



UNIVERSIDAD DE VALLADOLID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA CONCEPCIÓN DE LO PÚBLICO EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER
MÁSTER UNIVERSITARIO EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA
CURSO 15/16
AUTOR: CARLOS ESTEBAN GONZÁLEZ
TUTOR: FERNANDO LONGÁS URANGA

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 5 |
| 2. EL LUGAR DE LA SERVIDUMBRE Y LA IMPOSIBILIDAD DE LA ACCIÓN: ALLÍ DONDE PELIGRA EL DISCURSO HUMANO..... | 9 |
| 3. LA <i>VITA ACTIVA</i> Y EL CAMBIO DE SU SENTIDO DESDE LA TRADICIÓN: LA LUCHA POR LA INMORTALIDAD..... | 21 |
| 4. DESDE LA NECESIDAD HACIA LA LIBERTAD: LA VIDA PRIVADA, LA <i>BIOS</i> <i>POLITIKOS</i> Y LA ESFERA PÚBLICA..... | 34 |
| 5. LAS ACTIVIDADES PROPIAS DE LA SUJECCIÓN HUMANA A LA NECESIDAD Y A LA UTILIDAD: LA LABOR Y EL TRABAJO..... | 47 |
| 5.1 LA LABOR..... | 48 |
| 5.2 EL TRABAJO..... | 55 |
| 6. LA ACTIVIDAD PROPIA DEL COMIENZO QUE SUPONE CADA RECIÉN LLEGADO: LA ACCIÓN..... | 63 |
| 7. REFLEXIÓN FINAL..... | 80 |
| 8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 84 |

1. INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt fue una de las voces más influyentes en el mundo del pensamiento filosófico del pasado siglo XX e hija propia de su tiempo. Dos acontecimientos en los años veinte marcaron profundamente el pensamiento político de la autora. Al primero de ellos lo denominó el «shock filosófico», la filosofía de la existencia de Jaspers y de Heidegger, y, al segundo, el «shock de la realidad», la consolidación del movimiento nacionalsocialista en Alemania, el surgimiento del totalitarismo. Ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, de evitar que la realidad le gane el pulso al discurso y devenga opaca al pensamiento. Su ideario, siguiendo la línea comenzada por el giro copernicano que supuso la filosofía kantiana y desarrollada por las filosofías críticas e historicistas de Marx y Nietzsche, se encuentra con la falta de absolutos. Heredera de esa tradición de pensamiento, comprende al ser humano y a su vida en la Tierra como desprovistos de cualquier esencia.

Al carecer de toda solidez ontológica la pregunta por el ser humano para la autora sólo puede ser contestada por el pensar concreto en lo que hacemos. Una vez que lo humano deja de ser algo sólido e inmutable, lo que somos sólo puede verse a través de nuestra acción. Sin embargo, aquello que los seres humanos pueden hacer no está meramente determinado por nuestras capacidades o cualidades, sino también por las condiciones en las que se da nuestra existencia. Estas condiciones determinan aquello que los hombres y las mujeres podemos hacer o, lo que es lo mismo, determinan aquello que somos. Si conocemos y comprendemos cuáles son las condiciones bajo las que se ha dado la vida humana en la Tierra, podremos comprender cuales son las actividades determinadas por ellas, lo que nos permitirá conocer cuál es lo propio del ser humano tal como se da ahora su vida. No obstante, estas condiciones no definen lo humano de una forma absoluta ya que, como veremos, ninguna de ellas nos determina absolutamente. Pero, debido a que efectivamente condicionan qué es aquello que podemos hacer, conocerlas nos permite comprender bajo qué condiciones es posible lo humano, lo que nos dará una idea de cuál es el suelo que hemos de preservar, según sea el sentido que busquemos preservar para lo humano.

Desde esta perspectiva, sentimos el choque con la realidad como una fuerza condicionante, que aúna en ella factores propios de la naturaleza y factores propios del

artificio humano. El ser humano, en su ahora avanzada andadura por la Tierra, ha devenido en un ser que, en su propio desarrollo, se ha separado cada vez más de la naturaleza de la que proviene y que aún conforma su vida biológica. El desarrollo científico y técnico nos permite cada vez más producir nuestras propias condiciones, al punto en que éstas han suplantado el lugar de las anteriores condiciones dadas. El mayor cambio en lo humano que cabría suponer, en este sentido, surgiría con el abandono humano de la Tierra, con la conquista y población del universo. Si el ser humano abandonara la Tierra, dejaría atrás las condiciones bajo las que se ha dada hasta ahora su vida y, dado tal cambio, nada de lo que pudieran hacer estos viajeros espaciales conservaría el significado y el sentido de las anteriores actividades humanas. No obstante, este futuro, cada vez más posible, no preocupa en demasía a la autora. Lo que alerta su conciencia política es todo lo que podemos perder si en nuestro choque con la realidad llegáramos a ser incapaces de pensar aquello que, sin embargo, pudiéramos hacer. Arendt comienza su obra desde el suceso que supuso el inicio de la carrera espacial, en un mundo que, sumergido en la segunda mitad del siglo XX, soñaba con el futuro y el espacio, mientras se llenaban sus horrores nocturnos del enorme y no cuestionable poder destructivo humano. El desarrollo científico había superado al discurso, lo que significaba que éramos capaces de hacer aquello que no podíamos pensar. En tal ámbito, peligraba el poder del discurso humano y con ello todo lo humano, propiamente hablando. Los hombres y las mujeres sólo son capaces de experimentar el significado del mundo en el que viven en la manera en que pueden comunicarlo a otras personas, en la manera en que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos. En el grado en que pelagra el poder del discurso, pelagra la capacidad humana de dar significado al mundo, a los hechos que en él ocurren y a sí mismos. En un escenario en que los hombres y mujeres no pueden experimentar el significado, nada de lo que hagan, sepan o experimenten, tiene sentido. En tal escenario los hombres y mujeres carecerán de todo aquello que les hace ser humanos, por lo que su existencia sólo podrá suceder como meros miembros de su especie, lo que supondrá el fin de lo humano y la regresión final de los hombres y mujeres a la naturaleza.

Desde esta perspectiva, el desarrollo científico y técnico, al poner en peligro el discurso humano, abre paso a un debate en el que la filosofía política recobra su inicial sentido y valor, al situarse propiamente frente al avance hacia el sinsentido. El lugar de la filosofía y de la política es reclamado por la necesidad que surge del propio momento

actual, por la velocidad y la falta de sentido que lo caracterizan. La filosofía nos permite pensar en lo que hacemos, en lo que somos y en aquello que nos hace serlo. Tomar conciencia sobre estos hechos nos permite poder aportar un sentido a la vida humana, desde la conciencia de lo que somos y de lo que hacemos. En este trabajo trataremos de comprender la necesidad de reconsiderar lo que hacemos desde los temores y alertas que caracterizan esta época, así como la de Arendt. Igualmente pensaremos, siguiendo a la autora, las condiciones básicas bajo las que se ha dado la vida humana en la Tierra y el sentido y el significado de ser humanos en ella, en el universo.

En el segundo apartado, veremos la naturaleza de la alerta que Arendt dirige contra su tiempo y que reclama con gran fuerza una nueva mirada comprensiva hacia aquello que hacemos. Esta alerta es originada, principalmente, por el anhelo que caracteriza el desarrollo científico: el deseo, ahora lugar común, de la victoria humana sobre las condiciones bajo las que ha surgido su existencia en la Tierra. En el tercer apartado, veremos las actividades propias de las tres condiciones básicas de la existencia humana: la labor, el trabajo y la acción; así como sus respectivas condiciones: la vida, la mundanidad y la pluralidad. Igualmente veremos cómo siente el ser humano su continuo contacto con la realidad y cómo su mirada hacia lo que compone lo real determina, también, sus actividades. Consideramos, en ello, las ideas clásicas de lo eterno, lo inmortal y lo mortal. En el cuarto apartado veremos cuáles son los tipos de *bios* propiamente humanas y cómo se da la organización de los espacios en el marco clásico griego desde las concepciones de las distintas *bios*. Los conceptos de necesidad, utilidad y libertad nos ofrecerán una perspectiva suficiente para comprender las posibilidades de pensar los espacios humanos desde lo que hacemos. En el quinto apartado, trataremos dos de las actividades humanas fundamentales: la labor y el trabajo, desde el prisma de sus condiciones: la vida y la mundanidad. La relación que establecen los hombres y mujeres con la necesidad y con la utilidad exige una serie de ocupaciones en las que el ser humano se ve desprovisto de su libertad y forzado a llevar unas formas de vida que lo alejan de su condición humana. Finalmente, en el sexto apartado trataremos más profundamente la actividad humana de la acción, propia de la condición de la pluralidad. La acción queda situada en el centro de la reflexión arendtiana, en la medida en que atender a ella permite que afloren los problemas de la edad y del mundo modernos, sus amenazas y peligros. Una mirada atenta a ella nos permite caracterizar lo humano desde las condiciones en las

La concepción de lo público en el pensamiento de Hannah Arendt

que se da su existencia y desde las relaciones que establecen cada hombre y cada mujer con los otros, con el mundo en el que viven y consigo mismos.

Antes de comenzar, quisiera agradecer a Fernando Longás su trabajo y comprensión en el desarrollo de su actividad como tutor y guía de este trabajo.

2. EL LUGAR DE LA SERVIDUMBRE Y LA IMPOSIBILIDAD DE LA ACCIÓN: ALLÍ DONDE PELIGRA EL DISCURSO HUMANO

En el momento histórico en el que Arendt escribe y piensa, la humanidad está en posesión de su mayor capacidad para intervenir en las condiciones bajo las que se da su existencia, para intervenir su propia humanidad. Hasta ese momento, lo humano principalmente estaba sujeto a aquellas condiciones que le eran dadas. Sin embargo, el avance de las condiciones humanas autoproducidas sucedía inexorable en busca de la victoria sobre la naturaleza. Contrario a lo que pueda parecer, a ojos de la autora ese momento no es en el que más poder tiene sobre su destino la humanidad, sino aquel en el que más peligra todo aquello que podamos considerar humano. Este peligro no radica en nuestra capacidad para destruirnos, sino en nuestra capacidad para avanzar hacia aquellos escenarios de posibilidad en los que seamos incapaces de pensar aquello que, no obstante, nos sea posible hacer. Dada la naturaleza de tal peligro y de los motivos y deseos que nos pueden llevar a emprender su camino, la autora siente la necesidad de pensar en lo que hacemos: en las más básicas articulaciones de las condiciones de la existencia humana y en las actividades que están al alcance de cualquier hombre o mujer. Pero, para comprender la naturaleza de esta necesidad y la de los hechos que la exigen, es necesario primero que entendamos aquello que caracterizó la alerta que Arendt dirige sobre su propio tiempo; un conjunto de hechos y situaciones que alcanzan su clímax en el comienzo de la carrera espacial:

En 1957 se lanzó al espacio un objeto fabricado por el hombre, y durante varias semanas circundó la Tierra según las mismas leyes de gravitación que hacen girar y mantienen en movimiento a los cuerpos celestes: Sol, Luna y estrellas.¹

Este objeto es el Sputnik 1, el primer satélite artificial que la humanidad consiguió poner en órbita alrededor de la Tierra. La importancia de este acontecimiento respecto de lo que nos ocupa no radica en lo que significó por sí mismo, sino en el sentido de aquello que iniciaba: la carrera espacial. El satélite era una muestra del tremendo poder y dominio humano, que todos podían contemplar al alzar la vista hacia el firmamento y ser conscientes de ver allí un objeto salido de sus manos. Pero, con su lanzamiento el 4 de

¹ Arendt, H. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 2012. p. 29

octubre de 1957, daba comienzo la carrera espacial y con ella, el inicio de las implicaciones derivadas del camino humano que tal carrera dibujaba. Ya sólo las palabras que escoge la autora para describir tal acontecimiento nos permiten adivinar el sentido encarnado por él, motivo de la alerta que Arendt pone sobre sus implicaciones derivadas. El satélite es un objeto salido de las manos humanas, muestra de la capacidad de los hombres y mujeres para vencer el poder de la naturaleza, que logró «vencer» a la fuerza de la gravedad y aprovecharse luego de ella, orbitando junto a los demás cuerpos celestes, confirmando, de esta manera, la capacidad predictiva de nuestra ciencia, que nos permite hacer que un objeto hecho por nosotros comparta espacio y comportamiento con entes naturales de tal magnitud. Tal hazaña, aun así, no eleva al ser humano ni a su artificio más allá de su condición, ya que aunque este satélite comparta lugar propiamente con los cuerpos celestes en el espacio, al igual que lo hace la Tierra con el resto del universo, no comparte el carácter del resto de cuerpos celestes, siendo muestra de ello su durabilidad, esencialmente humana, ya que:

(...) el satélite construido por el hombre no era ninguna luna, estrella o cuerpo celeste que pudiera proseguir su camino orbital durante un periodo de tiempo que para nosotros, mortales sujetos al tiempo terreno, dura de eternidad a eternidad.²

Esta tensión que manifiesta la autora entre el ser humano y la naturaleza en su tratamiento del acontecimiento, encarnada por la diferencia entre lo producido por el ser humano y lo dado, cobra especial carácter por el sentido que toma al dirigirse desde el anhelo que alerta a la autora: el deseo del ser humano de liberarse de sus condiciones naturales. Como señala Arendt, la inmediata reacción derivada de tal acontecimiento, expresada bajo el impulso del momento, era de alivio ante el primer «paso de la victoria humana sobre la prisión terrena»³. Tanto el alivio como la afirmación no carecen de sentido, sino que responden al anhelo de romper la atadura que nos liga a la Tierra, de contradecir y deshacer la necesidad de la permanencia en la Tierra. Este anhelo Arendt lo presenta ligado a la creencia que dirigió la vida científica del pionero de la cosmonáutica K. E. Tsiolkovsky (1857-1935), que se recoge en la afirmación que ocupa su obelisco fúnebre: «La humanidad no permanecerá atada para siempre a la Tierra»; emancipación

² Arendt. *op. cit.* p. 29

³ *Ídem.*

que toma aún más sentido en otra de sus afirmaciones: «La Tierra es la cuna de la Humanidad, pero no podemos vivir para siempre en una cuna»⁴.

No obstante, el sentido de la alerta que señala la autora es más profundo. Durante un tiempo la creencia de la necesaria y deseable victoria humana sobre la naturaleza fue lugar común. Desde ella se comprueba que, en todas partes, los hombres y las mujeres no se quedaron atrás en captar y ajustarse a los descubrimientos científicos y al desarrollo técnico, sobrepasándolos, incluso, en décadas:

En éste, como en otros aspectos, la ciencia ha afirmado y hecho realidad lo que los hombres anticiparon en sueños que no eran descabellados ni vanos.⁵

Muestra de ello es la escasamente aceptada literatura de ciencia ficción de la época o el trabajo del propio Tsiolkovsky, pionero de la cosmonáutica, creador de la ecuación que permite conocer la proporción de combustible necesaria para poner un cohete en órbita alrededor de la Tierra y quien, incluso, llegó a diseñar un plan de exploración espacial, en 1926, que predecía en dieciséis puntos la secuencia de los acontecimientos humanos futuros en la colonización de la galaxia. Aunque la historia está repleta de evidencias de la capacidad del ser humano para crear paradigmas de pensamiento para aquello que aún no le ha sucedido, en la actualidad asistimos a una auténtica revolución, de la que es muestra el completo de nuestra ciencia ficción, como gran parte de la física teórica; ejemplo particular de ello es la captación, en febrero del presente año, de las ondas producidas por el choque de dos agujeros negros por parte del Observatorio de Interferometría Laser de Ondas Gravitacionales (LIGO), en EE UU, la primera detención directa que confirma la teoría de Einstein acerca de las ondas gravitacionales⁶. No obstante, lo singular del manifiesto de alivio, de la publicación del lanzamiento del Sputnik 1 como el «primer paso del hombre sobre la prisión terrena», es el hecho de que fuera publicado en uno de los más respetables periódicos norteamericanos. Eso nos permite trasladar el anhelo y el alivio que expresa del ámbito reducido de la ciencia al ámbito común humano y, por ello, trasladar la afirmación de Tsiolkovski y su sentido al

⁴ Tsiolkovsky, K. E. [Correspondencia] 1911

⁵ Arendt. *op. cit.* pp. 29-30

⁶ LIGO Caltech. *Gravitational Waves Detected 100 Years After Einstein's Prediction* [en línea] 2016 [fecha de consulta: 26 Abril 2016]. Disponible en: <<https://www.ligo.caltech.edu/news/ligo20160211>>.

conjunto de los hombres y mujeres. Lo extraordinario del sentido que subyace a esa afirmación radica en que expresa el repudio del ser humano de «una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento»⁷. La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana y, aún en nuestros días, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. Sin considerar ahora aquello que da lugar a tan estrecha relación, la ligazón del ser humano con la Tierra, tras estas palabras, no sólo parece algo a respetar por haber «acogido» nuestro alumbramiento y desarrollo, sino, incluso, por simple conveniencia, por el hecho de ser el ámbito que nos permite la vida más sencilla, debido a la relación que se establece entre sus condiciones y las que son propias de nuestra naturaleza.

