las propuestas, pierde su

libertad, con lo cual el poseedor del yo volente se siente feliz con tal pérdida (Cfr. Arendt, 2002: 375). Esa felicidad se desarrolla porque pasa de una posibilidad de ser, a ser por medio del actuar, con lo cual el dilema en el que se encuentra el hombre en su ejercicio volente queda resuelto en la elección y aunque eso implique la pérdida de la libertad, le asegura la existencia, le proporciona la certeza de que es. Es lo que diría Nietzsche, un crearse a sí mismo. Y esto es posible porque el hombre es un ser creador, que pasa de pensar algo a realizarlo. Todo esto es posible porque en la voluntad se halla un yo quiero y un yo puedo, que conduce del querer a la realización de eso que se quiere (Cfr. Arendt, 2002: 376).

Con esa postura donde las acciones tienen que ver con la voluntad de los hombres, siendo ellos los que deciden realizar las cosas, tenemos que los acontecimientos históricos son de su responsabilidad. En esto no hay nada de lo que a partir de la idea de progreso se llamó: la mano invisible (Smith); el ardid de la naturaleza (Kant); la astucia de la razón (Hegel); o el Materialismo dialéctico (Marx). Es decir, no hay en los hechos históricos algo que mueva los hilos a espaldas de los hombres, con lo cual éstos no sean responsables directos de las acciones que realizan (Cfr. Arendt, 2002:386). Asumir que existe una fuerza extraña que movió a un hombre a realizar algo, es brindar la base para que éste escurra el bulto como se dice vulgarmente. Se ve entonces el interés de la filósofa alemana por mostrar que todo sucede porque los hombres, haciendo uso de sus facultades, deciden actuar.

No existe una necesariedad histórica, sino la voluntad de los hombres que se vuelca al mundo para crearlo o transformarlo. Por ello se puede hablar en Arendt de los hombres y no de humanidad, que es un sujeto intangible y que por lo tanto no posee ninguna responsabilidad. El problema de la responsabilidad en lo que al mundo de los hombres concierne, escapa a la Historia, porque en ella lo que se plantea es el desarrollo de las ideas y no de las acciones que en una época los hombres realizaron. Es decir, que la Historia excluye a los hombres y sus facultades humanas al subsumirlas bajo lo que Arendt denomina conceptos personificados.

Pues bien, de esta forma, Arendt en su planteamiento, pondera la capacidad humana para construir el mundo que habita, desde las actividades cotidianas hasta las más elevadas. Es por ello, que las actividades mentales, sobre todo la voluntad, se manifiestan en toda acción, con lo cual la voluntad es libre. Y esas actividades mentales son facultades de los hombres, ellos las usan y de ellos depende lo que se desenvuelva en el mundo con la aparición por medio de la acción de una de ellas. Así como la política es un asunto meramente humano, el pensamiento, la voluntad y el juicio competen y son propiedad de los hombres. De esta forma, el hombre no puede ser eximido de la responsabilidad o la culpa; no tiene nada o a nadie a quien hacer responsable de sus actos: ni a un Dios de sus actos buenos, ni a un demonio cuando comete atrocidades.

3.2.3 *El juicio: la necesidad del juicio en el sentido de la acción*

Hemos expuesto lo relativo al pensamiento y la voluntad, pasemos ahora a exponer lo correspondiente al juicio. Para Arendt resulta problemático el tema del juicio, debido a que en un primer momento lo toma en relación con un ejercicio contemplativo, que ella percibe como contradictorio de la actividad política. Sin embargo, extrae de las lecturas de la *Crítica del juicio* de Kant la perspectiva desde la cual el acto de juzgar resulta de carácter político, en la medida en que parte de una experiencia mundana y retorna a ese mundo, del cual se aísla convertido en juicio en tanto interpretación de la acción realizada.

Hannah Arendt, en esas lecturas, toma las dos clases de juicio que Kant plantea para decirnos: «Dicho de otro modo: en el juicio determinante parto de la experiencia del «yo pienso» y, por tanto, de los principios (apriorísticos) dados en mí mismo; en el juicio reflexionante parto de la experiencia del mundo en su particularidad» (Arendt, 2006:553). Con esto, el juicio que tiene aplicación en la esfera pública, para la autora, es el juicio reflexionante, debido a que tiene como punto de partida el mundo en su particularidad y no una idea anterior a éste, como en el caso de los principios a priori. No pasamos a pensar sin antes tener una experiencia del mundo, es decir, en el juicio reflexionante se requiere de un acto para que éste pueda ser juzgado.

Por otra parte, el juicio reflexionante se hace político y un acto de juzgar válido, debido a que: «En efecto la validez universal del acto de juzgar no es a priori, no puede deducirse de uno mismo, sino que depende del sentido común, es decir, de la presencia de los otros» (Arendt, 2006:553). El juicio en este caso requiere de un espacio en el cual pueda ser oído por los demás; sólo en ese espacio, un juicio es libertad de pensamiento. De allí que para Kant no pueda existir libertad de pensamiento sin público; siendo la máxima del sentido común la «forma de pensar ampliada» que va más allá de las «subjetivas condiciones del juicio» (Cfr. Arendt, 2006:554). Es, entonces, en la manifestación del juicio ante los otros, en el espacio público, donde el juicio se torna político, al superar el simple juicio individual y aparecer ante los otros que poseen una experiencia del mundo, desde el cual se presenta esa interpretación. Cada hombre es libre de dar su juicio acerca del acto que se juzga, es decir, posee libertad de expresión.

La validez del juicio reflexionante se da gracias a la superación del juicio subjetivo, o el juicio de un individuo determinado. Es de aclarar que dicha validez no puede ir más lejos que la de los otros en lugar de los cuales se piensa, (eso que Kant llama pensar en lugar de otro). Sin embargo, la universalidad de dicha validez no es tal por estar determinada a un ámbito específico (Cfr. Arendt, 2006:554). El juicio reflexionante es político en tanto es el juicio de un individuo en particular, que se comunica con los otros que lo escuchan y está suscrito a un espacio determinado.

De esta forma el juicio reflexionante es una acción política, desde la cual los

hombres pueden manifestarse como son, es decir, manifestar su identidad. Los cuerpos políticos que surgen de la acción política no pueden tener pretensiones de universalidad, debido a ese carácter que Arendt toma de los griegos, para que sea un acto que identifique a cada uno de los hombres y muestre la visión del mundo que comparten. Lo anterior se debe al sentido contingente que revela la vida de los hombres, donde el constante cambio hace que éstos, en su devenir histórico, tengan que crear el mundo político más conveniente a su época.