El artificio humano, aquello producido por el ser humano a partir de lo dado, separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal. Hemos de entender que aunque la vida en la Tierra implique la condición de mundanidad, es decir, que aquellas características que presenta su medio sean condiciones de nuestra vida, gran parte de su medio ha sido producido por nuestras manos. En la actualidad, la circunstancia en la que sucede nuestra existencia ya no es principalmente la que nos fue dada, sino que lo ha dado ha sido ocupado por los productos del artificio humano, como ocurre allí donde una ciudad o una zona industrial ocupa el lugar de un anterior gran bosque. Esta diferencia nos separa de la circunstancia de aquellos animales que no se dan a sí mismos de manera autoproducida sus propias condiciones. Estos medios, artificiales y naturales, se diferencian entre sí enormemente, no sólo por la presencia o ausencia de suelo asfaltado, sino también en las condiciones de su atmósfera o en la composición del agua o del aire. Sin embargo, frente a nuestra palpable separación de lo natural, la propia vida queda al margen de este mundo artificial y es a través de ella que el ser humano se emparenta con los restantes organismos vivos. La vida, dado el actual ámbito producto del artificio humano, es el último lazo que sitúa al ser humano entre los hijos de la naturaleza, incluso en una circunstancia como la buscada en la victoria respecto de la prisión terrena. Una vez abandonada la Tierra, debido a las diferentes condiciones dadas en el espacio exterior, nos veríamos obligados a desarrollar artificios que nos aseguraran unas condiciones que nos fueran más benévolas y, por ello, a vivir bajo unas condiciones íntegramente

⁷ Arendt, *op. cit.* p. 30

artificiales. No obstante, aunque desde esta perspectiva la carrera espacial y su aún incierto final no supusieran el total repudio de lo dado, la caracterización de la autora del anhelo no es vana en este punto pues, como señala, en su época ya sucedían los esfuerzos de numerosos científicos encaminados a producir vida también artificial:

El mismo deseo de escapar de la prisión de la Tierra se manifiesta en el intento de crear vida en el tubo de ensayo, de mezclar «plasma de germen congelado perteneciente a personas de demostrada habilidad con el microscopio a fin de producir seres humanos superiores» (...); y sospecho que dicho deseo de escapar de la condición humana subraya también la esperanza de prolongar la vida humana más allá del límite de los cien años.⁸

Esta búsqueda, lejos de culminarse en la época de la autora, continúa en la actualidad⁹, habiendo mutado su sentido y llegándose a considerar, por ejemplo, el envejecimiento como una enfermedad, es decir, como una alteración más o menos grave de la salud, y no como una condición propia de la vida individual: la mortalidad.

Desde la perspectiva que ofrece la autora, este humano futuro parece responder a la rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte, materialmente hablando; al camino de los hombres y mujeres que habitan la Tierra, que desean cambiar lo dado por algo hecho por ellos mismo. Este humano futuro de existencia artificial encarnaría el repudio total de la naturaleza y, no pudiendo dudar de nuestra capacidad para producir tal cambio, la cuestión que necesariamente queda implicada es la pregunta sobre el sentido de tal capacidad de cambio: si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido. En la actualidad este rechazo de lo dado no radica tanto en el rechazo de la naturaleza, sino más en el rechazo de las condiciones que nos impone. Técnicas como la

⁸ Arendt. *op. cit.* p. 30

⁹ La idea de considerar la muerte como una enfermedad no es un lugar común para la comunidad científica, aunque sí existen partidarios de continuar la investigación acerca del envejecimiento en este sentido. Ejemplo de ello el artículo *Clasificando el envejecimiento como una enfermedad en el contexto de la ICD-11 (International Classification of Diseases, en castellano: Clasificación internacional de enfermedades, dependiente de la OMS)*. Cfr. Zhavoronkov A.; Bhullar B. *Classifying aging as a disease in the context of ICD-11*. [en línea] 2015 [fecha de consulta: 26 Abril 2016]. Disponible en: <<http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fgene.2015.00326/full>>

bioimpresión¹⁰ o la edición genética¹¹ muestran nuestro inconformismo y rebelión frente a las condiciones que impone la naturaleza a la vida humana o a nuestra intervención en ella, son el resultado de la creencia en nuestra capacidad de intervención y en nuestro poder para «corregir» el rumbo dado en favor del deseado. No obstante, la cuestión de cuál es el sentido que hemos de seguir en nuestro desarrollo científico y técnico, apoyando las palabras de la autora, no puede decidirse por medios científicos, se trata de un problema político de primer orden.

Antes de considerar los motivos de la exigencia del lugar político de tal decisión, hemos de caracterizar la dificultad que subyace a esta cuestión. Como señala la autora, tal dificultad reside en el hecho de que las «verdades» del moderno mundo científico, si bien pueden demostrarse en fórmulas matemáticas y comprobarse tecnológicamente, ya no se prestan a la normal expresión del discurso y del pensamiento. El problema radica en la posibilidad de que seamos incapaces de entender, es decir, de pensar y hablar, las cosas que, sin embargo, podemos hacer. Ello implica una separación definitiva entre conocimiento y pensamiento, por lo que la circunstancia del humano futuro implicaría no sólo el cambio de la existencia humana tal como se nos ha dado por aquella que nos diéramos a nosotros mismos, sino también el cambio de su condición natural, por la condición autoproducida. Esta condición natural, las exigencias que provienen de nuestro cuerpo biológico, sí es algo que podemos pensar¹², sin embargo, la condición autoproducida que habrá de sustituirla pertenece al campo de posibilidad que abre la ciencia y en el que nuestro discurso pierde su poder. Dada tal situación, el artificio

¹⁰ Que nos ofrece la posibilidad de solventar los problemas de rechazo en los tratamientos con implantes y la carencia de donantes. Para ello, aprovechamos lo dado y podremos fabricar desde ello órganos perfectamente compatibles con su receptor humano. Si bien el desarrollo de esta técnica no permite la creación artificial de órganos humanos, sí se dan progresos en tal dirección. Cfr. Bueno, R. *Implantes de ovario impresos en 3D para el tratamiento de la infertilidad femeninos son probados con éxito en ratones*. [en línea] 2016 [fecha de consulta: 26 Abril 2016] Disponible en: <<http://i3drevista.com/implantes-ovario-impresos-3d-tratamiento-la-infertilidad-femenina-probados-exito-ratones/>>

¹¹ Como nos invitaba a pensar la película *Gattaca*, la «información» que permite a nuestro cuerpo producirse y desarrollarse se encuentra codificada en las largas cadenas de ADN de los núcleos de nuestras células con tan sólo cuatro «letras» A, T, C y G. Gracias a nuestro conocimiento acerca de esa información, podemos llegar a modificarla a nuestro deseo. La edición genética es el campo de la ingeniería genética que se encarga de las técnicas para modificar nuestra información genética. Este campo, aunque pueda parecer futurista, pertenece al presente, como muestra el hecho de que en Febrero de este año Reino Unido se convirtiera en el primer país occidental en autorizar la edición o manipulación de genes de embriones humanos. Cfr. Fresneda, C.; López, Á. “Luz verde a la edición genética de embriones en Reino Unido”. *El mundo*. [en línea] (1 de febrero de 2016) [Fecha de consulta: 2 de junio de 2016] Disponible en: <http://www.elmundo.es/salud/2016/02/01/56af301346163fd8218b4576.html>

¹² Como veremos en el cuarto apartado de este trabajo. Cfr. pp. 38-39

también habrá de sustituir a nuestra capacidad de pensamiento, debido a nuestra incapacidad para pensar aquello que sí podemos hacer; debido a nuestra probable incapacidad para producir nuevas estructuras de pensamiento lo suficientemente comprensivas. Por ello, al convertirnos en ese humano futuro se producirá la necesaria servidumbre humana al artefacto, gracias a que éste ocupará, incluso, nuestra capacidad de pensamiento, nuestra herramienta para relacionarnos de una forma consciente y autónoma con nuestro medio. En tal situación llegaremos a ser «irreflexivas criaturas a merced de cualquier artefacto técnicamente posible, por muy mortífero que fuera»¹³.

Este nuevo camino de servidumbre, aún más firme que los anteriormente sucedidos en la historia del ser humano, encuentra su solidez en el hecho que lo único que podría revertirlo sería la capacidad del ser humano para pensarse y para dotarse de sentido desde su conciencia de sí. En él, justamente se delega esa capacidad en el artefacto para resolver el hecho de no poder pensar aquello que, no obstante, puede hacerse. Sin embargo, en esta situación se da una coincidencia entre aquello que motiva el problema y su solución. En tal situación, el ser humano delega su discurso a la máquina, es decir, a aquello propio de su artefacto, diferente de él, por la necesidad impuesta por la incapacidad de comprender tal horizonte de acción. El desarrollo científico genera un ámbito en el que peligra el poder del discurso y la solución que se busca es crear algo que pertenecerá a ese ámbito, para que nos permita movernos por él, pero lo creado, finalmente es lo que se mueve por nosotros en ese ámbito que no nos es pensable. Dado lo irreflexivo de tal camino, pierde finalmente su poder el discurso, aquello que nos sirve para relacionarnos con el mundo y dotarle de significado. Al perder esta competencia, creando algo que ocupe su hueco y sometiéndonos a ello, perdemos toda capacidad autónoma de acceder al mundo y, con ella, perdemos la única oportunidad de revertir tal situación. Al delegar esta actividad en el producto del artefacto¹⁴, al delegar el poder de nuestro discurso en la máquina, perdemos todo poder sobre aquello que nos permitiría dar significado a tal situación, lo que nos permitía dotarnos de sentido. Si el ser humano delegara su discurso en la máquina, dadas las condiciones en las que sucede tal delegación, la máquina pasaría a monopolizar la capacidad de pensar, por lo que el ser humano quedaría al margen de tal

¹³ Arendt. *op. cit.* p. 31

¹⁴ «En este caso, sería como si nuestro cerebro, condición física, material, de nuestros pensamientos, no pudiera seguir lo que realizamos, y en adelante necesitaríamos máquinas artificiales para elaborar nuestro pensamiento y habla». Arendt. *op. cit.* p. 31

capacidad. De esta manera, la solución a la incapacidad de pensar aquello que sin embargo podemos perpetúa el problema, ya que supone pérdida irreversible del poder humano sobre su discurso. La necesidad adquirida por la disociación entre conocimiento y pensamiento, debida al desarrollo en solitario de éste primero, no sólo no se ve resuelta por este camino, sino más bien perpetuada. Tal camino significa no sólo la permanente pérdida de nuestro poder sobre nuestro discurso, sino también la situación que asegure la no reversibilidad de tal condición de servidumbre al artificio. Este es uno de los más oscuros futuros posibles del desarrollo humano desde la disociación entre pensamiento y conocimiento. No obstante, incluso si obviamos este futuro tan sólo posible, o consideramos, como la autora, que esta situación que describe no tuviera porque ser final, el problema que se nos presenta, enfrentarnos a un ámbito de posibilidad en el que los hombres y las mujeres puedan hacer aquello que, sin embargo, no puedan pensar, supone una situación de gran significación política.

Según Arendt, el ser humano se construye a sí y a todo lo que le rodea desde el discurso, en común y con los otros. La acción política es una actividad con palabras, tanto discursiva y comunicacional como expresiva y creadora. La palabra, el vehículo del discurso, es lo que abre unos seres humanos a los otros, lo que muestra su magnitud política. Es desde ella, tanto la verbalizada como la pensada, desde donde el ser humano se relaciona con el mundo. La palabra es el vehículo adecuado porque, además de abrir unos seres humanos a los otros, muestra su ser relacional y revela la unidad entre ellos, posibilita que vivan juntos; para la autora, la existencia misma de la palabra refiere a una existencia en común¹⁵. En este sentido, el carácter imprescindible del lenguaje manifiesta la dimensión comunicacional de la comunidad política, y, desde esta relación entre la palabra y lo político, podemos concluir que no pueda haber comunidad sin comunicación. Lo anterior, aunque no represente más que un esbozo, nos permite atisbar la dimensión política del discurso en el pensamiento de la autora.

¹⁵ El mismo hecho de que exista la palabra revela la naturaleza de su función, ya que si los hombres y mujeres no fueran distintos entre sí, pero iguales en tanto que humanos, no siendo de naturaleza relacional, la palabra sería un mero lujo innecesario, pues no habría lugar para algo que muestra el ser único de cada uno a los otros. Ideas como ésta parecen muestras de la relación de la autora con la filosofía de la existencia heideggeriana, de su concepción de la naturaleza del ser del ser humano en un contexto espacial y temporal (*Dasein*) y como ser-con (*Mitsein*).

Desde esta perspectiva, como señala Arendt, si siguiéramos el consejo de aquellos profesionales del conocimiento que nos invitan a ajustar nuestras actitudes culturales al presente estado del desarrollo científico, adoptaríamos con toda seriedad una forma de vida en la que el discurso dejaría de tener significado, por el hecho de adaptar la forma en la que sucede nuestra vida a un ámbito en el que el discurso pierde su poder. La problemática de esta situación se origina en el hecho de que las ciencias han obligado a adoptar un «lenguaje» de símbolos matemáticos que, si bien eran sólo abreviaturas de las expresiones habladas, ahora contienen otras expresiones que resulta imposible traducir al discurso. Lo que alerta a la autora y por lo que invita a desconfiar del juicio político de los científicos *qua* científicos es precisamente el hecho de que se mueven en un mundo donde el discurso ha perdido su poder. Y, en tanto que la integración del ser humano en este mundo pone en peligro su discurso, tal situación es de gran significación política porque, aunque tal vez haya verdades más allá del discurso y tal vez sean de gran importancia para cada hombre o cada mujer en singular, para ellos en cuanto no sean un ser político, los hombres y las mujeres en plural, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos. Dada tal condición, podemos considerar que seguir el consejo de los científicos significaría dar lugar a un ámbito en el que los seres humanos en plural habrían perdido aquello que les permite ser seres único, su discurso, por lo que no podrían experimentar significado alguno y tanto ellos como su vida en común carecerían de significado; también, como hemos visto, de la oportunidad de revertir tal situación. Desde esta perspectiva podemos comprender que el problema no reside en el deseo de superar nuestra condición natural, ni en el desprecio hacia la Tierra como madre de toda vida conocida, tampoco en el nuevo ámbito de posibilidad descubierto por las ciencias, sino en la separación entre pensamiento y conocimiento. Tal separación implica la pérdida de nuestro poder sobre nuestro discurso y, con ello, la pérdida de la capacidad para experimentar significado respecto del mundo que nos rodea. Si no podemos experimentar significado alguno, seremos incapaces de dotar de sentido nuestra vida en común y esto imposibilitaría la acción, al no poder construir ninguna vida en común con los otros.

El problema reside en la condición de posibilidad de la acción, la libertad en los términos en los que Arendt la describe¹⁶. Sin embargo, el ser humano actual no conoce

¹⁶ Asunto sobre el que volveremos en los apartados tercero y sexto de este trabajo. Cfr. pp. 26-28; pp. 63-65

actividades con las que dotar de sentido tal libertad, es decir, desconoce actividades por cuyas causas merecería ganarse esa libertad. Por lo que el problema que ahora nos ocupa adquiere un nuevo sentido: ya no sólo consiste en cómo alcanzar tal libertad, sino en qué hacer con ella, cómo dotarla de sentido, cómo dotar de sentido nuestra vida en común hacia esa libertad y más allá de ella. Tal problemática es posible ilustrarla con el ejemplo del futuro surgido del proceso de automatización, futuro que Arendt prevé próximo a su época, pero que nosotros ahora podemos desmentir. No obstante, la actual situación no resta significado a la alerta que ilustra y a lo derivable de ella: la necesidad de revisar esta situación y sus implicaciones.

Arendt considera más próximo el advenimiento de la automatización que la llegada del «humano futuro», advenimiento que, según ella, probablemente en pocas décadas vaciará las fábricas y liberará a la humanidad de su más antigua y natural carga: la del trabajo y la servidumbre a la necesidad. Esta situación también pone en peligro un aspecto fundamental de la condición humana pero la rebelión contra ella, el deseo de liberarse de la «fatiga y molestia», no es moderna, como el anhelo antes caracterizado¹⁷, sino antigua como la historia registrada. La liberación del trabajo en otro tiempo se contó entre los privilegios más firmemente asentados de unos pocos, lo que nos lleva a afirmar que dada la falta de sentido que presenta ahora el proceso de automatización y la consecuente liberación del ser humano de la carga del trabajo, parece como si el progreso científico y el desarrollo técnico sólo hubieran sacado partido para lograr algún sueño de otros tiempos, incapaces ahora de hacerlo realidad. Sin embargo, esto es así únicamente en apariencia. Ubicando esta nueva situación en la historia humana, Arendt recuerda el hecho de que la Edad Moderna trajera consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo, lo cual, aunque no describa completamente la situación de las sociedades actuales, si recoge la caracterización de las inmediatamente precedentes. Desde esta perspectiva, si consideramos la automatización como la realización de un antiguo deseo, en tanto que la actividad propia de las sociedades de trabajo es el trabajo, siendo, incluso, la única actividad que tales sociedades conocen, el cumplimiento de tal deseo llega en un

¹⁷ «aunque los cristianos se han referido a la Tierra como un valle de lágrimas y los filósofos han considerado su propio cuerpo como una prisión de la mente o del alma, nadie en la historia de la humanidad ha concebido la Tierra como cárcel del cuerpo humano ni ha mostrado tal ansia para ir literalmente de aquí a la Luna». Arendt. *op. cit.* p. 30

momento en el que sólo puede ser contraproducente. Sin tratar ahora de caracterizar tal situación, hemos de tener en cuenta que pese al diferente resultado de la automatización en la actualidad, sí ha derivado en un distanciamiento entre los trabajadores y la única actividad que le es propia. La automatización del trabajo, entre otros factores propios del desarrollo científico y técnico, ha dado lugar a una nueva cultura del trabajo en la que el vínculo que los trabajadores establecen con su actividad está caracterizado por la superficialidad, la falta de profundidad y la indiferencia. Esta situación deriva en una vinculación débil con el trabajo por parte del trabajador, lo que también afecta a los anteriores procesos dados lugar en la actividad del trabajo que determinaban las relaciones sociales, como los lazos propios de cada gremio, o la unión étnica. Estos mecanismos de unión ya no suceden en los mismos términos, y la actividad del trabajo es cada vez es más ajena a su actor, lo que hace que los trabajadores sean cada vez más ajenos a sí y a su entorno¹⁸.

Estos nefastos posibles futuros humano adquieren su significado en la alerta que muestra la autora, debido a la problemática de aquello derivable de la falta de revisión y acomodamiento del pensar del ser humano respecto de lo que hace, de lo que puede hacer; alerta y revisión que tiene lugar en el tiempo de Arendt con propiedad «desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias»¹⁹, y también en nuestro tiempo, considero, por las experiencias y temores actuales, vástagos de aquellas y aquellos anteriores. Por ello, lo que la autora realiza en su obra *La condición humana* es una reconsideración de la condición humana, refiriéndose a las más elementales articulaciones de las condiciones de nuestra existencia. Evidentemente, esta es una materia digna de meditación, ya que la falta de meditación, es decir, la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de «verdades» que se han convertido en triviales y vacías, nos lleva a la desposesión de nuestras propias actividades²⁰.

Por todo ello, podemos considerar que la alerta de la autora tiene valor por sí misma, independientemente de que sucedan o no aquellos futuros que podrían demostrarla como necesaria. La simple posibilidad de tales futuros basta para subrayar la

¹⁸ Richard Sennett muestra de forma clara y directa como el cambio que ha sufrido el trabajo debido a éste y otros factores repercute sobre el carácter de los trabajadores, lo que supone afectos y efectos a escala social. Cfr. Sennett, R. *La corrosión del carácter*. Anagrama. Barcelona. 1998

¹⁹ Arendt. *op. cit.* p. 33

²⁰ Cfr. Arendt. *op. cit.* p. 33

necesidad de esta reconsideración, en el trato por evitarlos y en la bondad de comprender de una forma más completa aquello que hacemos, en el trato, también, por desarrollar modelos comprensivos para aquello que podemos hacer; ámbito que recoge cada vez más y más escenarios gracias al hecho, ya no posible de ignorar, de la enorme velocidad del desarrollo científico y técnico.

3. LA VITA ACTIVA Y EL CAMBIO DE SU SENTIDO DESDE LA TRADICCIÓN: LA LUCHA POR LA INMORTALIDAD

Con la expresión *vita activa* Arendt designa tres actividades fundamentales, aquellas que considera las articulaciones más elementales de la condición humana: labor, trabajo y acción. Estas actividades tradicionalmente se consideran al alcance de cualquier ser humano y adquieren el adjetivo de fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se *ha dado* la vida en la Tierra. El uso que hace la autora de esta expresión nos permite no sólo comprender su intención de recuperar una cierta jerarquía entre las articulaciones de las actividades comprometidas activamente con el mundo, sino también su intención de recuperar la preocupación por lo inmortal frente a la antigua victoria de la preocupación por lo eterno. Esta victoria devino a la *vita activa* y al *bios politikos* en asistentes de la contemplación, tan eficazmente que «ni siquiera el surgimiento de lo secular en la Edad Moderna y la concomitante inversión de la jerarquía tradicional entre acción y contemplación bastó para salvar del olvido la lucha por la inmortalidad»²¹. La intención de recuperar la preocupación por la inmortalidad como fuente y centro de la *vita activa* es la misma que motiva y da sentido a la preocupación que Arendt dirige desde la alerta que veíamos anteriormente, sobre el anhelo del ser humano de separarse finalmente de lo dado. La preocupación por lo que hacemos, por comprenderlo y darle un sentido, es la preocupación por comprender nuestra vida en tanto que se compromete activamente con el mundo. Responde a la necesidad de comprender nuestra relación con las condiciones de existencia bajo las que ha surgido la vida humana en la Tierra, para poder dar cuenta de las actividades que merecen nuestra atención y nuestro esfuerzo. De comprender cuáles son las formas de vida propiamente humanas, no por el hecho de que sean esencialmente humanas, sino porque suponen una existencia más allá de la mera pertenencia a la especie, porque suponen las actividades propias de aquello a lo que referimos como humano.

La labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, es decir, al conjunto de los procesos que suceden en el desarrollo biológico de la vida: su espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final, ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el suceder de la vida. Refiere a las actividades

²¹ Arendt. *op. cit.* p. 46

necesarias para sostener la vida, actividades que no perduran, sino que se agotan en el momento en el que son realizadas y consumidas. La condición humana que corresponde a la labor es la misma vida.

El trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del ser humano, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, sucediéndose tal ciclo entre la labor y el consumo, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. Es por ello la actividad que separa al ser humano de lo dado, de lo natural. El trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de los límites de este mundo se encuentran albergadas cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La acción es la única actividad que se da entre los seres humanos sin que medie para ello cosas o materia y corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los seres humanos vivan en la Tierra y habiten el mundo.

La condición humana de la pluralidad es específicamente *la* condición de toda vida política, a diferencia de las otras condiciones humanas, que si bien están de algún modo relacionadas con la política, su relación no se da en este sentido. No sólo es la condición si la cual no sería posible ninguna clase de vida propiamente política, sino que además es la condición por la cual aparece en el mundo este tipo de vida. Para comprender esta afirmación de la autora, hemos de caracterizar, aunque de modo introductorio, tanto su noción de pluralidad como su noción de acción.

La pluralidad como condición humana tiene el doble carácter de igualdad y distinción: igualdad que refiere al hecho de que todos los hombres y las mujeres son lo mismo, es decir, humanos, por lo que pueden entenderse o planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después, y distinción que refiere al hecho de la variedad de seres humanos diferentes entre sí, es decir, cada uno diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar algo nuevo, ponerlo en movimiento. Desde esta perspectiva inicial podemos comprender que la acción sería un lujo innecesario, «una caprichosa

interferencia en las leyes generales de la conducta»²², si los seres humanos fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, escenario en el que no cabría el carácter impredecible de los hombres y las mujeres en singular, ya que, en tal situación, la naturaleza de cada individuo sería la misma para todos y tan predecible como la naturaleza de cualquier otra cosa. Es por ello que la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, humanos, y, como tales, ninguno de nosotros es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana tal y como es dada: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la de la especie. El trabajo y su producto artificial conceden una medida de permanencia y durabilidad a la trivialidad de la vida mortal y al carácter efímero del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo: para la historia. Estas tres actividades están también enraizadas en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar la constante afluencia de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños, en la manera en la que se prevé y se cuenta con su llegada. No obstante, de las tres, la acción es la que más estrecha relación establece con la condición humana de la natalidad ya que el nuevo comienzo inherente al nacimiento se hace notar en el mundo sólo porque el recién llegado tiene la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Desde este sentido de iniciativa podemos comprender que un elemento de acción, por ello de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas.

Llegados a este punto, es necesario que nos detengamos levemente para poder caracterizar la noción de *condición* en el pensamiento de la autora. Al hablar de la condición humana nos referimos simultáneamente al mundo, como condición primera de toda humanidad, y a nosotros mismos, como seres vivientes singulares que nos interrogamos por nuestro propio ser en el mundo. Este doble movimiento nos lleva del ser humano al mundo y del mundo al ser humano, es decir, del lado subjetivo de la condición humana al lado objetivo de la misma, y viceversa. Heidegger siguiendo el camino de este doble movimiento elabora en su obra *Ser y Tiempo* una «ontología

²² Arendt. *op. cit.* p. 36

fundamental» desde la siguiente premisa básica: la pregunta que se interroga por el ser del mundo es inseparable de la pregunta que se interroga por el ser de aquél o aquélla que hace la pregunta, y que en cada caso somos nosotros mismos; y, a la inversa, la pregunta por el ser que somos nosotros mismos es inseparable de la pregunta por el ser del mundo en el que se desenvuelve nuestra vida²³. Desde tal premisa Heidegger formula la aparente circularidad de la experiencia humana recorriendo el camino crítico abierto por el perspectivismo trascendental de Kant²⁴ y radicalizado un siglo después por el perspectivismo historicista de Nietzsche²⁵. Según estos filósofos alemanes, no es posible pensar el mundo como si fuese una objetividad independiente del sujeto que la piensa, o como si este sujeto fuese una divinidad puramente contemplativa, un espíritu trascendente al mundo, y no una pluralidad de seres vivientes singulares que lo habitan, lo configuran a su medida y lo transforman. Pero tampoco es posible pensar la subjetividad de esos vivientes humanos como si fuese un objeto más del mundo, una cosa entre las cosas, una forma de vida susceptible de ser conocida y manipulada como cualquier otra, ya que esos seres vivientes humanos somos en cada caso nosotros mismos y no podemos superar nuestra subjetividad para volver la mirada hacia nosotros, no como *quienes*, sino como *qués*, como cosas, como hablamos de los objetos que nos rodean, al definir sus esencias naturales.

Arendt retoma este problema en la obra que nos ocupa, formulándolo de la siguiente manera:

La objetividad del mundo –su carácter de objeto o cosa- y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos

²³ Cfr. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. FCE. México. 1993

²⁴ Kant abre paso a las teorías críticas al mostrar la naturaleza de nuestra posición como observadores activos del mundo, descubriendo que el contenido de nuestras percepciones no sólo está condicionando por cómo es por sí mismo, sino también por aquello que nosotros «ponemos» en nuestra experiencia. Dada tal situación, cada vez que hablamos del mundo no hablamos de una realidad independiente a nosotros, sino de aquello que construimos desde la experiencia, aplicando a nuestras percepciones las categorías propias de la razón humana. El mundo que observamos no es el mundo en sí mismo, sino tal y como a nosotros se nos presenta. Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Gredos. 2010

²⁵ En su obra *La ciencia jovial*; Nietzsche, F. *Nietzsche I. El nacimiento de la tragedia, el caminante y su sombra, la ciencia jovial*. Madrid. Gredos. 2010

no relacionados, un no-mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana.²⁶

Utiliza el concepto de condición humana para la relación aparentemente circular entre la existencia humana y el mundo. Los seres humanos, señala, son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. Este carácter condicionado de la vida humana significa, por un lado, que no es posible hablar de los seres humanos sin hablar de sus condiciones de vida, y por tanto del mundo concreto en el que habitan, y, por otro lado, que tampoco es posible hablar de un mundo propiamente dicho sin remitirlo a los seres humanos que habitan en él y al modo concreto en que lo habitan. Desde esta perspectiva podemos comprender la afirmación anterior. En la manera en que no podemos desligar la existencia humana del mundo, puesto que no es posible desde la perspectiva subjetiva hablar de los seres humanos sin hablar del mundo concreto en el que habitan, todo aquello que sea el ser humano ha de estar condicionado por todo aquello que conforme lo que escapa del sujeto, por el mundo, que se aparece en su carácter de objeto. Sin embargo, por otro lado, tampoco es posible hablar de un mundo propiamente dicho sin remitirlo a los seres humanos que habitan en él y al modo concreto en que lo habitan. Como señala la autora, el carácter condicionado de la existencia humana se complementa con la objetividad del mundo. El ser humano es un ser condicionado por el mundo en el que habita y del que forma parte, pero el mundo mismo, entendiendo por tal una red de relaciones por medio de las cuales la aparente caótica amalgama de seres y sucesos que lo componen no es tal, sino que estos seres y sucesos se remiten unos a otros y adquieren un sentido determinado, configurando un orden que los reúne y hace de ellos, precisamente, un mundo²⁷. Como señala Arendt, aquellas cosas que forman el mundo, desde la conciencia de que la existencia humana es una existencia condicionada, formarían un montón de artículos no relacionados, un no-mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana. De igual manera, en su obra *¿Qué es la política?*, describe esta relación, ampliándola con las nociones del sentido político de la acción. Afirma que donde quiera que los hombres y las mujeres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres y las mujeres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por

²⁶ Arendt. *op. cit.* p. 37

²⁷ Cfr. Campillo, A. *Variaciones de la vida humana*. Akal. Madrid. 2001. pp. 23-30

lo que un mundo sin hombres y mujeres, a diferencia de un universo sin seres humanos o una naturaleza sin ellos, sería en sí mismo una contradicción. Sin embargo, esto no significa que el mundo y aquello que ocurra en él sean solubles en los sucesos humanos, sino más bien, que el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, son el resultado de que los hombres sean capaces de producir algo que no son ellos mismos, es decir cosas; e incluso los ámbitos denominados anímicos o espirituales son para ellos realidades duraderas, en las que poder moverse, pero sólo en la medida en que dichos ámbitos están cosificados, es decir, en que se presentan como un mundo de cosas²⁸.

Desde esta perspectiva, en la que la existencia *condicionada* del ser humano es aquello que articula la aparente circularidad del ser, podemos comprender que sintamos con igual intensidad la fuerza condicionante de lo dado y la del artificio humano; desde la que podemos comprender el hecho de que además, de las condiciones bajo las que se da la vida de los hombres y mujeres en la Tierra, y en parte fuera de ellas, los seres humanos crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones las cuales, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales. Cuando hablamos del ser humano nos referimos, entonces, a la innumerable serie de cosas y relaciones mundanas con las que esos hombres y mujeres entran en contacto, y que por medio de ese contacto pasan a convertirse en condiciones de su existencia y a configurarse como un mundo, lo que nos lleva a afirmar que, siguiendo el carácter condicionado de la vida humana, el mundo mismo no puede ser experimentado por el ser humano más que como condición de su propia existencia²⁹, por ello, como afirma la autora:

El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y se siente como fuerza condicionadora.³⁰

Sin embargo, hemos de entender que la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana e, incluso, que la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza

²⁸ Cfr. Arendt, H. *¿Qué es la política?* Paidós. Barcelona. 1997. p. 58

²⁹ Cfr. Campillo. *op. cit.* p. 27

³⁰ Arendt. *La condición humana.* Paidós. Barcelona. 2012. p. 37

humana. El conjunto completo de las condiciones humanas, componga lo que componga la enumeración de aquellas condiciones que podamos incluir en dicho conjunto por derecho, no constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia. Las condiciones de la existencia humana nunca pueden explicar aquello que somos o responder a la pregunta de quiénes somos, ya que jamás nos condicionan absolutamente. Parten de la objetividad del mundo, pero tal objetividad no es propia de él por sí, sino de la relación que establecemos con él. Siguiendo a la autora, el cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres y las mujeres desde la Tierra a otro planeta, pero incluso estos posibles vagabundos continuarían siendo humanos y el único juicio que podemos hacer con respecto a su *naturaleza*, siguiendo la perspectiva ofrecida por Arendt, es que continuarían siendo seres condicionados.

Una vez resuelto este asunto, podemos continuar y caracterizar el sentido del uso que hace la autora de la expresión *vita activa*. Esta expresión, con la que Arendt denomina las actividades fundamentales propias de las tres condiciones básicas bajo las que se ha dado la vida humana en la Tierra, proviene de la tradición filosófica clásica, pero la autora la recupera en contradicción con la tradición clásica. Para comprender el sentido del uso arendtiano es necesario que sigamos con ella el devenir de esta expresión a través de la historia del pensamiento.