Por otra parte, tenemos que mientras el juicio determinante está dado desde la razón, el juicio reflexionante viene dado por la imaginación. Solamente la imaginación es la que hace posible ese «pensar en lugar de cualquier otro»; por lo cual, es la imaginación y no la razón la que va a constituir ese vínculo entre los hombres (Cfr. Arendt, 2006:554). En esa interpretación del mundo común, el atributo que vincula a los hombres entre sí no va a ser la razón, sino la imaginación. Debido a que: «la imaginación le permite al sujeto alejarse de estos sentidos que proporcionan únicamente «datos» subjetivos, incomunicables, y hacerse una *representación* del objeto, en la que éste ya no está simplemente percibido» (Gualdrón, 2007: 338). Con este ejercicio el hombre toma el mundo que juzga desde una representación, lo cual lo hace comunicable. Para ello requiere de otros a quienes comunicar su percepción del mundo. Los hombres en la esfera pública no asumen el mundo desde un juicio determinante, donde prime la Razón, por el contrario, serán seres con facultad imaginativa, capaces de hacerse representaciones del mundo para dar cuenta de éste.

En este punto, nos encontramos con dos facetas en el hombre a la hora de llevar a cabo su facultad de juzgar; por un lado, tenemos a ese hombre como actor que realiza la acción (*vita activa*); por otro lado, el espectador que juzga (*vita contemplativa*), la aparente diferencia se disuelve en el momento en que Arendt asume que a la hora del juicio, quien juzga, realiza una acción política en tanto está juzgando al mundo desde su reflexión con los otros, y, lo comunica a los demás, constituyendo así el espacio público. «Sólo mediante el aceptar, no sólo que existen otros, sino que es posible referirse a ellos y acogerlos dentro de mi reflexión, es que se crea el ámbito público realmente» (Gualdrón, 2007: 338). Tomando lo que Gualdrón nos dice, tenemos que lo político se desarrolla en la aceptación del mundo y de los otros, y el espacio público se crea en el momento en que en la reflexión reconoce la existencia de los otros a quienes me refiero y acojo dentro de mi reflexión y se las comunico.

Teniendo como base una idea estética del juicio, Arendt se pregunta: «En qué medida están emparentados el arte y la política, puesto que ambos tienen que habérselas con el mundo, puede verse también en el hecho de que Kant abordó por primera vez la significación del juicio en el ámbito estético» (Arendt, 2006:554). Para Arendt, es en la *Crítica del juicio* desde donde se puede extraer una posible teoría política del filósofo de Königsberg.

Se desarrolla de esta manera una relación entre la política y el arte, debido

a que ambas poseen el mismo objeto de experiencia; las dos tienen como punto de partida el mundo. La autora, al ser coherente con el desarrollo de su idea, pone entonces como atributo común a los hombres en sus manifestaciones políticas, la imaginación y no la Razón. ¿Por qué y para qué ese giro? Porque con ello se mantiene dentro de la noción de lo particular, de lo singular y de la diferencia entre los hombres y su experiencia en el mundo; mientras que desde la Razón, lo político surgiría de principios *a priori*.

Con el uso de la imaginación, Arendt proporciona a su idea de la política tres características que son: la natalidad, el acontecimiento y la espontaneidad. Cada una de ellas se hace manifiesta en lo que hemos denominado el mundo de la política, en tanto las tres giran alrededor de la acción y, esa acción, siempre va a tener una idea de nuevo en la teoría de Arendt. De allí que el juicio reflexionante, al estar dado desde la facultad imaginativa de los hombres, brinda la posibilidad de interpretar los acontecimientos como algo nuevo y espontáneo.

Podemos decir, e incluso atrevernos a plantear, que el hombre político en Arendt es un hombre con facultades de creador, sobre todo porque ella entiende desde Schelling que «La creación no es un hecho, sino una acción» (Arendt, 2006: 172); que al estar el hombre en el mundo rodeado de otros hombres, su obra o su actuar engendra una acción nueva, siendo al mismo tiempo desde una visión estética actor y espectador de ese mundo en el cual se manifiesta.

Al asumir esa noción de juicio nos encaminamos a tener una idea de la política donde no hay pretensión de conocimiento. En el juicio reflexionante se desarrolla la intención del pensar, a lo cual Arendt da relevancia en *La Condición Humana* por estar dado desde la esfera política, en la cual los hombres hacen uso de la *doxa* u opinión. Aquí el pensar se refiere a dar el punto de vista particular: expresarse. Aunque el juicio se diferencie de la opinión en tanto se decide algo, se requiere de la opinión para llegar a decidirse sobre algo, y su subjetividad (la del juicio) es igual al de la opinión (Cfr. Arendt, 2006:556); el juicio requiere de una serie de opiniones que entran a ser juzgadas, debido precisamente a esa condición humana de la pluralidad.

En esas opiniones tenemos entonces las representaciones que hace el hombre del mundo, pero:

Una representación se convierte en juicio cuando es referida «al sujeto y, más en concreto, a su sentimiento de vida». (...) Este sentimiento de vida es la conciencia de la posición en el mundo. Sin duda los juicios «reflexionantes» se llaman así por su referencia retrospectiva al sentimiento de vida del que juzga. En el juicio se articula el sentimiento de vida, que en sí es mudo. (Arendt, 2006:557).

Ante la representación del mundo que es un sentimiento de vida, Arendt dice que ese mismo sentimiento es la conciencia del hombre y de su posición en el mundo. El hombre a través del juicio no sólo da cuenta de lo que le rodea sino también de sí mismo. Luego, para salir de esa mudez, debido a que se

encuentra en la esfera de un juicio privado, se lanza al espacio público donde encuentra a los otros para ser escuchado, y en los cuales, esa conciencia de la posición en el mundo, se torna voz a través de la opinión o el juicio precisamente.

La filósofa alemana otorga al juicio un significado político, que pasa por la consideración de que la comprensión es para ella el modo específicamente humano de estar vivo, puesto que es la actividad sin fin que nos permite adaptarnos a la realidad, reconciliarnos con un mundo en el que nacimos como extranjeros y en el que seguimos siendo extranjeros, desde nuestras diferencias.

El tema del juicio lo introduce Arendt para enfrentar problemas relacionados con la comprensión de cuanto acontece, de la verdad factual que concierne al pasado y al presente, a través del juicio reflexionante, que nos hace ver las cosas no sólo desde el propio punto de vista, sino desde la perspectiva de los otros. Juzgar es entonces la actividad política más importante, pues en ella se produce ese compartir el mundo con otros. Desde el punto de vista de la política, lo primordial para Arendt es el mundo, las relaciones inter – humanas, y no la vida propiamente subjetiva de cada yo.

En el campo de las opiniones políticas, lo que obliga, dice Hannah Arendt, es el acuerdo probado mediante argumentos. En ellas se trata ante todo de convencer y persuadir por medio de la palabra, acerca de la aceptabilidad de formas sociales y políticas de vida que no son evidentes, como los postulados matemáticos, sino plausibles argumentativamente. En el mundo de la política no se trata de la verdad o del conocimiento, sino, del juicio y la decisión. Si se quiere, del juicioso intercambio de opiniones acerca de la vida pública y el mundo en común, y de la decisión sobre el tipo de acciones que hay que hacer en él, además de establecer cómo debería ser su configuración en adelante.

En este escenario es que la autora alemana señala que para tratar a la facultad de juzgar desde la perspectiva adecuada, hay que tener en cuenta que ella implica una actividad política más y no una actividad meramente teórica. Claro que el juzgar en la política implica una comprensión del fenómeno y sus circunstancias, lo cual es ya una actividad teórica, es decir, contemplativa de algún modo, aunque, para Arendt, va más allá de la mera contemplación. Ella sabe que el juicio se relaciona con la mirada desinteresada del espectador, pero sabe que éste opera también como actor. En tanto tal, es decir, como actor, debe asumir esa posición como forma de tratar adecuadamente las cosas del mundo y aquellos que lo acompañan en éste, por lo tanto la actividad política no puede realizarla en solitario, porque ella supone la comunicación con los otros, con los cuales debe llegar finalmente a un acuerdo.

Podría decirse que en Hannah Arendt, el juicio es a la vez contemplativo y activo, vale decir, político. Contemplativo, en cuanto la facultad de juzgar permite al hombre abrirse al mundo y a lo que se presenta en él desde la distancia y el desinterés propio de ésta. Activa, en tanto esta actividad, se

caracteriza por la atención a la pluralidad, por esa dimensión pública que, para Arendt, es eminentemente política.

3.3 *La acción política dentro de la democracia: una falacia bajo los dominios de lo social*

La democracia, esa tan elogiada y agraciada forma de gobierno, el acto ilusorio más vendido en la historia de la política, tiene en su real manifestación defectos tan marcados que, como apunta Arendt, es fácilmente convertible en totalitarismo. Fenómeno éste, que ante el discurso diario, no es fácil de percibir. Decir que estamos en Estados democráticos es una falacia que requiere ser revisada y sometida a juicio para hallar lo que realmente implica ser demócrata. Lo que se designa como poder del pueblo, no es otra cosa que la pérdida de la capacidad de los hombres para la acción y ponerla en manos de unos cuantos. Este ceder a otros, que generalmente son los que poseen los medios económicos para que decidan sobre el bienestar de un Estado, termina dando origen a la burocracia, y si ése o ésos burócratas se hacen al poder de la violencia y las instituciones que la poseen, se desencadena la acción totalitaria y los hombres superfluos aparecen en el medio.

Con este panorama, las actividades mentales de las que hablamos antes, (el pensamiento, la voluntad y el juicio) tienen incidencia, precisamente, porque es por medio de ellas, que los hombres pueden convertirse en sujetos opositores al declive de la democracia, la cual requiere, precisamente, que los hombres hagan manifiesta su voluntad, su pensamiento y su juicio sobre el mundo y a partir del mundo. Por eso el ejercicio de Arendt, de introducir en los hombres estas facultades pone de manifiesto la capacidad que poseemos para pensar actuar y juzgar, con lo cual ni siquiera el juicio se le puede dejar a un juez divino, porque el juicio sobre el mundo humano compete a los hombres y es responsabilidad de ellos.

Pues bien, ante la realidad de la democracia resulta necesario que se tenga la voluntad de pensar, de cuestionar y mostrar la fragilidad de la seguridad que se nos vende por medio de las imágenes del mundo en el cual estamos. Se requiere, entonces, pensar, porque es el pensamiento el viento que puede remover esos, en apariencia, sólidos cimientos. ¿Somos libres, somos realmente ciudadanos, o somos simples operarios del Estado? El hombre, en esta democracia, desde el momento en que nace es propiedad del Estado, con lo cual lo que éste hace es forjarlo como se forja el hierro para convertirlo en una herramienta que funcione y por lo tanto sirva para su beneficio.

Realmente no somos ciudadanos y, al no serlo, tampoco somos libres, porque la libertad implica ser partícipe de las decisiones. Como dice Victoria Camps refiriéndose a los griegos, el hombre libre era el ciudadano plenamente inmerso en la actividad política. La democracia en los estados pequeños y fácilmente administrables de la Grecia antigua, era un régimen participativo en

el que los ciudadanos sentían que su voluntad tenía influencia en las decisiones políticas (Cfr. Camps, 1996: 51). Esto es, no en el momento de elegir quién gobernaría, sino, en todo lo que concierne a la ciudad; de allí que al momento de estar inmerso en los asuntos de la *polis*, su voluntad se hacía concreta en las decisiones.

Sin embargo, continúa diciendo: nuestra organización política, no es como la de los griegos: tenemos gobiernos representativos que descargan a los individuos de unas obligaciones que ellos ya no consideran que les incumban. Si se sienten libres es para volcarse en la vida privada: la familia, el negocio, el ocio (Cfr. Camps, 1966: 52). Con esos gobiernos representativos los hombres asumen que son otros los que deben velar por aquello que es responsabilidad de todos. La libertad que aparece en estos casos es una libertad que abarca la esfera privada del individuo, donde lo que impera es la tranquilidad que proporciona el ocio, o las ganancias de vivir negociando, con lo cual el hombre se considera libre o liberal porque se mueve en el mundo del mercado.