El sentido original de la expresión *vita activa*, como señala la autora, se encuentra ya en san Agustín, en su obra *De civitate Dei*, que como *vita negotiosa* o *actuosa* designa la vida dedicada a los asuntos público-políticos. En la tradición clásica, Aristóteles distingue tres modos de vida –*bioi*–, refiriendo con ello a autónomas y auténticamente humanas formas de vidas, que podían elegir con libertad los seres humanos. La libertad, en este caso, servía como criterio de distinción, debido a la condición de autonomía propia de la *bioi*. Como señala la autora, refiriendo la obra *American Historical Review*³¹, en la Grecia Clásica de Aristóteles se entendía que la libertad estaba formada por el estado social, la inviolabilidad personal, la libertad de actividad económica y el derecho al movimiento no restringido y, en consecuencia, la esclavitud era la ausencia de estos cuatro atributos. Es por ello que la antigua libertad era respecto a las necesidades de la

³¹ Cfr. Westermann, W. L. "Between Slavery and Freedom". *American Historical Review*, L, 1945, citado en Arendt. *op. cit.* p. 47

vida y a la coacción de los demás, lo que, como criterio de distinción, descartaba como *bioi* todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo: no sólo la labor, propia del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer vivo y sujeto a la ley de su amo, sino también la vida trabajadora del artesano libre y la adquisitiva del mercader. Tanto a la labor como al trabajo no se les consideraba suficiente dignidad como para constituir un *bios*, puesto que servían y producían lo necesario y útil, y no podían ser independientes de las necesidades y exigencias humanas, por lo que aquellos que las practicaban no podían ser libres. Las tres formas de vida que distinguió Aristóteles tienen en común el interés por lo bello, es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles, e incluían: la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso, la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce bellas hazañas, y la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del ser humano, ni cambiarse por el consumo de ellas.

La forma de vida política escapaba a este veredicto debido al modo en que los griegos entendían la vida en la *polis*, que encontraba en el ejercicio de la ciudadanía una forma libremente elegida de organización política, y no solamente una manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombres y las mujeres dentro de un orden. Este componente de libertad, del que es condición la vida en la *polis*, que ahora comprendemos como una articulación de la libertad negativa y de la libertad positiva³², en la que cada ciudadano, junto a los otros, realiza libremente y desde el convencimiento la vida de la *polis*, permite denominar la vida política como *bioi*. La participación pública recogía el carácter de autorrealización del ciudadano en el acto público; actualmente ignorado en los modelos de ciudadanía liberales³³. A través de su participación y gracias a las condiciones en las que se da la *polis*, cada ciudadano realiza algo, decide cómo vivir, y ello tiene que ver con una norma autónoma de regular su vida, por lo que experimenta la política como escenario de realización.

³² Los dos conceptos de libertad que trata Berlin en su conocido ensayo *Dos conceptos de libertad*, que refieren, respectivamente, a la ausencia de la interferencia de los otros sobre aquello que puedo hacer, y a la capacidad para decidir por uno mismo la propia vida. Cfr. Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988

³³ Cfr. Ovejero Lucas, F. "Tres ciudadanos y el bienestar". *La Política*, número 3, Octubre de 1997

Sin embargo, con la desaparición de la antigua ciudad-estado, la expresión *vita activa* perdió su específico significado político y denotó toda clase de activo compromiso con las cosas del mundo. Ello no significó que labor y trabajo se elevaran en la jerarquía de las actividades humanas y alcanzaran la misma dignidad que una vida dedicada a la política, sino que más bien el cambio se produce al considerar también la acción entre las necesidades de la vida terrena, quedando la contemplación como el único modo de vida verdaderamente libre. La superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir la acción, se remonta también al pensamiento griego clásico. Ya en Platón vemos como su reorganización utópica de la vida de la *polis* es dirigida desde el objetivo de hacer posible la vida del filósofo, la vida dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas. Igualmente, la articulación aristotélica de las diferentes formas de vida se guía por el ideal de contemplación. Con ello, a la antigua libertad con respecto a las necesidades de la vida y a la coacción de los demás, los filósofos añadieron el cese de la actividad política, lo que deriva en la posterior actitud cristiana de liberarse de la complicación de los asuntos mundanos, de todos los negocios de este mundo. El cambio sucede en el hecho de que lo que fue exigido por unos pocos, los filósofos, se consideró en la era cristiana como derecho de todos.

La expresión *vita activa*, comprensiva de todas las actividades humanas y definidas desde el punto de vista de la absoluta quietud contemplativa, era más cercana al concepto de «inquietud» griego, con el que Aristóteles designaba a toda actividad, que al *bios politikos* griego. A diferencia del empleo de la expresión en Aristóteles, en el medioevo el *bios politikos* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, necesaria para establecerlo y mantenerlo. Como señala la autora, tradicionalmente y hasta el comienzo de la Edad Moderna, la expresión *vita activa* no pierde su connotación negativa de «inquietud»; muestra de ello es la etimología de la palabra *negocio*, palabra latina formada de *nec* y *otium*, que refiere la actividad «sin ocio», comprendiendo el ocio como aquella actividad dedicada a la quietud, que no produce recompensa pero sí es por sí misma autorrealizadora. Arendt amplía este sentido y comprende que la expresión *vita activa* como tal permaneció íntimamente relacionada con la aún fundamental distinción griega entre «cosas que son por sí mismas lo que son» y «cosas que deben su existencia al hombre»³⁴. No obstante la superioridad de la

³⁴ Arendt. *op. cit.* p. 41

contemplación sobre la actividad, residente en la preferencia de lo eterno sobre lo mortal, parte de la consciencia de que esta eternidad se revela a los ojos de los seres humanos cuando todos sus movimientos y actividades se hallan en perfecto descanso. Comparada con esta actitud de reposo, todas las distinciones y articulaciones de la *vita activa* desaparecen y, considerada desde el punto de vista de la contemplación, no importa lo que turbe la necesaria quietud, siempre que la turbe. Tal condición de quietud necesita de la liberación de las turbaciones propias de las necesidades de la condición humana, por lo que la necesaria quietud exige la anterior actividad para producirse y, con ella, el consumo de lo necesario y lo útil.

Tradicionalmente, por tanto, la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa* y se le concede su muy limitada dignidad debido a que sirve para las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo. La contradicción observable entre el uso de la tradición de la expresión *vita activa* y el empleo que hace de ella la autora, se debe a su duda acerca del orden jerárquico inherente a ella desde el principio y a la carencia de su articulación. El argumento de Arendt radica en la idea de que:

(...) el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa* y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche.³⁵

Separándose también del uso que hacen de ella Marx y Nietzsche, que, pese a la fuerza crítica de sus ideas filosóficas, no modificaron el sentido clásico de tal expresión, debido a que en la misma naturaleza de la «puesta al revés» de los sistemas filosóficos, es decir, en la naturaleza de la propia operación, radica que el marco conceptual se deje más o menos intacto. La diferencia que separa a Arendt de la apuesta de estos filósofos se encuentra en el hecho de que su uso de la expresión *vita activa* presupone que el interés que sostiene todas estas actividades no es el mismo y que no es superior ni inferior al interés fundamental de la *vita contemplativa*.

³⁵ Arendt. *op. cit.* p. 42

Los varios modos de compromiso activo en las cosas de este mundo y el pensamiento puro que culmina en la contemplación corresponden a dos preocupaciones humanas totalmente distintas, pero ambas preocupaciones nacen desde una misma consciencia: la diferencia entre lo que le es propio al ser humano, aquello que es el universo y aquello propio de los dioses; la diferencia entre lo mortal, lo inmortal y lo eterno. Como acabamos de ver, cuando los filósofos griegos descubrieron que el reino político no proporcionaba todas las actividades más elevadas del ser humano, como señala la autora, dieron por sentado que se encontraban ante un principio más elevado para reemplazar al que había regido la polis: lo eterno, que se comprendió como verdadero centro del pensamiento estrictamente metafísico. Para poder comprender de forma completa los motivos de este devenir de la expresión *vita activa* en la tradición, atendamos ahora a la distinción entre inmortalidad y eternidad, según el pensamiento griego.

Inmortalidad significa duración en el tiempo, vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo tal como se concedió a la naturaleza y a los dioses. Los seres humanos, con su condición de mortales, son los únicos mortales en un inmortal aunque no eterno universo, confrontados con las vidas inmortales de sus dioses pero no bajo la ley de un Dios eterno. La preocupación griega por la inmortalidad surge de la experiencia de una naturaleza y unos dioses inmortales que rodeaban las vidas individuales de los seres humanos mortales. Dentro de este cosmos en el que todo era inmortal, la moralidad pasaba a ser la marca de contraste de la existencia humana. Es la existencia individual, la posibilidad de tener consciencia de esa individual, la que trae una experiencia tal de la mortalidad, lo que hace a los seres humanos las únicas cosas mortales con existencia, ya que, a diferencia de los animales, no existen *sólo* como miembros de una especie cuya vida inmortal está garantizada por la procreación:

La mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, con una reconocible historia desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica.³⁶

Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por el curso rectilíneo de su movimiento, por la pertenencia de un origen y un final reconocibles a ese desarrollo vital, que es contrario al movimiento circular de la vida biológica. Sin embargo, la tarea

³⁶ Arendt. *op. cit.* p. 44

y potencial grandeza, como señala Arendt, de los mortales radica en su capacidad para producir cosas, es decir, trabajo, actos y palabras, que merezcan ser y al menos en cierto grado sean, imperecederas. Pero el sentido de esta tarea y lo que permite comprenderla como fuente de grandeza es su objeto, el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Es este deseo por «encontrar lugar» en la inmortalidad, desde la conciencia de la condición de mortalidad, la que da su valor a la *vita activa*, y ésta responde a esa preocupación. Es en este sentido donde podemos comprender el valor de la actividad humana:

Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina».³⁷

Pero la preocupación por lo eterno es lo que distingue la *vita activa* de la *vita contemplativa*, pues, al margen de la distinción entre quietud y actividad, cada una refiere a un deseo y a una preocupación que son entre sí excluyentes. Como vemos en el argumento que presenta la autora a favor de que fue Sócrates quien descubrió lo eterno como verdadero centro del pensamiento estrictamente metafísico³⁸, la contemplación no tiene lugar en la actividad del discurso. La contemplación se dirige a lo eterno y la preocupación por ello es el objeto de esa actividad, de la *vita contemplativa*, que fija su mirada en algo ajeno a este mundo. Sin embargo, cuando se sienta para redactar sus pensamientos fija su atención en este mundo, en dejar en él constancia de esos pensamientos. Debido a que el discurso refiere activamente a este mundo, el objeto de su actividad es distinto al de la contemplación. Cuando se sienta para redactar sus pensamientos dirige la mirada hacia este mundo, hacia la inmortalidad que puede granjearle, implicando este cambio que ya no se dirige hacia lo eterno. Se adentra en la *vita activa* y elige una forma de la permanencia y potencial inmortalidad, siendo esta actividad excluyente respecto de la preocupación por lo eterno. Aunque no de forma

³⁷ Arendt. *op. cit.* p. 44

³⁸ «Pesa mucho a favor de Sócrates que sólo él entre los grandes pensadores —único en esto como en muchos otros aspectos- no se preocupó de poner por escrito sus pensamientos, ya que resulta evidente que, sea cual sea la preocupación de un pensador por la eternidad, en el momento en que se sienta para redactar sus pensamientos deja de interesarse fundamentalmente por la eternidad y fija su atención en dejar algún rastro de ellos.» Arendt. *op. cit.* p. 44

análoga, la actividad propia de lo eterno excluye la preocupación por lo inmortal ya que, como hemos visto, tanto lo mortal como lo inmortal suceden en este universo, a diferencia de lo eterno. Por ello, la preocupación por lo mortal, por las necesidades del ser humano individual, y la preocupación por lo inmortal pueden responderse dirigiendo la mirada hacia este mundo aunque, como veremos más adelante siguiendo el pensamiento de Arendt, lo primero no requiere necesariamente de la condición de la pluralidad, a diferencia de lo segundo. Lo eterno, como podemos comprender tras las aportaciones de estos filósofos griegos clásicos, se encuentra *más allá* de este mundo, por lo que la preocupación por ello no puede responderse con éxito dirigiendo la mirada a este mundo y, de igual forma, si dirigiendo la mirada hacia lo eterno a través de la actividad de la contemplación, se vuelve la mirada hacia lo terreno, este dirigirse hacia lo eterno no tiene lugar. La preocupación por lo eterno no sólo separa al ser humano del universo, sino también de los otros ser humanos, de la condición de la pluralidad y de aquel mundo que se forma entre ellos:

La experiencia del filósofo sobre lo eterno, que para Platón era *arhéton* («indecible») y *aneu logou* («sin palabra») para Aristóteles y que posteriormente fue conceptualizada en el paradójico *nunc stans*, sólo se da al margen de los asuntos humanos y de la pluralidad de hombres, como sabemos por el mito de la caverna en la *República* de Platón, habiéndose liberado de las trabas que le ataban a sus compañeros, abandona la caverna en perfecta «singularidad», por decirlo así, ni acompañado ni seguido por nadie.³⁹

Es por ello que la experiencia de lo eterno, en contradicción con la de lo inmortal, carece de correspondencia y no puede transformarse en una actividad, ya que este separarse del universo y del estar entre los seres humanos convierte la experiencia de lo eterno en una especie de muerte, diferente, no obstante, de la muerte verdadera, ya que no es final, puesto que ninguna criatura viva puede experimentarla durante ningún espacio de tiempo. Esta conciencia resulta decisiva, incluso en el hecho de que la actividad de pensar, que prosigue dentro de uno mismo por medio de palabras, vehículo del discurso, esencialmente político en el pensamiento arendtiano, está claro que no sólo es inadecuada para traducirla, sino que interrumpiría y arruinaría la propia experiencia.

³⁹ Arendt. *op. cit.* p. 45

4. DESDE LA NECESIDAD HACIA LA LIBERTAD: LA VIDA PRIVADA, LA *BIOS POLITIKOS* Y LA ESFERA PÚBLICA

La *vita activa*, vida humana hasta donde se encuentra activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de seres humanos y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo. Cosas y seres humanos forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas. Éstas suceden en el mundo entendido como una red de relaciones en la que sucesos y los seres que lo componen remiten unos a otros y adquieren un sentido determinado, configurando un orden que los reúne y hace de ellos un mundo. No obstante, esta situación no sería tal si el ser humano no sintiera aquello diferente a él como condicionante, si no se representara el mundo como objeto y no interpretara de ésta manera su relación con él. Debido a la forma que tiene el ser humano de relacionarse con el mundo, no es posible hablar de un mundo tal como lo hemos caracterizado sin remitirlo a los seres humanos que habitan en él y al modo concreto en que lo habitan.

En tanto que la *vita activa* está siempre enraizada en un mundo de seres humanos y cosas realizadas por éstos, podemos comprender que cada una de las actividades humanas serían inútiles sino sucedieran en el mundo. Sin embargo, este medio ambiente, el mundo en el que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo; como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa del mundo, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como el caso del cuerpo político. El hecho de que los hombres y las mujeres pobleemos el mundo no sólo deriva en la aparente circularidad del ser, sino que también implica el efecto humano sobre las condiciones dadas. La presencia humana en el mundo, y la forma concreta en la que ésta sucede, determina las condiciones del mundo y por ello determina las condiciones en las que sucede la vida humana. Sin embargo, este hecho no resta valor al carácter condicionante del mundo para el ser humano. Como hemos visto, los seres humanos crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones las cuales, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales. Pero esta presencia humana determina el mundo en el que suceden las actividades del ser humano de forma tan completa que, debido a la relación entre la actividad humana y su

medio ambiente, ninguna clase de vida humana resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos.

Todo hombre y toda mujer nace en el mundo que se abre paso entre la coincidencia de aquellos hombres y mujeres que ocupaban la Tierra con anterioridad al nuevo comienzo que supone cada nacimiento. En la manera en que es en este «espacio entre» donde tienen lugar todos los asuntos humanos, incluido entre ellos el nacimiento, hemos de concluir que todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los seres humanos viven juntos. Si bien esto es así, es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los seres humanos. La actividad de la labor no requiere la presencia de otro, aunque un ser laborando en completa soledad no podríamos considerarlo humano, sino un *animal laborans*, es decir, un ser que tiene como única actividad aquella necesaria para su supervivencia. El ser humano que trabajara, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él mismo, seguiría siendo un fabricante, sin embargo, no un *homo faber*, puesto que habría perdido la específica cualidad humana. Desde esta perspectiva, más que un ser humano sería un dios, a semejanza del demiurgo que refiere Platón en el *Timeo*, aquel ser divino que produce las cosas naturales. La acción, a diferencia de la labor o del trabajo, es privilegio exclusivo del ser humano, es decir, la acción es la única actividad que puede realizar el ser humano a diferencia de cualquier otro ser, «ni una bestia ni un dios son capaces de ella»⁴⁰, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás.

La acción, desde esta perspectiva, es la única actividad propiamente humana y sólo ésta depende de la presencia constante de los demás, ya que, como vimos, se corresponde con la condición humana de la pluralidad. Dada tal consciencia, hemos de concluir que el ser humano no puede ser tal, es decir, humano, si no existe entre seres humanos, puesto que en soledad estaría privado de la actividad de la acción ya que su vida carecería de la condición humana de la pluralidad. Este es el escenario tanto del *animal laborans* como del divino demiurgo, que no pueden ser considerados humanos, puesto que aquel ser que realice sus asuntos al margen de los seres humanos, aquel ser del que prediquemos que existe al margen del mundo que surge entre los seres humanos, no podrá ser considerado humano, sino una bestia o un dios.

⁴⁰ Arendt. *op. cit.* p. 51

No obstante, esto no quiere decir que la condición de la pluralidad defina la naturaleza humana. Como hemos visto, dado que ninguna de las condiciones de la existencia humana nos condiciona absolutamente, nada de aquello que se incluya en estas condiciones puede explicar la naturaleza humana. De la naturaleza humana nada podemos decir más allá del carácter condicionado de la existencia humana. La posibilidad de que la pluralidad sea una condición de lo humano, de que sin ella lo humano deje de serlo propiamente, refiere a la mirada arendtiana de lo propio al ser humano desde el prisma de la condición. Esta perspectiva renuncia a lo ontológico, a lo esencial, y parte de la idea de que el ser humano es aquello que hace. Sin embargo, esta renuncia a lo esencial no implica también una renuncia al sentido. Como vimos anteriormente, la capacidad humana de dotar de sentido su suceder, de dar sentido a aquello que hace, proviene de su capacidad para dotar de significado al mundo en el que vive. Todas sus actividades están sujetas a las condiciones en las que se da su existencia, las cuales dibujan tanto aquello que puede hacer, como aquello que no puede hacer. No obstante, ninguna de estas condiciones de existencia nos determinan de forma absoluta, lo que nos lleva a concluir que nada es absoluto, ni siquiera el ser o no humanos.

La idea de que si no se acepta la condición de la pluralidad los seres humanos pudieran dejar de ser humanos forma parte del mismo suelo que la idea de que no hay ninguna condición absoluta. Aquello que somos depende de lo que hacemos, de la manera concreta en la que sucedemos, y de las condiciones de nuestra existencia. Este ámbito de posibilidad en el que se encuentran los asuntos humanos es tan amplio que comprende incluso la posibilidad de dejar de ser humanos, sin embargo, encuentra su forma y sus límites en las condiciones de existencia. Estas condiciones, como hemos visto, provienen tanto de la naturaleza como de la capacidad productiva del ser humano. Esta consciencia implica, por un lado, que aquello que el ser humano puede hacer queda determinado por sus condiciones de existencia y, por otro lado, que el ser humano tiene el poder de cambiar sus condiciones de existencia e, incluso, de autoproducirlas. Ambas ideas sólo pueden tener lugar si dirigimos nuestra mirada al ser humano no desde la naturaleza, sino desde la condición, dejando atrás aquello esencial o absoluto.

Esta relación entre la acción, el estar juntos y aquello que implica ser humano, al igual que su interpretación en la tradición del pensamiento clásico, lleva a la autora a

reflexionar sobre la distinción entre lo social, la vida privada y la vida política⁴¹. Lo social refiere a la asociación de los hombres y de las mujeres derivada de la natural compañía de la especie. Para Arendt lo social tiene un fuerte componente político ya que refiere a la condición humana de la pluralidad, que tiene como actividad la acción. Siguiendo el razonamiento anterior podemos comprender lo social como una condición humana fundamental, por el hecho de que el ser humano no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, ya que en tal situación no podría ser considerado propiamente humano. La vida privada refiere al ámbito de los asuntos humanos que se produce en la asociación natural que tiene como centro el hogar y la familia. Tanto la sociedad como la vida privada suponen asociaciones humanas producto principalmente de la necesidad propia de las condiciones dadas de la existencia humana, no obstante, este no es el caso de la vida política. La natural y meramente social compañía de la especie humana era considerada en el pensamiento griego clásico como una limitación que se impone por las necesidades de la vida biológica. No se comprendía como una condición humana fundamental por el hecho de que esta limitación impuesta biológicamente es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal. A diferencia de ello, la asociación que da lugar al ámbito en el que sucede la vida política no sucede como imposición, efecto de alguna necesidad natural, sino que sucede al margen de ese ámbito de necesidad.

Según el pensamiento griego, la capacidad del ser humano para la organización política se halla en directa oposición a la asociación propia de la vida privada. El nacimiento de la ciudad estado significó que el hombre recibía además de su vida privada una segunda vida, su vida política; la *bios politikos*. Desde ese momento todo ciudadano pertenecía a dos órdenes de existencia; existía una tajante distinción entre lo que es suyo y lo que es comunal. De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo la acción y el discurso se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles denominó como *bios politikos*, de las cuales surge la esfera de los asuntos humanos, esfera en la que todo lo meramente necesario y útil queda excluido de manera absoluta. Que lo meramente necesario y útil quede excluido de este nuevo espacio nos muestra el sentido y la forma de construcción de esta forma de vida. La *bios politikos* tiene lugar en oposición al sentido de las anteriores formas de asociación. Tanto la vida privada como la asociación meramente social están caracterizadas por su relación con lo

⁴¹ Cfr. Arendt. *op. cit.* p. 52

meramente necesario o útil, están definidas por lo natural y encuentran su sentido en la conservación de la vida individual y de la vida de la especie. El espacio de la *bios politikos* se construye desde la libertad a la necesidad, la cual se alcanzada gracias a las actividades propias de los otros ámbitos, donde tienen lugar la labor y el trabajo.

La distinción entre la esfera privada y la pública de la vida humana corresponde con la que se da entre el ámbito familiar y el político, los cuales han existido como entidades diferentes y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado. La aparición de la esfera social, como ahora la comprendemos, que rigurosamente no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, y encontró su forma política en la nación-estado. Este desarrollo ha derivado la actual dificultad para entender la división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la *polis* y la de la familia, y, finalmente, entre las actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida. Según la opinión de la autora⁴², para nosotros esta línea divisoria ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional. Este desarrollo no sólo deriva en la pérdida de tal línea divisoria sino que, además, ha desplazado el lugar de la política en los asuntos de organización social y nacional. El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo es la «economía nacional» o «economía social», la que nos remite a la administración doméstica colectiva. Desde esta perspectiva, el conjunto de familias económicamente organizadas en la reproducción exacta de una familia superhumana es lo que llamamos «sociedad», y su forma política de organización se califica con el nombre de «nación», lo que refiere el complejo y codependiente entramado de relaciones entre las diferentes formas de asociación que componen la «nación». Sin embargo, esta relación entre lo económico y lo político no se corresponde con la concepción del espacio político griego. Muestra de ello es el hecho de que desde nuestra perspectiva nos resulte difícil comprender que, según el pensamiento antiguo sobre estas materias, la expresión «economía política» es una contradicción de términos, ya que cualquier cosa que fuera «economía», en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no

⁴² Cfr. Arendt. *op. cit.* p. 55

política; se trataba por definición de un asunto familiar, ya que el ámbito político excluía lo referente a lo meramente necesario o útil.

El rasgo distintivo de la esfera doméstica en la Grecia clásica era que en dicha esfera los hombres viajan juntos llevados por sus necesidades y exigencias. La fuerza que los unía era la propia vida que, para el mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. Por ello, así como la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno: la labor y el trabajo. La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y la relación existente entre estas dos esferas surgía del hecho de que el dominio de las necesidades vitales en la familia era la condición para la libertad de la *polis*. Desde esta concepción de lo político, bajo ninguna circunstancia podría ser la política sólo un medio destinado a proteger la sociedad. En los modelos políticos modernos⁴³, a diferencia del caso griego, la libertad está localizada en la esfera de lo social y es la libertad de la sociedad lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. Para los antiguos griegos la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, mientras que la necesidad era considerada de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada. El hombre libre era aquel que no estaba sometido a la necesidad de la vida ni se encontraba sometido a la violencia de otro, lo que significaba que el hombre libre era aquel que poseía una casa y dominaba en ella a todos aquellos que estaban a su disposición. En la manera en que las actividades propias de la esfera privada son comprendidas como un medio para liberar al ser humano de la necesidad, la fuerza y la violencia se justificaban en esta esfera porque se comprenden como los únicos medios para dominar la necesidad. La fuerza y la violencia eran, por tanto, medios esencialmente prepolíticos para la dominación de la necesidad en virtud de la libertad. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en lugar de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*. Dominar a los no ciudadanos para solucionar los asuntos determinados por los imperativos de la necesidad era un derecho de los individuos libres, basado en la conciencia de que debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad tienen

⁴³ «Bajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger a la sociedad, se trataba de la del fiel, como en la Edad Media, o la de los propietarios, como en Locke, o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo, como en Hobbes, o de una de productores, como en Marx, o de empleados, como en la nuestra, o de trabajadores, como en los países socialistas y comunistas.» Arendt. *op. cit.* p. 56

derecho a ejercer violencia sobre otros. Los antiguos griegos creían que era necesario poseer esclavos debido a la servil naturaleza de todas las ocupaciones útiles para el mantenimiento de la vida. Realizar estas ocupaciones significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los seres humanos estaban dominados por las necesidades de la vida, sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza. Dada la división entre la necesidad y la libertad, y a la división entre las esferas que generan, la privada y la política, hemos de comprender la fuerza y la violencia con la que se domina a aquellos sujetos a la necesidad como el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad era la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*, que refería a un estado objetivo que dependía sobretudo de la riqueza y de la salud. Por ello, tanto ser pobre como estar enfermo significaba verse sometido a la necesidad física, a diferencia de ser esclavo que llevaba consigo además el sometimiento a la violencia del ser humano.

El concepto de gobernar y ser gobernado, así como el regulado orden que lo acompaña, referían a la fuerza y a la violencia, medios para la dominación de la necesidad, por lo que se tenían por prepolíticos y propios de la esfera privada más que de la pública. Ser político, vivir en la *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. El ámbito político era, por ello, el lugar de la acción y el discurso. La política era para los griegos la actividad esencial porque los preservaba de la necesidad y de la mortalidad. Mediante ella creaban el espacio que los protegía contra la intranscendencia de la vida individual, ya que este espacio era el único que podía garantizar la relativa permanencia de los seres humanos en la tierra. Dada la pertenencia de la libertad al ámbito político, la *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía «iguales». La vida privada era el centro de la más estricta desigualdad. Dada la distinción entre la vida privada y la *bios politikos*, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, sólo se le consideraba libre al cabeza de familia en cuanto tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales. Igualdad, desde esta perspectiva, significaba vivir entre pares, lo que suponía la existencia de «desiguales», que constituían la mayoría de la población de una ciudad-estado. La igualdad era la propia esencia de la libertad, puesto que ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados, sino iguales.

Una vez caracterizados ambos ámbitos, la vida privada y la *bios politikos*, y señalada la fundamental separación que se daba entre ellos en la Grecia clásica, hemos de considerar la definición de la esfera pública, de lo común, y su diferencia de la esfera privada. La palabra «público» significa dos fenómenos estrechamente relacionados: lo aparente y lo común. En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia, algo que ven y oyen otros al igual que nosotros, constituye la realidad. Según la opinión de la autora, «en este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia coinciden*»⁴⁴. Todas las cosas que conforman el mundo en el que nacen los hombres y las mujeres, tanto naturales como artificiales, presentan la común particularidad de poseer una apariencia, lo que implica que estén destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles provistas de los adecuados órganos de percepción. Esta particularidad común refiere igualmente a la aparente circularidad del ser, que en el pensamiento de Arendt se articula a través del concepto de condición. Nada podría tener apariencia si no existieran receptores de dichas apariencias, lo que implica que la coincidencia entre ser y apariencia sólo sea así en tanto que comprendemos que aquellas cosas que presentan la común particularidad de poseer una apariencia *estén ahí* como objetos de nuestra percepción. Definida así nuestra relación con lo real y siguiendo la anteriormente comentada caracterización del mundo, podemos coincidir con la autora en su afirmación de que «en este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador*»⁴⁵. Pero, dada esta consciencia, hemos de observar que nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular, dado que todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. Ese alguien no refiere al hombre o a la mujer en singular, ni desde una perspectiva universal, sino a la totalidad de hombres y mujeres que habitan el planeta. La pluralidad es aquello que determina, por tanto, el mundo, ya que nuestra relación con lo real está condicionada tanto por las condiciones de nuestra existencia, como por la forma concreta en la que sucede nuestra existencia. No obstante, la afirmación que señala para nosotros la coincidencia entre la apariencia y la realidad no es propiamente ontológica, sino que más bien refiere a la forma de presentarnos y movernos

⁴⁴ Arendt, H. *La vida del espíritu*. (Montoro Romero, R.; Vallespín Oña, F. trad.). Centro de Estudios Constitucionales, ed. Madrid. 1984. p. 31

⁴⁵ *Ídem*.

en el mundo. Esta afirmación nos sirve para distinguir entre dos espacios: aquel donde están los objetos de nuestra percepción, aquellos que perciben otros al igual que nosotros, el espacio público; y aquel espacio en el que se dan las cosas que no pueden asumir una apariencia, es decir, aquellas cosas que carecen de un aspecto adecuado para la presentación pública, la vida íntima. Según la opinión de la autora, comparada con la realidad que proviene de lo percibido por los sentidos, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima, las emociones, las pasiones o los pensamientos, llevan una incierta y oscura existencia. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. Los seres sensibles, aquellos capaces de percibir las cosas, al percibirlas, al actuar como receptores, tales cosas les garantizan su realidad, pero, igualmente, al ser ellos mismos también apariencias cuyo destino y facultades consisten en ver y ser vistos, no son solamente sujetos, sino también objetos de percepción, es decir, objetos del mundo. La mundanidad de los seres vivos supone la imposibilidad de que exista un sujeto que no sea a la vez objeto, manifestándose como tal ante otros receptores, que a su vez le confieren su realidad «objetiva»⁴⁶. Por todo ello, es la pluralidad la condición humana que nos asegura la realidad del mundo en la manera en que éste está compuesto por objetos de percepción. Es en el espacio público donde tienen lugar aquellas cosas que poseen apariencia, y la condición que determina la esfera pública, la pluralidad, es la que asegura la realidad de estas cosas, del mundo y de los seres y eventos que tienen lugar en él. Lo que tienen lugar en la esfera íntima, aquello que experimentamos individualmente, presenta una incierta y oscura existencia hasta que se transforma, desindividualizado, en una forma adecuada para la aparición pública. Esta transformación ocurre cuando mostramos a los otros, en la esfera pública, aquellas cosas que experimentamos sólo en privado o en la intimidad. Al adoptar una forma adecuada para la aparición pública, estas cosas pasan a compartir con los demás objetos la particularidad de poseer una apariencia, por lo que adquieren un grado mayor de realidad:

Siempre que hablamos de cosas que pueden experimentarse sólo en privado o en la intimidad, las mostramos en una esfera donde adquieren una especie de realidad que, fuera cual fuese su intensidad, no podían haber tenido antes.⁴⁷

⁴⁶ Cfr. Arendt. *op. cit.* p. 31

⁴⁷ Arendt. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 2012. p. 71

Sin embargo, la distinción entre ambas esferas sí describe dos ámbitos diferenciados, puesto que al igual que aquello que posee apariencia no pertenece, por ello, exclusivamente a la esfera íntima, aquello que pertenece a la subjetividad más radical no parece poder adquirir una forma adecuada para su presentación en la esfera pública, es decir, no parece susceptible de ser comunicable. La intimidad de una vida plenamente desarrollada, tal como la comprendemos ahora, siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, intensificación que se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los seres humanos. Con el ejemplo del dolor, la autora caracteriza más profundamente esta distinción:

La sensación más intensa que conocemos, intensa hasta el punto de borrar todas las otras experiencias, la experiencia del dolor físico agudo, es al mismo tiempo la más privada y la menos comunicable de todas.⁴⁸

El hecho de que esta experiencia nos muestre la existencia de experiencias privadas que no sólo seamos incapaces de transformar adecuadamente para su comunicación en la esfera pública, sino que también nos priven de nuestra sensación de la realidad, refiere la distinción y distancia existente entre la subjetividad y el espacio público. Esta distancia, según la opinión de la autora, muestra la aparente ruptura entre la subjetividad más radical, en la que ya uno no es «reconocible», y el mundo exterior de la vida. Esta ruptura refiere a la idea de que aquellas cosas que conformen la subjetividad más radical de cada uno son tan subjetivas y alejadas del mundo de las cosas y de los seres humanos que no pueden asumir una apariencia en absoluto. No obstante, puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de que haya una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso la incierta existencia de aquellas cosas que conforman nuestras vidas privadas deriva de la realidad mucho más firme de la esfera pública. Pero, como podemos comprobar en la vida diaria, aún dada esta relación, hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable luz de la constante presencia de otros en la escena pública, donde únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse y oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado.