Cuando tenemos esto, lo que se da no es esa libertad política de la que Arendt habla, y que sólo existe en el espacio público político. En el contexto de la democracia representativa lo que aparece es la posesión del poder por unos cuantos individuos, mientras la mayoría termina sumida en las actividades que la sociedad proporciona para la manutención de sus cuerpos y su sobrevivencia. De tal modo, la libertad de la cual la filósofa alemana se apropia, y que tiene que ver con el apersonarse de los asuntos públicos, que en el caso de una verdadera democracia es la acción de los ciudadanos que están vigilantes de aquéllos que los representan, para que cumplan con sus promesas y no lleguen a corromperse, es la que se haya en peligro. Porque el peligro de la libertad moderna es, precisamente, el olvido de dicha obligación democrática y el cultivo de una idea de felicidad demasiado egoísta y estrecha (Cfr. Camps, 1996: 52).

El cambio de mentalidad de los hombres que transformaron la idea de bienestar por la de felicidad que, como dice Camps, termina siendo egoísta y estrecha, es lo que lleva a que los hombres en una democracia se dediquen a esa búsqueda, bien sea, tomando una actitud de indiferencia ante los asuntos políticos, o bien, haciendo uso de ellos para beneficio propio. De allí que la misma autora, citando a Schumpeter, hable de una democracia instrumental donde ésta no es más que un método, que usa el sistema institucional para la toma de decisiones políticas en el cual, a través de una lucha competitiva por el voto popular, los individuos alcanzan el poder para decidir. Es una visión mercantil de la democracia, donde se renuncia a lo más básico de la participación del ciudadano (Cfr. Camps, 1996: 40).

Desde el concepto expresado por Schumpeter, la democracia representativa termina excluyendo a la mayoría de los hombres, quienes se apartan de los intereses políticos y terminan decidiendo no sobre los asuntos de una comunidad, sino que eligen a quiénes son los que decidirán por ellos sobre esos asuntos, o bien, quién los gobierne durante un periodo de tiempo,

es decir, los hombres deciden, pero eso no implica que haya participación, debido a que ser ciudadano es servir a los intereses comunes. Es lo que debiera impulsar la política, si no estuviera demasiado obsesionada con sus intereses partidistas. Mientras los partidos sean exclusivamente aparatos programados para ganar elecciones, no hay que esperar que hagan lo que sería su función: elaborar un pensamiento y ejemplificar un modo de vida capaz de motivar a los ciudadanos (Cfr. Camps, 1996: 39)¹⁶.

Los partidos políticos, tan necesarios en una verdadera democracia, existen para la creación del pensamiento que fomente el carácter de los ciudadanos en pro de los intereses comunes; sin embargo, el papel que cumplen es el de contender en la lucha por el poder. No existe otra cosa que el deseo de gobernar, para poner en marcha, no sus ideas, porque si se analizan a fondo no las tienen, sino su maquinaria burócrata de capital.

De allí que en una democracia donde los que dirigen los destinos del Estado se halle en manos de los que poseen el capital, no se puede esperar que los hombres tengan un verdadero compromiso con el mundo en el que viven y comparten con otros. En este tipo de Estados sus programas de gobierno están encaminados a forjar en sus individuos las herramientas humanas, o lo que es lo mismo, el capital humano para la industria. De allí que no es el hombre culto, sino el técnico, la figura característica de nuestro tiempo, con lo cual se opera un cambio en el campo de los valores, porque el criterio por el que se mide el producto del técnico es su funcionalidad; a esto Aristóteles lo llamó *poiesis*, para diferenciarla de la *praxis*, actividad legitimada por criterios o valores éticos (Cfr. Camps, 1996: 106).

Es decir, que el problema que afronta la sociedad y por lo que tanta bulla se hace, es el resultado de un modelo educativo que forja hombres dentro de los cánones de funcionalidad, que como bien dice Victoria Camps, su criterio no es otro que todo lo que hace sea utilizable, con lo cual, en la democracia lo que se califica es la eficiencia de lo que se hace, a lo cual no se le puede exigir criterios éticos, al igual que al *homo faber*. En otras palabras, la democracia es la forma de gobierno donde el *homo faber* gobierna con el visto bueno de los demás.

Y es a partir de estos modelos educativos que los Estados democráticos empiezan su engranaje, ahora a partir de los dos o tres años, a dar forma a su futuro con los nuevos hombres que llegan al mundo. Con lo cual el papel de la educación, que es dar a conocer el mundo que hemos heredado y queremos conservar, además de formar seres críticos de ese mundo, termina haciendo de los hombres meros *animal laborans*, debido a que se dedican a la búsqueda insaciable de la felicidad en el consumo inagotable de productos que cada vez le hacen menos alcanzable esa búsqueda.

Debido a ello, es que la educación se esmera por sacar técnicos y

¹⁶ Véase capítulo V del libro IV *Del Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, donde habla sobre la educación en el gobierno republicano.

tecnólogos para la producción industrial, olvidando de tajo que en una democracia los hombres deben ser educados para la acción política. De tal forma que para un modelo educativo que busque formar verdaderos ciudadanos, serían más útiles Platón, San Agustín, Shakespeare, o Cervantes, que un experimento químico o una red de telecomunicaciones (Cfr. Camps, 1996: 106). Es decir, una educación con características humanas y, no meramente instrumentales.

Ante este panorama, el discurso de la educación donde se dice formar seres críticos, es más un slogan publicitario que una verdad. Porque su compromiso es producir mano de obra para el mercado, con lo cual, el uso activo de las facultades mentales del hombre, para hacer frente a lo que los religiosos llaman debilidad de la carne, termina siendo un lujo que pocos pueden darse y, que si se lo toman en serio, son vistos como escorias sociales. Es bajo estas condiciones donde los hombres reducidos a su mera corporalidad, debido a que han sido eliminadas sus facultades mentales y su capacidad de acción, terminan siendo hombres masa. Éstos son neutrales políticamente hablando, y se sienten al margen de cualquier valoración ética que una circunstancia o una situación requiera. Además su "filosofía de vida" está centrada en el éxito personal y la adquisición de bienes de uso (Cfr. Barcena, 2006: 162).