⁴⁸ Arendt. *op. cit.* p. 71

En segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferente de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo está relacionado con los objetos fabricados por las manos del ser humano, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el ser humano. Esta segunda denotación del concepto «público» refiere a la concepción del mundo arendtiana como aquello que se abre paso entre los seres humanos⁴⁹:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.⁵⁰

Por ello, la esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta sin que cada uno perdamos nuestra propia y diferente identidad. Desde esta perspectiva, la existencia de una esfera pública supone la transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los seres humanos entre sí. La inclusión de un espacio público en el mundo depende por entero de la permanencia, ya que no es posible establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los seres humanos mortales. La exigencia de esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, sin la cual ninguna política, es decir, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles, se debe a la propia inmortalidad de la especie humana, debido a la circularidad presente entre el nacimiento y la muerte. Puesto que el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir, ha de trascender a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro, ha de estar allí antes de que llegemos y sobrevivir a nuestra breve estancia. El mundo común es lo que nos une no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público.

El hecho de que el espacio común trascienda a cada vida individual y la una a todas las demás vidas individuales, pasadas, contemporáneas o futuras, se debe la

⁴⁹ Como ya hemos caracterizado anteriormente en la tercera parte de este trabajo. Cfr. pp. 24-25

⁵⁰ Arendt. *op. cit.* p. 73

publicidad propia de tal esfera, al hecho de que, dada la condición de la pluralidad humana, cada hombre y cada mujer sea igual a los demás seres humanos y pueda con su aparecer participar de él. En la manera en que cada cosa que forma parte del espacio público posee apariencia, puede ser percibida por los otros, que se exigen por la naturaleza de cualidad de la apariencia. Cualquiera de estas cosas en tanto que puede ser percibida se vuelve pública, ya que se percibe en común. Al aparecer en el espacio público, nuestra existencia individual trasciende su subjetividad y su mortalidad, pasando a formar parte de esa esfera en la medida en que puede tomar una forma adecuada para mostrarse en ella. Cada uno de nosotros participamos igualmente del espacio público en la forma en la que a través de nuestra percepción de él le damos cabida en nuestra memoria. La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común. Si bien es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, sin que exista la posibilidad de que ninguno de ellos ocupe el mismo puesto que otro. El hecho de que cada uno perciba la realidad desde una perspectiva diferente permite que cada uno pueda ser visto y oído por los otros. Éste es para Arendt el significado de la vida pública, el espacio que permite a los hombres y las mujeres reconocer el mundo como real, por compartirse en la pluralidad de perspectivas, y por el hecho de poder reconocerse los unos a los otros y, a sí mismos, como parte de él. Así participamos de la trascendencia y de la inmortalidad que se adivina en el mundo en ese espacio que se abre entre todos.

Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas.⁵¹

Aunque podamos pensar que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, para Arendt ese «mundo» familiar siempre será menor pues no puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores. La realidad mundana, la objetividad del mundo, sólo

⁵¹ Arendt. *op. cit.* p. 77

aparece donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad.

Bajo las condiciones de un mundo común, aquello que garantiza la realidad no es principalmente la naturaleza común de todos los hombres y mujeres que la constituyen, sino más bien el hecho de que todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los seres humanos puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana. Esto es lo que ocurre en condiciones de radical aislamiento, en las que no tiene lugar el acuerdo entre los hombres y mujeres, como puede ocurrir en los regímenes totalitarios donde se rompe una de las condiciones de la existencia humana tal como ahora la contemplamos: la pluralidad. En casos como éste los hombres y mujeres se convierten en completamente privados, ya que son desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Cuando perdemos la condición de la pluralidad, cada uno nos encontramos encerrados en la subjetividad de nuestra propia experiencia singular, que no pierde su singularidad aun cuando la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común y el fin de todo aquello propiamente político tiene lugar cuando el mundo sólo se ve bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva. En esta situación la humanidad pierde su capacidad de dar lugar a un nuevo comienzo y la libertad se convierte en un lujo innecesario pues sólo tiene lugar la necesidad.

5. LAS ACTIVIDADES PROPIAS DE LA SUJECCIÓN HUMANA A LA NECESIDAD Y A LA UTILIDAD: LA LABOR Y EL TRABAJO

Como acabamos de ver, el espacio público en el cual sucede la *bios politikos* es el espacio que se construye frente a las servidumbres humanas y es la esfera en la que está alojada la libertad. Lo que define la organización de los espacios en el marco clásico griego es las diferentes vidas de servidumbre que puede llevar los hombres y las mujeres, y la peculiaridad, propiamente diferenciada, de la vida entre iguales. Las actividades de la labor y el trabajo representan, respectivamente, la sujeción de los hombres y las mujeres a la necesidad y a la utilidad; a la exigencia natural de sus vidas y a la exigencia no natural del mundo al que llegan con su nacimiento. Comprender tanto en qué consisten estas actividades, como cuál es la relación que los seres humanos establecemos con las condiciones a las cuales refieren, la vida y la mundanidad, respectivamente, nos es imprescindible si queremos comprender cómo aparece y se construye el espacio público, y cuál es su lugar en la vida de los hombres y las mujeres.

La condición humana de la vida es la muestra de la relación que los seres humanos establecemos y aún conservamos con la naturaleza. La naturaleza presenta un ritmo y un sentido en su suceder radicalmente diferente a la linealidad humana. Sentimos su choque contra nuestra existencia como una fuerza condicionante que invade todo aquello que nos rodea, contagiando su circularidad a los procesos que regulan nuestra vida y la de nuestro medio, arrastrando cada parte de nuestra realidad hacia su ritmo inexorable. Sentir de esta manera su presencia condiciona nuestra vida en la manera en que, como no podemos ignorar su exigencia, construimos nuestras vidas desde la respuesta a todo aquello que obtenemos de la relación que establecemos con ella. La condición humana de la mundanidad nos lleva igualmente, como hemos visto, hacia nosotros mismos y hacia el mundo. Dada tal situación, la relación que establecemos con ella nos muestra la naturaleza de la manera concreta de nuestro suceder en el mundo que proviene de nuestras manos. A través del trabajo podemos hacer aparecer el artificio humano, que es diferente tanto de la naturaleza en la que ocurrimos, como del mundo que aparece entre nosotros. Los objetos que forman la esfera del artificio humano son diferentes de la naturaleza en la medida que a través del trabajo de nuestras manos adquieren el carácter de objeto del mundo. No obstante, aunque diferentes de la naturaleza, también son diferentes a

nosotros, por lo que la relación que establecemos con ellos, con el artificio humano, sucede de forma similar a como sucede el choque con los demás componentes de la realidad. Esta relación, al igual que las otras, pero de forma distinta, dibuja nuestro modo de acontecer en el mundo en tanto que sentimos su presencia en la realidad como una fuerza condicionante.

Por todo ello, hemos de detenernos en ambas actividades para que a través de ellas podamos comprender y caracterizar más profundamente cuales son las condiciones que delimitan aquello que podemos hacer y qué escenario podemos construir desde esa consciencia.

5.1 LA LABOR

La distinción que la autora propone entre la labor y el trabajo, como hemos visto⁵², refiere a la distinción entre lo necesario y lo útil. La labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La labor es la actividad propia de la exigencia natural de la existencia humana, es decir, la actividad propia de la condición humana de la vida. La exigencia natural es lo que en este trabajo hemos tratado como necesidad. El trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del ser humano, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. Lo no natural de la exigencia del ser humano refiere a lo útil, aquello exigido por la forma en la que existen los seres humanos en la Tierra, pero que no está determinado por sus condiciones biológicas, sino por el hecho de que viven en el mundo, por la condición humana de la mundanidad. El trabajo produce un mundo artificial de objetos que forman parte del mundo que aparece entre los seres humanos, la esfera pública, formada por aquellas cosas que poseen apariencia, es decir, por aquellas cosas objetualizadas.

⁵² Al atender la articulación de las actividades propias de la *vita activa* en la tercera parte de este trabajo. pp. 20-21

La diferencia que comprende Arendt entre labor y trabajo se centra en la diferente mundanidad de las cosas producidas por ambas actividades, es decir, su lugar, función y tiempo de permanencia en el mundo:

La diferencia entre un pan, cuya «expectativa de vida» en el mundo es apenas más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero.⁵³

La realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce y, potencialmente, incluso más permanentes que las vidas de sus autores. La vida humana, en la medida en que construye el mundo se encuentra en constante proceso de transformación, y el grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo. Desde esta perspectiva, considerados como parte del mundo, los productos del trabajo, y no los de la labor, garantizan la permanencia y «durabilidad», sin las que no sería posible el mundo. Dentro de este mundo de cosas duraderas encontramos los bienes de consumo, los productos de la labor, que aseguran a la vida los medios para su propia supervivencia. Los bienes de consumo, las cosas exigidas por la necesidad biológica de nuestro cuerpo y producidas por su laborar, carecen de estabilidad propia. Estas cosas de incesante consumo aparecen y desaparecen en un medio ambiente de objetos que no se consumen sino que se usan, y a los que, debido a que los usamos, nos acostumbramos. Dada tal situación, aquellos objetos que permanecen lo suficiente como para que nos identifiquemos con ellos, originan la familiaridad del mundo, sus costumbres y hábitos de intercambio entre seres humanos y cosas, así como entre seres humanos.

La diferencia propia entre el carácter mundano de los productos de ambas actividades refiere a dos ámbitos diferentes. Los bienes de consumo son para la vida y los objetos de uso son para el mundo. Diferenciados de los bienes de consumo y de los objetos de uso, propios de la labor y el trabajo, respectivamente, los «productos» de la acción y del discurso constituyen y refieren al tejido de las relaciones y los asuntos humanos, al

⁵³ Arendt. *op. cit.* p. 116

espacio público. Sin embargo, por sí mismos, no sólo carecen del carácter tangible de las otras cosas sino que, incluso, son menos duraderos y más fútiles que lo que producimos para consumo. Su realidad depende por entero de la pluralidad humana⁵⁴, de la constante presencia de otros que ven, y por lo tanto atestiguan de su existencia. Las cosas menos duraderas, las cosas de menor permanencia en el mundo, son las necesarias para el proceso de la vida. Su consumo apenas sobrevive al acto de su producción. Como sabemos, por sí solas, todas las cosas para consumo están sujetas al mundo natural en la manera en que su duración como bien de consumo está determinada por una serie de procesos biológicos como es la descomposición. Su breve duración se debe a que son perecederas, lo que señala que por sí solas no conservan indefinidamente, incluso no por demasiado tiempo, su carácter de bienes de consumo. Tras su corta permanencia en el mundo, vuelven al proceso natural que las produjo, ya sea por su absorción en el proceso de la vida del animal humano, es decir, por su consumo y digestión, o por decadencia. Desde esta perspectiva, la diferencia entre una manzana «salvaje», que surge de la flor de un manzano, madura, cae y decae hasta sembrar las semillas que contiene, y aquella manzana que puedan encontrar alojada en su cocina, es la actividad de los seres humanos. Lo que convierte a estas cosas en bienes de consumo es la labor humana. La transformación que sufren en el proceso de la labor es lo que les confiere su aspecto de bienes de consumo. Con él adquieren su efímero lugar en el mundo de los objetos fabricados por los humanos. Por ello, lo que pierde tan rápidamente la manzana de su cocina si la abandonan a su suerte es su lugar en el mundo de los objetos fabricados por los humanos. Es su aspecto conferido por los hombres y las mujeres el que desaparece mucho más rápidamente que cualquier otra porción del mundo. Su mundanidad, su aspecto de cosa del mundo, refiere a su lugar, función y tiempo de permanencia en tal ámbito, y dado la naturaleza del proceso a través del cual adquieren este aspecto, y el objeto por el que lo adquieren, su consumo, su duración en este mundo es tan efímera.

Considerados en su mundanidad, los bienes de consumo son las menos mundanas y al mismo tiempo las más naturales de todas las cosas. Su bajo grado de mundanidad se debe a su corta permanencia en el mundo. No nos acostumbramos a los productos de la labor, como sí nos ocurre con los productos del trabajo, sino más bien a la actividad de su consumo. Los objetos de la labor no originan la familiaridad del mundo. No obstante,

⁵⁴ Como estuvimos analizando en el anterior apartado. Cfr. pp. 40-42

los objetos del trabajo sí conforman el mundo de cosas artificiales, que por sí mismo es duradero, y con el que nos familiarizamos mediante su uso. Por ello, los objetos del trabajo refieren al mundo, mientras que los objetos de la labor refieren al ser humano como ser natural, a lo propio de su necesidad biológica. Su objeto es perpetuar el proceso de la vida, es decir, que los seres humanos individuales, así como el conjunto de la especie, permanezcan vivos. Refiere al ciclo natural que sucede entre el nacimiento y la muerte, a la vida propiamente natural. Tienen su origen en la naturaleza, anterior a la transformación que le da su forma de objeto del mundo, la labor humana, que tiene por objeto su consumo para perpetuar el ciclo natural de la especie humana. Aunque están hechos por los seres humanos, vienen y van, son producidos y consumidos, en consonancia con el siempre repetido movimiento cíclico de la naturaleza. El propio objeto de su «entrada» en el mundo, de la labor, es el consumo biológico, proceso que devuelve a estos objetos de consumo a la naturaleza:

La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, resultado de pequeños, singulares y cíclicos procesos de la vida, retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza, en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas-naturales giran en inmutable e inmortal repetición.⁵⁵

La naturaleza y el cíclico movimiento en el que ésta obliga a entrar a todas las cosas vivas, desconocen el nacimiento y la muerte. El nacimiento y la muerte de los seres humanos no son simples casos naturales, sino que se relacionan con un mundo en el que los individuos, entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten. La mortalidad humana, la no duración en el tiempo de los individuos, presupone un mundo que no está en constante movimiento, pero cuya cualidad de durable y de relativa permanencia hace posible la aparición y desaparición; el que existía antes de la llegada de cualquier individuo y que sobrevivirá a su marcha final. Como vimos anteriormente⁵⁶, el hecho de que los hombres y las mujeres puedan vivir de tal manera que no sólo sean miembros de su especie, rompe la común circularidad que comparten los objetos del universo, dando lugar a existencias mortales en un universo inmortal:

⁵⁵ Arendt. *op. cit.*, p. 118

⁵⁶ Como comentamos en el tercer apartado, considerando las implicaciones del hecho de que el ser humano tenga una existencia mortal en un universo inmortal, pero no eterno. Cfr. 30-32

Sin un mundo en el que los hombres nazcan y mueran, sólo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies animales.⁵⁷

Esta diferencia entre la vida mortal humana y la vida inmortal del universo y de los seres vivos que lo componen diferentes de nosotros, hace que la vida humana, relacionada con el mundo y designada en el intervalo entre nacimiento y muerte, tenga un significado por completo diferente a la vida del resto de seres. Limitada por un principio y un fin, es decir, por los dos acontecimientos de aparición y desaparición del mundo, sigue un movimiento estrictamente lineal, llevada por el motor de la vida biológica que los hombres y las mujeres comparten con los otros seres vivos y que retiene para siempre el movimiento cíclico de la naturaleza. Lo que distingue esta vida específicamente humana es el hecho de que sucede en el mundo que se abre paso entre los hombres y mujeres. Tanto el nacimiento como la muerte, desde esta perspectiva, son acontecimientos mundanos, ya que refieren a la aparición y desaparición de cada individuo en el mundo, y no al proceso cíclico que sucede en la vida inmortal de la especie. La principal característica de esta vida específicamente humana consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, que establecen una biografía. Estos hechos refieren a un individuo mortal y no a una especie inmortal, y dado que refieren a un sujeto diferente e igual a su especie, ocurren de forma lineal entre su origen, el nacimiento, su aparición en el mundo, y su final, la muerte, su desaparición del mundo. Lo que les da su coherencia interna es el hecho de que todos ellos se encuentran referidos a una vida individual, por accidentales y fortuitos que tales acontecimientos y su causa puedan parecer.

Sólo dentro del mundo humano, el cíclico movimiento de la naturaleza se manifiesta como crecimiento y decadencia, ya que refiere a un mundo en el que las cosas que lo forman crecen y decaen, puesto que aparece entre seres que rompen la circularidad, que nacen, crecen, decaen y mueren. Como el nacimiento y la muerte, tampoco estos son casos naturales. No tienen lugar en el infatigable ciclo en el que aquello que conforma la naturaleza gira sin final. Sólo cuando entran en el mundo hecho por los hombres y las

⁵⁷ Arendt. *op. cit.* p. 119

mujeres, los procesos de la naturaleza pueden caracterizarse por el crecimiento y la decadencia. Cuando consideramos los productos de la naturaleza como cosas individuales, con lo cual las introducimos en el mundo y las sacamos de su ambiente natural, aparecen en el espacio en el que comienzan a crecer y decaer. La existencia humana testimonia la presencia de la naturaleza mediante el movimiento circular de nuestras funciones corporales, no obstante, «su presencia en el mundo hecho por el hombre la deja sentir en la constante amenaza de hacerlo crecer o decaer demasiado»⁵⁸. La característica que comparten el proceso biológico en el cuerpo humano y el proceso de crecimiento y decadencia en el mundo es que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza y, por ello, interminablemente repetidos. La inercia que demuestra este movimiento cíclico es la continua repetición de los aparentes extremos, de tal manera que el equilibrio y su estaticidad surgen del suceder interminable de sus aparentes extremos, por el agotarse y volver a empezar de los procesos que los separan. Sin embargo, el movimiento lineal propio de la vida mortal presenta su inercia en el suceder de eventos dispares y distintos, que están secuenciados en el tiempo, y que sólo forman un relato por el hecho de referir todos ellos a una misma entidad individual. El equilibrio de esta trayectoria lineal, como vemos, no surge con el suceder siempre de lo mismo, sino en su suceder siempre respecto de la misma entidad. La conjugación de ambos movimientos, como es el caso de la vida biológica del cuerpo y la trayectoria mortal del individuo, puede asumirse mientras una sostenga a la otra, es decir, mientras que el individuo mortal sobreviva, respondiendo a sus necesidades, podrá tener lugar en su cuerpo el proceso biológico. Sin embargo, como el proceso biológico incluye el devenir cíclico de la naturaleza hasta en la trayectoria lineal de la especie humana, hay un momento en que esa trayectoria lineal no puede sostener tal proceso cíclico a través de la labor y el consumo y el mismo proceso lo arrastra, sucediendo la muerte a su natural inicio en el nacimiento. El mundo de lo humano conjunta también ambos tipos de trayectoria. Su potencial inmortalidad es posible, entre otras cosas, por el proceso cíclico de la especie humana que asegura la pluralidad, pero la propia historia que los sostiene supone un relato lineal que refiere a una entidad fija, la especie humana. Al igual que en el caso anterior, existe la posibilidad de que el movimiento lineal no pueda asumir la trayectoria cíclica que incluye, lo que supondría el final del mundo de lo humano, debido a su suceder en un universo propiamente cíclico. Es por ello que la presencia de la naturaleza en el mundo hecho por los hombres y las

⁵⁸ Arendt. *op. cit.* p. 120

mujeres se deja sentir como una constante amenaza, siempre bajo la perspectiva de que tanto la forma que tome ese mundo como su construcción están determinadas por su relación con un universo con el que no comparte del todo la misma trayectoria. Todas las actividades humanas que surgen de la necesidad de hacer frente al proceso biológico en el ser humano y al proceso de crecimiento y decadencia en el mundo, se encuentran sujetas a los repetidos ciclos de la naturaleza y carecen en sí de principio y fin. Es por ello que lo que permanece en el mundo es la labor y no su producto, por el carácter efímero y cíclico de la eficacia de la actividad de respuesta a esas necesidades:

(...) a diferencia del *trabajar*, cuyo final llega cuando el objeto está acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las cosas, el *laborar* siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo, y el fin de su «fatiga y molestia» sólo llega con la muerte de este organismo.⁵⁹

Este ciclo requiere que lo sustente el consumo, y la actividad que proporciona los bienes de consumo es la labor. La necesidad de subsistir domina tanto a la labor como al consumo, siendo el proceso biológico de la misma naturaleza que el suceder cíclico entre labor y consumo, ya que en la intimidad del cuerpo lo tomado de la naturaleza a través de la labor sufre una transformación para adaptarlo a las necesidades corporales, que una vez cubiertas necesitan nuevamente tanto de lo dado, como de los procesos de transformación. Ambos son procesos devoradores que apresan y destruyen la materia y la transformación realizada por la labor sobre su material es sólo el preparativo para su final destrucción. Sin embargo, este aspecto destructivo y devorador de la actividad laborante sólo es visible desde el prisma que ofrece el mundo y a diferencia del trabajo, que no prepara la materia para la incorporación, sino que la transforma en material ya acabado. Desde el punto de vista de la naturaleza, es el trabajo más destructivo que la labor, puesto que su proceso saca la materia de la naturaleza, sin devolvérsela rápidamente en el proceso natural del metabolismo del cuerpo humano.

La labor no sólo encara la tarea de responder a la necesidad, comprendida como la exigencia propia de la naturaleza, sino también la tarea de luchar contra los procesos de crecimiento y decadencia, mediante los cuales la naturaleza invade para siempre el

⁵⁹ Arendt. *op. cit.* p. 120

artificio humano, y que amenazan la cualidad de durable del mundo y su adecuación para el uso humano. Esta segunda tarea se encuentra igualmente ligada a los repetidos ciclos de los movimientos naturales. La protección y preservación del mundo son duros trabajos que exigen la realización de monótonas y diarias tareas. Esta lucha laborante, a diferencia del tranquilo cumplimiento con el que la labor obedece las exigencias de las inmediatas necesidades corporales, mantiene una relación mucho más estrecha con el mundo, al que defiende de la naturaleza. Desde esta perspectiva, la humanidad, al igual que el Principito de Saint-Exupéry, se ve obligada diariamente a arrancar sus baobabs, los cuales amenazan con destruir su mundo⁶⁰. Es por ello que la labor, aunque pueda parecer una actividad menor por su estrecha relación con la naturaleza, sí es una actividad fundamental por la necesidad que la exige. Igualmente, es una actividad imprescindible para la creación y preservación del espacio público, del mundo en el que suceden los asuntos humanos, más allá de su respuesta a la condición de libertad de la necesidad para poder dar lugar al espacio público, en su papel por la defensa de tal mundo frente a la «amenaza de la naturaleza», frente a su natural excesivo crecimiento o a su decaimiento.

5.2 EL TRABAJO

Como hemos visto, el trabajo es la actividad que responde a la exigencia humana de lo no natural, de lo útil. El producto del trabajo es «la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano»⁶¹. El producto del trabajo, a diferencia del producto de la labor, principalmente, aunque no de manera exclusiva, se trata de objetos para el uso que tienen un cierto carácter durable. Lo que significa que su adecuado uso no las hace desaparecer, por lo que dan al artificio humano la estabilidad y solidez exigidas para poder albergar la potencial inmortalidad humana. El trabajo transforma la naturaleza en objetos de uso, y en dicha transformación produce objetos que poseen una

⁶⁰ «(..) si un baobab no se arranca a tiempo, ya no es posible desembarazarse de él. Invade todo el planeta. Lo perfora con sus raíces. Y si el planeta es demasiado pequeño y si los baobabs son demasiado numerosos, lo hacen estallar.

«Es cuestión de disciplina –me decía más tarde el principito–. Cuando uno termina de arreglarse por la mañana, debe hacer cuidadosamente la limpieza del planeta. Hay que dedicarse regularmente a arrancar los baobabs en cuanto se los distingue entre los rosales, a los que se parecen mucho cuando son muy jóvenes. Es un trabajo muy aburrido, pero muy fácil.» Saint-Exupéry, A. *El principito*. Salamandra. Barcelona. 2001. pp. 23-24

⁶¹ Arendt. *op. cit.* p. 165

cierta independencia de sus creadores humanos, que permanecen en el mundo constituido por el artificio humano con una cierta duración.

No obstante, como hemos visto, todos los objetos que constituyen el artificio humano están sujetos a los procesos de crecimiento y decadencia, dada la relación de estos con la naturaleza y el carácter cíclico de su trayectoria. El carácter duradero del artificio humano no es absoluto, ya que el objeto para el que fue fabricado, su uso, aunque no lo consuma, agota ese carácter duradero. El producto del trabajo, al igual que el de la labor, sólo es tal en tanto que ha sufrido la transformación propia de esa actividad y ha adoptado una forma adecuada para su aparecer en el mundo en el que ocurren los asuntos humanos. Estas dos actividades interrumpen el ritmo propio de la naturaleza y extraen partes de ella para su transformación; el *homo faber* realiza el trabajo de nuestras manos, fabrica y literalmente trabaja sobre lo dado, a diferencia del *animal laborans*, que realiza el trabajo de nuestros cuerpos, que labora y mezcla esa actividad con la propia del organismo vivo. El producto de la labor, por la propia naturaleza de esa actividad, en el acto del consumo retorna a la naturaleza, perdiendo su mundanidad. El producto del trabajo, aunque posea cierta independencia de aquellos que lo fabrican, también es testigo del ritmo propio de la naturaleza y el rastro que de ella muestra también se manifiesta en las cosas del mundo, que finalmente decaen, volviendo al total proceso natural del que fueron sacadas y contra el que fueron erigidas:

Abandonada a sí misma o descartada del mundo humano, la silla volverá a ser madera, la madera se deshará y volverá a la tierra, de donde surgió el árbol que fue talado para convertirse en el material sobre el que trabajar y con el que construir.⁶²

Desde esta perspectiva, tanto la mundanidad de los productos de la labor, como la de los productos del trabajo, está determinada por aquellos que los producen, aquellos que transforman la naturaleza para ello, y por la naturaleza de la que fueron sacados y contra la que fueron erigidos. La actividad humana puede sacar dichos objetos de la naturaleza y favorecer o no su vuelta a ella pero, en tanto que provienen de ella, son testigos de la misma y por ello su signo está determinado por el carácter cíclico de la

⁶² Arendt. *op. cit.* p. 165

naturaleza, que exige la vuelta de todo lo sucedido y, por ello, su decadencia y retorno a la naturaleza. Sin embargo, aunque este sea el inevitable fin de todas las cosas del mundo, no tiene el mismo destino final el propio artificio humano. Todas las cosas que constituyen el artificio humano están sometidas a los procesos de crecimiento y decadencia, pero todas ellas se reemplazan constantemente con el cambio de las generaciones que llegan, habitan el mundo hecho por los hombres y mujeres, y se van. En el suceder de las generaciones que llegan al mundo erigido por los hombre y mujeres que les preceden, al encontrarse cada una de ellas bajo las mismas condiciones fundamentales, son capaces de las mismas actividades, por lo que pueden perpetuar ese mundo al que llegan de manera similar a la que sus predecesores lo hicieron, y a la que aquellos que lo sucedan lo harán. Mientras que el uso está sujeto a consumir estos objetos, a servir a los hombres y mujeres, a serles útiles, este fin no es su destino en el sentido que tiene la destrucción de ser el fin inherente a todas las cosas de consumo; su vuelta a la naturaleza y la consiguiente pérdida de su carácter mundano. Lo que el uso agota es el carácter duradero.

El carácter duradero da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres y mujeres que las producen y las usan. Este carácter lo adquieren por la naturaleza de su transformación, por el proceso que constituye la actividad del trabajo. Su objetividad, su carácter de objetos del mundo, las hace soportar, resistir y perdurar, al menos por un tiempo, «a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios»⁶³. El uso contienen un elemento de consumo por el cual el destino de los objetos del mundo, aunque más lejano que el de los objetos de la labor, es su destrucción, la pérdida de su mundanidad. No obstante, la independencia que le concede su objetividad permite que las cosas del mundo tengan la función de estabilizar la vida humana. Su relativa permanencia frente a nuestro consumo hace que continúen allí, incluso tras el paso de la generación que las introdujo en el mundo. Su objetividad radica en el hecho de que los hombres y mujeres, a pesar de su cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con los mismos objetos. De esta manera, contra la subjetividad de los hombres y las mujeres se levanta la objetividad del mundo hecho por ellos, en lugar de la «sublime indiferencia de la naturaleza intocada»⁶⁴, cuya fuerza nos obligaría a girar inevitablemente en el círculo propio del

⁶³ Arendt. *op. cit.* p. 166

⁶⁴ *Ídem.*

movimiento biológico, propio de toda la familia de la naturaleza. El mundo que aparece entre los hombres y las mujeres, como hemos visto, se sitúa entre ellos y por ello les une y los separa, les otorga y asegura su identidad; pero este mundo también se sitúa entre los seres humanos y la naturaleza, separándoles y protegiéndoles de ella, aunque el proceso natural de la vida impregne por igual todo nuestro ser e invada, también, las cosas del mundo. Gracias a la perspectiva que nos ofrece el estar rodeados del «mundo entre» sólo nosotros, que hemos erigido este mundo a partir de lo que nos da la naturaleza, podemos mirarla como algo objetivo, como algo más que posee la cualidad de la apariencia en el mundo en el que suceden los asuntos humanos:

Solo nosotros, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que nos da la naturaleza, que lo hemos construido en el medio ambiente de la naturaleza para protegernos de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo «objetivo». Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad.⁶⁵

El consumo, puesto que es una actividad humana determinada por nuestra relación con la naturaleza, con la necesidad en el caso de los productos de la labor, es una de las formas en las que lo natural se manifiesta en lo propiamente humano, llevando a los productos de sus actividades, aquellos que pasan a formar parte del mundo erigido por los seres humanos, a su destrucción y vuelta a la naturaleza. No obstante, aunque el uso tenga un elemento de consumo, el uso y el consumo, como el trabajo y la labor, no son lo mismo, pero parecen coincidir en ciertas zonas importantes. El uso contiene un elemento de consumo en la medida en que el proceso de desgaste se realiza mediante el contacto del objeto de uso con el organismo vivo de consumo. Cuanto más próximo sea el contacto entre el cuerpo y la cosa usada, mayor muestra habrá del componente de consumo presente en el uso, y más fácilmente podremos confundir este último con el primero. La cierta objetividad de las cosas del mundo, en la mayoría de los casos, hace que los objetos persistan sin que intervengamos en ellos tras la transformación por la que pasaron a formar parte de dicho mundo. Sin embargo, esas mismas cosas, en tanto que el uso agota su carácter duradero, cuanto más frecuentemente intervengamos en ellas, es decir, cuando más de seguido las usemos, con mayor velocidad se agotará su carácter duradero. Ello

⁶⁵ Arendt. *op. cit.* p. 166

supondrá el fin de la posibilidad de usarlas, por lo que perderán la mundanidad que antes tenían⁶⁶. Y, cuando más cerca esté el organismo vivo de consumo del objeto de uso, más fácil será para el observador externo pensar que el uso no es más que consumo a paso más lento. Pero hemos de considerar, contra esto, que la destrucción, aunque inevitable, «es contingente al uso e inherente al consumo»⁶⁷, es decir, que aquello que propicia la destrucción es el consumo, y no necesariamente el uso, puesto que este último sólo propicia la destrucción en la medida en que supone consumo:

Lo que diferencia al par de zapatos más endeble de los simples bienes de consumo es que los zapatos no se estropean si no los llevo, que tienen su propia independencia, por modesta que sea, que les capacita para sobrevivir incluso durante considerable tiempo a la cambiante disposición de ánimo de su dueño.⁶⁸

Que esos zapatos dejen de serlo o no, al igual que las demás cosas que conforman el artificio humano, no depende de su uso, sino más bien de su consumo; ya sea natural, debido a los procesos de crecimiento y decadencia, o artificial, en la medida en la que su uso supone el consumo de esos objetos y no sólo el agotarse de su carácter duradero como cosas del mundo. Pese a esta diferencia, sí se produce una identificación entre labor y trabajo. Como señalábamos anteriormente, no nos identificamos con los productos de la labor, estos objetos no nos pueden procurar la familiarización con el mundo en el que suceden los asuntos humanos, pero sí nos identificamos con la tarea que supone la labor, aquello que se repite al ritmo de la necesidad biológica de nuestros cuerpos. Siguiendo el argumento con el que ilustra la autora tal identificación⁶⁹, aunque el cultivo del suelo no deja tras de sí ningún producto que sobreviva a su propia actividad y suponga una durable suma al artificio humano, la misma tarea, realizada con la adecuada periodicidad, transformaría finalmente la tierra dada en tierra de cultivo. La tierra de cultivo si supone un producto del trabajo, que goza de cierta independencia respecto de su productor humano, por ello, la labor de la tierra se transforma en trabajo, en tales condiciones, ya que no sólo produce bienes de consumo, sino también un producto que sobrevive a la propia actividad: la tierra de cultivo. Desde esta perspectiva, la agricultura no sólo supone

⁶⁶ Recordemos que entre las cualidades que quedan definidas dentro del término *mundanidad* se encuentra la función del objeto en el mundo, en el caso de los productos del trabajo: el para qué se usa.