Si tomamos en serio la posición arendtiana de que: El hombre es un ser pensante, cuya inclinación a pensar va más allá de las satisfacciones de las necesidades vitales y, que usa la capacidad de su cerebro para cosas distintas del conocer y el hacer (Cfr. Arendt, 2007: 164), ello significa, que el hombre cuando usa el pensamiento, busca entender el mundo, más allá de querer conocerlo o dedicarse a la mera fabricación. El problema, en cierta medida, de los modelos de educación es que se encierran en teorías de la verdad e implantan su idea de conocimiento, con lo cual el pensar se conduce por la vía de la producción, dejando a un lado la capacidad de significarse el mundo y la realidad que también es facultad y propiedad del yo pensante. Por lo que Arendt, continua diciendo: el yo pensante y su experiencia, la conciencia que obstruye al hombre con sus obstáculos tiene un efecto lateral, ya que el pensar beneficia poco a la sociedad, incluso menos que la sed de conocimiento en que es usado como instrumento para otros propósitos (Cfr. Arendt, 2007: 182).

Con la referencia de la autora a la sociedad y al efecto poco productivo del pensar, se puede, entonces, extraer las causas por las cuales estamos en un medio donde el mundo, la vida, los hombres, carecen de significados. Ante el fenómeno del mercado y la elaboración de imágenes constantes, nos vemos atrapados en una esfera donde el pensar es asumido como una carga que otros nos ayudan a llevar. En este caso, los políticos profesionales se convierten en los mesías del pueblo, son ellos quienes se apropian de la política y del poder inherente en ella.

Son los que tradicionalmente llamamos políticos los que aparecen como salvadores del mundo, sus ideas o ideologías tienen como fundamento una

idea del poder que se esfuma en ocho horas electorales. Ellos deciden aliviar la carga del pensar de los demás, bajo el *slogan*: nosotros lo hacemos por usted. Pero este interés está anclado en la antigua estima del dominio, donde los demás se convierten en un simple medio para alcanzar el poder del Estado, que al final es la fuerza legal propia de éste.

3.3.1 ***La democracia y el poder: el ocultamiento de la pluralidad***

Ya es sabido que para Hannah Arendt, el poder existe en el momento en que los hombres se reúnen, con lo cual, construyen el espacio de la política que está dado desde y para la libertad de los hombres. Siendo en el espacio público donde los hombres pueden realizar la acción innovadora, discursiva y también agonal, para rescatar al ser humano de la carencia de significado de la mera vida biológica, lo cual se encuentra constitutivamente ligada a la pluralidad (Cfr. Forti, 2001: 333). Es en el espacio público donde la pluralidad aparece, siendo gracias a la existencia de los otros como la vida de los hombres tiene significado, debido a que es visto y escuchado, con lo cual quienes son espectadores reconocen el sentido o el significado de la vida. Por medio de la acción los hombres sobrepasan el círculo biológico y, como la acción se hace de manera conjunta, los hombres se reúnen, siendo allí donde surge el poder, nos dice Hannah Arendt.

Por lo tanto, la idea de poder que plantea Arendt, como lo afirma Forti, es un poder que mira lo político como un fenómeno relacional y comunicativo, que se opone a las perspectivas que insisten en el momento del conflicto y, por consiguiente, en la orden y la obediencia (Cfr. Forti, 2001: 362). Esto es, que el poder en la filósofa alemana, tiene que ver con la relación y la capacidad de comunicar que los hombres poseen. Los hombres son seres que requieren relacionarse mutuamente y es por ese requerimiento que se necesita de la política. El poder, en este sentido, tiene que ver con la capacidad de relación y comunicación, donde nadie obedece, ni manda. En otras palabras, la capacidad de comunicar algo y comprenderlo, para que se despliegue una acción conjunta, es lo que da origen al poder, debido a que cada uno de los que hacen parte de la acción no están obedeciendo, sino, haciendo aparecer su voluntad.

Y es que la acción política construye y mantiene vivo el espacio del Entre los hombres, que cuando se rompen las relaciones y la acción violenta mata el espacio intersubjetivo, y se aniquila a los individuos que viven allí, cortándose el diálogo (Cfr. Quesada, Martín; 2004: 428). Es por medio del diálogo y el surgimiento del pacto entre los hombres que se instaura una constitución que privilegie eso que Arendt denomina: libertad pública, felicidad pública, espíritu público.

Lo anterior es posible sólo por medio del diálogo, con el cual los hombres llegan a un acuerdo en el cual dan vida a la constitución. Pero tal constitución tiene como principio al igual que en Kant la libertad. Sin embargo Kant da prioridad a la libertad jurídica, donde los hombres deben limitarse a

obedecer; Arendt por el contrario, da prelación a la libertad política, donde los hombres sean capaces de condicionarse al mundo, demostrando su autonomía, pero al mismo tiempo, pueden superar ese condicionamiento, teniendo como principio guía la libertad humana. Donde surge el poder de los hombres, su capacidad de dialogar y llegar a acuerdos, y no el poder de la ley que es completamente muda. A este respecto podemos traer a colación el cuanto de Kafka: *Ante la ley*.

Pues bien, cuando se toma el poder como dominio, donde éste es ejercido por un individuo o, por una institución, surge el sentido individual del poder, con el cual lo que aparece es la violencia. Desde esta perspectiva la relacionalidad y la comunicabilidad de los hombres queda reducida al uso de la fuerza. En pocas palabras, no hay diálogo y, por ende, la relación queda también eliminada. Cuando Arendt afirma que el poder sólo aparece donde los hombres se reúnen, éste posee un carácter plural, lo que hace que requiera poner en marcha la comunicación entre los hombres. Lo que Arendt busca es el entendimiento de los hombres, de sus distintos puntos de vista; con esto antepone comprender al otro antes que eliminarlo. La política y el poder es un dejar que el otro también sea.

De allí que separar el poder de la violencia, sea un intento por pensar la política desde otro punto de vista, en el cual lo que impera es la pluralidad en la cual todos están incluidos. La acción es lo que permite que esa pluralidad exista; esto a nuestro modo de ver, es una política vital. Lo que tiene prelación en la idea política arendtiana es el instante de la acción, de allí que la ésta sea siempre un comienzo, donde lo nuevo y lo espontáneo aparecen en el mundo. Así, Barcena lo anota cuando afirma que la importancia concedida a la facultad de empezar, inscrita en la acción dentro de la esfera pública, hace que la filosofía se oriente al *memento vivere*, del cual el nacimiento es una absoluta singularidad y novedad (Cfr. Barcena, 2006: 148).

Por lo tanto, ante la coyuntura tradicional donde aparece el dominio, lo que se busca es homogeneizar a los hombres, hacerlos superfluos; esto significa negarles su posibilidad de existir, donde la vida no posee ningún significado y se comete todo tipo de actos ante los ojos de la ley, con lo cual legitiman las acciones de los gobernantes. Porque cuando el poder se usa como instrumento para dar fuerza a la ley, se termina haciendo coincidir el poder con la violencia, que es siempre un medio para un fin determinado; por lo tanto, lo que se tiene es una instrumentalización del poder (Cfr. Forti, 2001: 363). Es decir, se usa el poder que surge de la decisión de los hombres, con la ayuda de la ley para ejercer el control y el dominio por medio de la violencia, para mantenerse en el gobierno y con ello tener el monopolio del poder. Por ello, Arendt opone poder a violencia, porque como ella afirma, si fuesen lo mismo, Hobbes tendría razón y el poder en última instancia no sería más que la capacidad de matar¹⁷.

¹⁷ Esta alusión la saco del libro de Simona Forti *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, página 363 - 364.

En este sentido, el poder no es algo que los hombres posean por naturaleza, éste sólo surge entre los hombres, a diferencia de la fuerza que cada uno la posee de manera natural; por lo tanto al designar lo político a través de un sujeto llamado Estado, lo que allí existe es una fuerza, que exige la obediencia a aquellos que se hallan bajo su dominio. De esta forma surgen en las sociedades democráticas los hombres que se rigen por la obediencia a la norma y no por la acción espontánea. Es decir, lo que llamamos poder del Estado con el uso de la ley, es una fuerza institucional que toma las leyes no para proteger o conservar la ciudad de su fragilidad, sino para proteger y conservar el dominio de los partidos políticos, es decir, el dominio de la burocracia.

Ahora bien, el poder es algo que no se puede llevar a un solo individuo o institucionalizarlo, precisamente, porque surge allí donde los hombres se reúnen, se da entre los hombres; a diferencia de la fuerza, que cada hombre la posee en aislamiento, no requiere de la presencia de otros (Cfr. Arendt, 2006: 239). Por lo tanto, en este orden de ideas, la democracia representativa es una falacia debido a que en este tipo de democracia, donde unos representan a los otros, es decir, que los otros están simbólicamente presentes, supone que los electores han renunciado en realidad a su poder. Esto significa que el poder del pueblo sólo es verdadero el día de las elecciones (Cfr. Forti, 2001: 373).

En otras palabras, en una democracia representativa el poder que aparece entre los hombres, desaparece al terminar el día de elecciones. Sin embargo uno puede preguntarse cómo puede aparecer ese poder un día de elecciones, cuando los hombres sólo van y se acercan a la urna a depositar su voto. Simona Forti nos dice que ese poder arendtiano es relación y comunicación, estas características no existen en la democracia representativa y el nexo entre los representantes y el pueblo se rompe después de su posesión.

De allí que Victoria Camps afirme: lo que se desarrolla es una relación entre representante y representado, donde el elector es un mero cliente. Sin tanto rodeo, la idea de poder de Arendt, no existe en una democracia representativa y si llegare a existir la elimina de un tajo, dando paso a una democracia participativa, que para ser más exacto sería una pluralcracia; donde todos los hombres tendrían el espacio para existir y develar lo que son.

En este capítulo hemos planteado la necesidad de las actividades mentales en la esfera pública, como medio para darle sentido a las acciones humanas. Son el pensamiento, la voluntad y el juicio, los que aparecen en el mundo humano constituyéndolo más allá de su facticidad y materialidad, porque la voluntad de los hombres aparece en la acción para fundar el espacio donde se hace perceptible la libertad. El pensamiento, por su parte, actúa sobre el pasado para por medio de la imaginación traer lo que ya no está dado a los sentidos y poder pensarlo para hallar su significado. Por último, el juicio se encarga de valorar las acciones dentro de los parámetros de bueno o malo,

bello o feo.

Además, mostramos el cambio que se generó desde la modernidad, en el comportamiento del hombre frente al mundo, con lo cual pasó a ser un objeto de experimento, dejando de lado que es un ser de experiencia, lo que permite que las acciones humanas pierdan su carácter espontáneo, debido a que están condicionadas por las normas sociales, lo que implica que la política pueda ser cuantificada. Por otra parte, mostramos la falacia de la democracia al estar delimitada por los efectos sociales, con lo cual, surge en la esfera pública el dominio de la burocracia y la indiferencia de los hombres por los asuntos políticos, refugiándose en la vida privada donde se encuentran seguros y pueden hacer realidad su sueño de felicidad.

4. CONCLUSIONES

En conclusión, la política podemos entenderla desde Hannah Arendt, como la forma por medio de la cual los hombres se muestran en su particularidad, donde los demás pueden percibir su aparición en el mundo por el cual se encuentran condicionados. Es a partir de la esfera pública donde los hombres pueden expresarse, se hacen autónomos en su capacidad de crear los elementos a los cuales se condicionan, y, superando ese condicionamiento, logran manifestarse como seres libres.

La libertad está prescrita desde el mundo, lo cual la convierte en una libertad mundana, ajena a cualquier sentido metafísico. Esta libertad se halla en relación con los otros, por lo tanto, requiere de la pluralidad, en este sentido, la libertad que plantea Arendt, tiene que ver con superar las necesidades del cuerpo. La acción y la libertad son la misma cosa, lo que implica el carácter llamémoslo insurgente de la vida activa, dentro de la sociedad.

Es por medio de la libertad donde entra en el mundo lo novedoso, lo espontáneo, y es allí donde se da la idea de que el hombre es siempre comienzo. De allí que la acción permita la creación y la constitución de los cuerpos políticos, que están creados para velar por esos espacios donde la libertad de los hombres se hace manifiesta.

La política es el recurso con el cual el ser del hombre se hace perceptible a los otros. En ella cada uno afirma su existencia como sujeto creador, que configura el mundo de la libertad. Es por medio de la política como cada uno se hace único en esa relación con los otros y con el mundo que los une y los separa; en la política los hombres están desligados del dominio, por ende, lo que hacen al actuar en el espacio público político, es crear ese mundo donde se hacen perceptible las dos características del actuar político: la pluralidad y la libertad.

Desde la teoría política de Hannah Arendt, podemos extraer que en ella se privilegia el hecho de que los hombres fueron creados para que haya comienzo, éstos siempre son iniciadores de nuevas acciones que constituyen su experiencia y su ser en el mundo. Con lo anterior, lo que determina a nuestro modo de ver la idea arendtiana de la acción, es su carácter ontológico y vital que da relevancia a la vida por encima de la muerte. Por ello es que se opondrá, siguiendo a los griegos, a la idea tradicional de ver la política como dominio; y propone, ver la política desde la relación de igualdad entre los hombres, donde surge la pluralidad como condición primaria de la esfera pública.

De este modo, la política tiene que ver con ese Entre los hombres donde predomina la intersubjetividad. Según Arendt, lo que mueve a los hombres a actuar es el amor por el mundo que fundan y su deseo de estabilidad, con lo cual sacan la acción de su fragilidad. Es claro, que ese amor por el mundo, incluye también a los hombres, porque es en ese mundo donde ellos aparecen

y existen; por otro lado, al sacar la acción de su fragilidad inherente, lo que se plantea es extraer del olvido la vida de los hombres, una vez convertidas en relatos y narraciones que dan forma a la historia. Eso que Arendt denomina la trama de las relaciones humanas, y que Quesada Martín llama razón narrativa.

La política es sacada de las instituciones, del Estado, de la economía, por la autora, para no someterla a ningún otro interés que no sea el de hacer visible la libertad de los hombres, libertad que no es la libertad civil. La libertad política, es la libertad de expresión, de juicio, de voluntad; con la cual los hombres muestran quiénes son. Es lo que en lenguaje de Nietzsche podemos llamar un crearse a sí mismo. Ese crearse está condicionado a los otros, son ellos los que determinan quién es ese que aparece a la luz pública, dándole sentido a su acción.

La teoría política de Arendt, nos permite observar la oscuridad desde la cual se nos plantea la realidad, sobre todo, indica que si bien la realidad nos propone una política que es más un hacer que una acción, para desarrollar una política instrumental, es necesario hacer uso de las facultades humanas para contrarrestarla. Como dijimos arriba, la acción podemos hacerla sinónimo de vida, por lo tanto, la política se mueve dentro de la voluntad de la vida de los hombres por manifestarse y, en este sentido, es en un primer momento un instante vital, una afirmación de la vida, que para escapar de la futilidad de sí misma, requiere de la presencia de los hombres para ser recordada y pensada, de lo cual surge el quién es que da sentido a la acción vital y la llena de significado; a esto lo podemos denominar inmortalidad, donde el significado prevalece en el mundo adquiriendo de esta forma adquiere su sentido ontológico.

Dentro de la manifestación de la vida activa, vimos cómo las facultades del espíritu, tales como el pensamiento, la voluntad y el juicio, se manifiestan en el mundo para dar sentido a la acción, para introducir el deseo de los hombres y para juzgar sus actos, lo cual permite que los hombres sean responsables de todo lo que hacen. Esto implica un intento por introducir en la política el carácter ético, lo cual ha sido cuestionado en lo que al actuar político de los hombres se refiere.

Por último, tenemos que la democracia como se plantea en la práctica es una falacia, para la idea política arendtiana, la cual se proyecta por fuera de las instituciones, lo que implica que la política, como apunta Patrice Vermeren, no puede someter la libertad de los hombres a la autoridad de unos cuantos expertos en Ideas (Cfr. Vermeren, 2007: 358). De tal forma que la democracia a la cual se refiere Arendt, es la que se dio en la antigua Grecia, es un retorno a la idea de democracia donde la libertad de los hombres, era manifiesta en las hazañas de los mismos, generando la grandeza de la ciudad.

Por último, la labor y el trabajo, denotan el carácter animal y violento de los hombres, donde impera la sobrevivencia y la dominación, lo cual da paso a la violencia. Estas actividades que en lo social entraron a determinar la esfera

pública, produjeron la decadencia de la misma, por lo que la igualdad, la libertad, la espontaneidad, no pueden darse dentro de la sociedad, porque en la esfera social lo que impera es la exclusión, la desigualdad y el dominio.

Lo social resulta ser un monstruo que al apoderarse de la esfera política la corrompe, por ello, no se puede plantear desde lo social la teoría arendtiana, donde no hay distinción entre gobernantes y gobernados, porque la política existe sólo cuando se introduce en el orden del mundo nuevas cosas con lo que la libertad y la igualdad de los hombres aparecen. Recordemos que para que lo anterior se cumpla, los hombres deben valerse de la acción, mientras que en la sociedad los hombres al estar configurados desde la norma sólo se dedican a obedecer, con lo cual la particularidad, lo nuevo, lo espontáneo, la pluralidad no existen. La acción, como teoría política al entrar en la esfera social, es una manifestación de insurgencia que hace que aparezca la voluntad de los hombres en un acto valeroso, donde se afirma la vida política.

Para clarificar aún más la postura antimetafísica de Hannah Arendt, podemos decir que ella sostiene que las acciones humanas, nuestras interacciones, e incluso, nuestra actividad cognitiva, se desenvuelven en un mundo de apariencias, pero donde aparecemos los unos frente a los otros. Así compartimos, según la autora, el mundo con nuestros semejantes. Pero, de vez en cuando, dice la filósofa alemana, nos retiramos para preguntar por el significado de esas apariencias, es decir, para pensar, como le gusta decir a Arendt. De esta manera prosigue, pertenecemos, por un lado, a las apariencias; por el otro, nos retiramos de ellas.

Arendt recuerda que su libro *La Condición Humana*, constituyó un intento de describir fenomenológicamente los modos básicos de la vida activa: labor, trabajo y acción. En un comienzo consideró que tal descripción se basaba en la suposición de que el pensar es un estado de quietud, de reposo y contemplación pasiva, lo cual constituye una visión metafísica. Pero, más tarde, encuentra que esa suposición era un prejuicio metafísico que se remonta a Platón. Se propuso entonces liquidar la metafísica enfrentando sus falacias, siendo una de ellas la de ocultar el pensamiento mismo, puesto que pensar es una actividad.

Sobre la vida activa y la interacción, agregamos que Hannah Arendt resalta que a partir de la modernidad surge el triunfo del *homo faber*, lo cual introduce la desvalorización del actuar en conjunto. En la *vita activa*, la espacialidad es la dimensión esencial donde el hombre labora, trabaja y crea. La reflexión arendtiana sobre la temporalidad de estas dimensiones de la *vita activa*, siempre se desenvuelve bajo criterios espaciales. Así por ejemplo, el ciclo biológico del *animal laborans*, la esfera de artefactos durables del *homo faber* y, por supuesto, la *praxis* impredecible de la esfera de la acción, son todas actividades cuyas dimensiones temporales son medidas bajo el criterio de la espacialidad.

Los movimientos corporales de los seres humanos, dice Arendt siempre

pueden ser localizados. Claro está que *La Condición Humana* busca, ante todo, dignificar filosóficamente el estatus de las actividades que desplegamos en el mundo, en particular y sobre todo, el de la acción y el del espacio público. Recordemos que para Hannah Arendt, los seres humanos no son meros espectadores del mundo. Enfatizando en la tesis somos del mundo y no sólo estamos en él, la autora resalta que en este mundo en el cual entramos, apareciendo desde ningún lugar, y desde el cual desaparecemos con igual destino, *ser* y *apariencia* coinciden.

Del mismo modo, como lo reseñamos antes de manera completa, el ámbito de las opiniones, y el mundo de la pluralidad, requieren del juicio, una actividad que presupone la presencia de los otros seres humanos. Formulamos juicios reflexivos y autónomos en el dominio público, en el cual aparecemos siempre como ciudadanos y en el cual somos arrojados a la aventura del espacio público. Ahora bien, proclamar una opinión en público significa, dice Arendt, exponerse uno mismo al examen de los otros. La idea arendtiana en sus textos es la de enfatizar en el hecho de que el continuo ejercicio de la pluralidad, es capaz de crear un espacio político potencial.

Arendt siempre pone de relieve la visibilidad del espacio público como foro para la libertad humana, entendida ésta, no como experiencias interiores, sino más bien, como el ejercicio virtuoso de lo público. El análisis fenomenológico arendtiano de considerar al hombre como un ser del mundo y no meramente un estar en el mundo, desarrolla un esquema cultural donde están presentes los aspectos intersubjetivos de la vida. De esta manera, dirá Arendt, que una parte considerable de nuestras satisfacciones y goces provienen de nuestro compromiso con la humanidad, del sentimiento de reconocer la superioridad del mundo y del bien colectivo por encima de los caprichos privados y los intereses individuales.

Hannah Arendt no toma el gusto y el placer como alternativas individualistas opuestas a la universalización de la razón ética, sino que se apropia de Kant con el fin de resaltar la capacidad humana de sentir placer y goce con aquello que interesa sólo en sociedad. El resultado de todo esto es, para Arendt, el logro de un tipo especial de felicidad: la felicidad pública. Claro está que para esta filósofa alemana, la posibilidad de disfrutar de dicha felicidad depende de lo que ella llama: *el cultivo de los sentimientos públicos*, que no es otro que el cultivo de ser afectado por otros. Esto último es lo que Arendt llamó, siguiendo a Kant, "placer desinteresado".

Hannah Arendt otorga enorme importancia a la *inter – acción* entre ser percibido y percibir, como eso que fundamenta la realidad del mundo. En efecto, considera esta autora que nuestro sentido de la realidad está arraigado en el hecho de que pertenecemos a un mundo plural de apariencias en el cual vemos y somos vistos por otros. El mundo plural es para Arendt el espacio de la génesis humana. Esta pluralidad como el "estatus" ontológico de los seres humanos, retumba con bombos y platillos a lo largo de la obra de Arendt. Ella ha puesto en primera línea de mando la profunda estructura de la acción

humana como interacción, la existencia humana bajo la condición intersubjetiva.

No exageramos al afirmar que la noción de compartir el mundo con otros (*sensus communis*) a través de actos y palabras, ser oído y visto por otros, es el eje del pensamiento filosófico de Hannah Arendt. Es el compartir el mundo con otros lo que posibilita la comunicabilidad y el juicio efectivo. Es el juicio, entonces el sentido de comunidad por excelencia. Juzgamos siempre en tanto miembros de una comunidad. El juzgar, dice Arendt, es una capacidad de la vida del espíritu, que permite nada menos que salir del aislamiento y entrar en el mundo.

Arendt, como anotábamos antes, invita al cultivo de sentimientos públicos – de humanidad y pluralidad -, pero exige que ello no conduzca a una postura neutral, igualando la pluralidad con una perspectiva general o con acuerdos razonables, por ejemplo. Por el contrario, llama la atención para que el placer desinteresado de compartir el mundo con otros, tenga la fuerza ética y política de nuestras elecciones, en las cuales se hace manifiesta la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. (1972). *La crisis de la Cultura*. París. Gallimard.
- (1974). *La condición Humana*. Barcelona. Seix Barral.
- (1997). *Qué es la política?* Barcelona. Paidós.
- (2002). *La Vida del Espíritu*. Barcelona. Paidós.
- (2006). *Diario filosófico*. Barcelona. Herder.
- (2006). *Sobre la revolución*. Alianza. Madrid.
- (2007). *Responsabilidad y Juicio*. Paidós. Barcelona.
- (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona. Paidós.
- Barcena, Fernando. (2006). *Hannah Arendt una filósofa de la Natalidad*. Herder. Barcelona.
- Camps, Victoria. (1996). *El malestar de la vida pública*. Grijalbo. Barcelona.
- Forti, Simona. (2001). *Vida del Espíritu y tiempo de la polis*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- Gualdrón, M. « ¿Juzgar o actuar?». *Revista al Margen* 21 – 22. (2007). 329 – 355.
- Hilb, C. «Violencia y política en la obra de Hannah Arendt». *Revista al Margen* 21 – 22 (2007). 120 – 150.
- Quesada, Martín, Julio. (2004). *La filosofía y el mal*. Madrid. Síntesis.
- Sánchez, Muñoz, Cristina. (2003). *Hannah Arendt El espacio de la Política*. Centro de Estudios Políticos y constitucionales. Madrid.
- Serrano, Gómez, Enrique. (2002). *Consenso y Conflicto Schmitt y Arendt*. Editorial universidad de Antioquia. Medellín.
- Sertdemir, S. «La libertad política como participación en los asuntos públicos en Tocqueville y Arendt». *Revista al Margen* 21 – 22 (2007). 222 – 234.
- Vermeren, P. «El desplazamiento de la filosofía, el no – lugar de la democracia y la lengua de la emancipación». *Revista al Margen* 21 – 22 (2007). 355 – 369.
- Weber, Max. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Orbis. Barcelona.