⁶⁷ Arendt. *op. cit.* p. 166

⁶⁸ Arendt. *op. cit.* pp. 166-167

⁶⁹ Cfr. Arendt. *op. cit.* p. 167

una labor, la de producir alimento, sino también un trabajo, ya que prepara la tierra para la edificación del mundo, produciendo un objeto de uso. Sin embargo, la distinción entre labor y trabajo continúa clara, aún en este argumento, pues la tierra cultivada no es, propiamente hablando, un objeto de uso con su propio carácter durable que para su permanencia no requiera más que el ordinario cuidado de conservación, sino que, para seguir así, exige laborarlo a su debido tiempo.

La fabricación, el trabajo del *homo faber*, a diferencia de la labor del *animal laborans*, consiste en la cosificación. La transformación que produce el trabajo sobre lo dado, la solidez inherente a todas las cosas, procede del material trabajado, pero este material, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la labor, no se da simplemente, es decir, no lo podemos coger o dejar sin modificar la familia de la naturaleza. El material, base de la actividad del trabajo, ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural. El material del trabajo ya supone la interrupción de un proceso de vida, que no acontece en la actividad del trabajo, sino que es anterior. Desde esa perspectiva, podríamos establecer una analogía económica entre la labor y el trabajo⁷⁰. Si observamos dos fábricas, una de madera, es decir, una serrería, y otra de muebles y útiles de madera, podremos coincidir en que la primera produce una cierta materia prima: la madera, mientras que la segunda trabaja esa madera y produce objetos desde esa materia prima; objetos que gozan de cierto carácter durable. La serrería tan sólo violenta la naturaleza, interrumpiendo el proceso vital propio de cada árbol, y obtiene un producto que, si bien puede parecer final y acabado, es sólo por el objeto de su producción: su consumo para la fabricación de objetos de madera. El trabajo que ocurre en la segunda fábrica sí produce objetos que por sí solos presentan un carácter durable que ha sido transformado desde su naturaleza, tomando una nueva forma que lo separa de ella; mientras que el producto de la madera no modifica esa naturaleza, aunque sí extrae la materia de ella. El *animal laborans*, desde esta perspectiva, puede ser señor y dueño de todas las criaturas vivientes toda vez que las domina para superar la necesidad a través de la labor de su cuerpo, pero sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la Tierra, las que marcan el ritmo de repetición de su laborar. Sólo el *homo faber* se comporta como señor y amo de toda la Tierra; a partir de cierta sustancia crea un mundo diferente de la

⁷⁰ Por su puesto, salvando las distancias, pues si el objeto de ambas actividades es económico, no podríamos considerar ninguna de ellas ligada a la necesidad natural y entonces ninguna de ellas podría ser considerada labor.

naturaleza, que lo separa de ella y le es propio, un mundo que produce sólo tras haber destruido parte de la naturaleza que le es dada. La fuerza real que da al producto del trabajo, su solidez, es aquella que el ser humano, a través del trabajo de sus manos, le aplica a la naturaleza, no interrumpiendo su proceso natural, sino destruyéndola en el proceso de transformación del material natural en un objeto del mundo. Sin embargo, aunque desde esta perspectiva podamos comprender por qué los objetos del mundo tienen ese carácter duradero, dado que el proceso de la vida impregna también las cosas del mundo, no podemos comprender qué es lo que permite la potencial inmortalidad del mundo humano, que descansa en la objetividad del artificio humano. Lo que falta es un proceso, dentro de la actividad del trabajo, que permita superar en el conjunto del artificio humano la decadencia de los objetos singulares que lo forman. Lo que echamos en falta es la multiplicación.

Según la opinión de la autora, el verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo de acuerdo al cual se construye un objeto⁷¹. Independientemente de cómo sea el modelo, o en qué medio se presente, su valor para la tarea que le es asignada radica en el hecho de que lo que guía el trabajo de fabricación está al margen del fabricante y precede al verdadero proceso de trabajo; de forma similar a cómo las necesidades naturales, valga la redundancia, en el laborante, preceden al verdadero proceso de la labor. Además, para el correcto desempeño de la tarea que encara, no es sólo necesario que el modelo que guía el proceso de fabricación lo preceda, sino también que no desaparezca una vez terminado el producto. Sólo si precede al proceso de fabricación, de manera que este no es posible sin un modelo⁷², y si no desaparece con él, sino que continúa disponible para repetir tal proceso, el modelo puede prestarse para una infinita continuación o fabricación. De esta manera, el proceso de fabricación permite la infinita continuación del objeto que, de forma singular, no puede escapar a su inevitable destrucción. Esta potencial multiplicación, inherente al trabajo, es diferente en principio, a la repetición que es característica de la labor. La repetición permanece sujeta a las necesidades humanas, propias de ciclo biológico. Dado que dichas necesidades vienen y van, es decir, nunca son satisfechas de forma absoluta, sino que aparecen inmersas en un ciclo caracterizado por la labor, el consumo y la necesidad, por lo que nunca rigen durante un período de tiempo. La multiplicación, a diferencia de la mera repetición, amplía algo

⁷¹ Cfr. Arendt. *op. cit.* p. 168

⁷² Como parece que es para nosotros imposible construir algo sin tener antes alguna «idea» de aquello que queremos construir.

que ya posee por sí una relativamente estable y permanente existencia en el mundo. La multiplicación permite que los objetos del artificio humano permuten su mundanidad mortal, en el sentido de que presenta un origen y un final definidos, propia de su existencia por separado, en la mundanidad que alberga una potencial inmortalidad del artificio humano; que precede a cualquier hombre o mujer, y continúa cuando ha desaparecido. El hecho de que el trabajo pueda multiplicar sus productos permite al ser humano reemplazar aquellos que son destruidos por otros que reemplacen, también, su parte de la objetividad del mundo. Desde esta perspectiva, 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. Sólo con su imagen del futuro producto, es libre de producir y, frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir. Al ser el productor del mundo que origina su artificio, y producirlo precisamente en estos términos, es dueño de sí y de sus actos.

6. LA ACTIVIDAD PROPIA DEL COMIENZO QUE SUPONE CADA RECIÉN LLEGADO: LA ACCIÓN

Como hemos visto, el espacio público es donde los hombres y las mujeres obtienen la relativa realidad de la existencia de las cosas que lo componen, gracias a la condición humana de la pluralidad y a que esas cosas presentan la común particularidad de poseer una apariencia. Sin embargo, nada podría tener apariencia si no existieran receptores de dichas apariencias. Desde esta perspectiva, podemos ver que en la relación que de hecho se establece entre el objeto de percepción y aquel ser que lo percibe se da una doble exigencia: aquello que presenta la cualidad de poseer una apariencia exige que exista al menos un receptor de dicha apariencia, y aquello que percibe esa apariencia, el sujeto que percibe, necesita de algo que percibir, pues sin un objeto no podría percibir, es decir, no podría ser un sujeto que percibe⁷³. Por ello, al afirmar que todas las cosas del mundo en que nacemos poseen una apariencia, afirmamos a su vez que ha de existir al menos una entidad que puede corresponder esa cualidad percibiéndolas. Pero, en tanto que afirmamos que las cosas que conforman el mundo en el que nacen los hombres y las mujeres, tanto las naturales como las artificiales, presentan esta común cualidad, hemos de considerar que nada que lo componga, incluso los seres vivos, escapa de aparecer en el espacio público como objetos. La realidad objetiva de todas estas cosas refiere a que están destinadas a ser percibidas por criaturas sensibles provistas de los adecuados órganos de percepción. De tal manera, todo aquello que aparece en el espacio público lo hace como un objeto de percepción que, dada su condición, exige la existencia de alguien que lo perciba. Los seres humanos somos aquellos sujetos que perciben la realidad objetiva, común a todos, ya que como la apariencia que posee cada objeto es única, la realidad que perciben todos los sujetos es la misma realidad; situación necesaria para que podamos sentir aquello que aparece en el espacio público como intenso y real, dado que podemos compartir con los demás sujetos su percepción. No obstante, como vimos, lo

⁷³ Al igual que descubrió Husserl la relación existente entre el *cogito*, aquel que piensa, y el *cogitatum*, lo pensado. Entre ambos se da una relación de doble exigencia. El *cogito* no puede ser tal sin un *cogitatum*, porque la misma naturaleza de la actividad que lo define, el pensar, no puede llevarse a cabo sin que ese pensamiento tenga un objeto concreto, su *cogitatum*. De igual forma el *cogitatum*, el objeto del pensamiento, debe su categoría de objeto al hecho de que es objeto para un sujeto, dado que no podría ser objeto de pensamiento si no existiera a su vez algo que lo pensara; el sujeto, el *cogito*. Cfr. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos. Madrid. 1986

que diferencia a un sujeto de otro es su perspectiva, el lugar que ocupa en el mundo de aparición y desde el que lo percibe.

Pero ¿qué es aquello que nos diferencia a nosotros de los demás seres capaces de percibir la realidad objetiva? Pese a nuestra condición de sujetos, compartimos con las demás cosas que conforman el mundo en el que nacemos la cualidad de poseer una apariencia y, por ello, mediante nuestra apariencia física aparecemos ante los demás como meros objetos de su percepción. Sin embargo, a diferencia de los demás objetos con los que podemos compartir la cualidad de ser además sujetos que perciben, nosotros tenemos la capacidad de revelar nuestra subjetividad a los demás seres humanos en el espacio público: nuestra única y personal identidad. Nosotros podemos aparecer en el mundo, además de como objetos de percepción, como sujetos agentes, capaces de revelar a los demás nuestra identidad, capaces de iniciar algo nuevo en el mundo al que llegamos. Gracias a esta capacidad y a la condición humana de la pluralidad, en tanto que podemos comunicarnos con los otros, obtenemos la realidad del mundo objetivo. En tanto que podemos compartir con los otros aquellas partes de nuestra subjetividad que refieren exclusivamente al mundo objetivo, lo que obtenemos al percibirlo, podemos concebir lo real como aquello que aparece en el espacio público, y confiar en su realidad gracias a que compartimos las mismas percepciones de los objetos que conforman ese espacio. Lo que respalda la idea de que, aunque esas percepciones se hayan realizado individualmente, percibimos un mismo mundo, que aparece *estando ahí delante* de todos nosotros.

La pluralidad humana tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Gracias a que los hombres y las mujeres que pueblan este mundo son iguales, es decir, humanos, puede entenderse, al igual que pueden planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Gracias a que los seres humanos son distintos, es decir, que cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, se da en cada uno algo nuevo, algo no repetible que, con su aparición en el mundo con el acontecimiento de su nacimiento, abre un nuevo camino en el mundo que surge entre los seres humanos. Como cada uno es distinto a los demás, de esa única identidad surge la necesidad de poder manifestar su condición de distinto, de revelarse a los otros, en conjunto con la necesidad de entenderse con ellos. La revelación del agente, de aquel ser que supone algo nuevo en el mundo en el que ocurren los asuntos humanos, es posible gracias a las actividades del discurso y de

la acción, de las cuales es básica condición la pluralidad humana; actividades que constituyen los medios políticos para tratar los asuntos humanos en el espacio público. El discurso y la acción revelan la única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres y las mujeres pueden expresar esta diferencia, en vez de ser meramente distintos como objetos físicos. Son los medios de los que se sirven los seres humanos para presentarse unos a otros como tales; como hombres y mujeres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa. La acción, al igual que el discurso, supone siempre este componente de iniciativa, el cual «ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano»⁷⁴. Esto se debe al hecho de que el ser humano es el único ser que presenta la cualidad de ser diferente, por ello esta cualidad ha de comprenderse como inherente a lo humano, a aquello que definimos como humano. Sólo el ser humano puede expresar esta distinción y distinguirse, sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente *algo*; sed, hambre, temor, etc., cosas accidentales y propias de los impulsos biológicos. Es por ello que distinguíamos al ser humano del *animal laborans* o del *homo faber*, por el hecho de que éstos, al carecer de la condición humana de la pluralidad, carecen de este componente de iniciativa. Ellos sólo mezclan lo dado por la naturaleza con la labor de su cuerpo, o fabrican a partir de lo obtenido de ella algo diferente a ella, respectivamente. Pero, en tanto que carecen de este componente de iniciativa, no pueden ser humanos. Los hombres y las mujeres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos⁷⁵, e incluso prescindir de la actividad del trabajo decidiendo el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadirle un simple objeto útil. No obstante, una vida sin acción ni discurso, las dos actividades que permiten expresar el nuevo comienzo que supone cada recién llegado, «está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres»⁷⁶.

Con la palabra, el justo vehículo del discurso, y con el acto nos insertamos en el mundo humano. A través de ellos, vehículos del componente humano de iniciativa, vivimos una vida propiamente humana. Con esta inserción nos sucede un segundo nacimiento, con ella confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra originalidad al mostrarnos así a los otros, en el mundo que con ellos conformamos. No nos impulsa a hacerlo la necesidad, a diferencia de lo que ocurre con la labor, ni nos impulsa la utilidad,

⁷⁴ Arendt. *op. cit.* p. 206

⁷⁵ Como veíamos en el cuarto apartado, dedicado a los espacios privado, social y público. Cfr. pp. 38-39

⁷⁶ Arendt. *op. cit.* p. 206

como sucede en el caso del trabajo. El impulso surge del comienzo que apareció en el mundo con nuestro nacimiento y al que respondemos comenzando algo por nuestra propia iniciativa. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento. Pero, debido a que cada recién llegado constituye en sí un comienzo, por virtud del nacimiento, los hombres y mujeres toman la iniciativa inherente a ellos, se prestan a la acción. Este comienzo inherente a lo humano, sin embargo, es diferente al comienzo del mundo, puesto que no es el comienzo de *algo*, sino de *alguien*, que es un principiante por sí mismo:

Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes.⁷⁷

Desde esta perspectiva podemos comprender más profundamente el sentido del concepto de libertad en el pensamiento de la autora, así como el hecho de que lo ubique en el la esfera política, en el espacio público. Como hemos visto, desde el prisma griego la libertad implicaba la ausencia de servidumbre tanto a la necesidad, a lo meramente útil o a la dominación del ser humano. Ésta última, sin embargo, también refiere la servidumbre a la necesidad, ya que, dada la naturaleza de la organización de las diferentes actividades humanas en el marco clásico griego, el sometimiento a la violencia de otro ser humano ligaba la servidumbre a la necesidad. La relación entre la servidumbre y la necesidad se consideraba inherente a las condiciones de la vida humana, que sólo podía ser respondida a través de las ocupaciones útiles para el mantenimiento de la vida; aquellas que refieren a la actividad de la labor. Sin embargo, tal como vimos a la hora de considerar las condiciones necesarias para que una actividad constituyera propiamente una *bios*, dada la servil naturaleza de estas ocupaciones, realizarlas significaba estar esclavizado por la necesidad. Dada tal situación, la única forma de ganarse la libertad frente a la necesidad exigía la dominación de otros seres humanos que realizaran estas ocupaciones por la fuerza, es decir, dominar a aquellos que estaban dominados por la necesidad. No obstante, esta referencia a la servidumbre de la necesidad supone un grado añadido a la situación de no libertad en la que se encuentran aquellos sujetos bajo la dominación de otro ser humano. El esclavo reunía ambas sujeciones, puesto que, dado la

⁷⁷ Arendt. *op. cit.* p. 207

naturaleza servil de sus ocupaciones, se encontraba sometido a la necesidad, pero, a diferencia del *animal laborans*, también se encontraba sometido a la violencia del ser humano. Estas tres situaciones de servidumbre presentan una característica común: el hecho de que las ocupaciones que les son propias suponen que ninguna de sus actividades tiene inicio en su agente, sino en las exigencias de aquello a lo que se ve sometido. Las actividades propias de la labor tienen su origen en las exigencias de la naturaleza biológica del cuerpo de los seres humanos y, por ello, no parten de la iniciativa de su agente, sino de su condición biológica. Las actividades propias del trabajo tienen su origen en lo no natural de la exigencia del ser humano, en lo útil, por lo que se inician debido a la condición de la mundanidad de la vida de su agente. Finalmente, como hemos visto, tanto la fuerza como la violencia son los medios que tiene el ser humano para liberarse de la necesidad, por lo que tanto aquel que gobierna a los otros, como aquellos que son gobernados, deben tal situación a la condición biológica de sus cuerpos. Aquel que gobierna lo hace motivado por la necesidad, para liberarse de ella, y aquel que es gobernado está sujeto a esa situación por la condición biológica de su cuerpo, por lo que le es necesario para seguir vivo. La fuerza que rige estos procesos, aunque diferente, hace que en ellos se prive tanto al agente de su propia iniciativa, como a su actividad de introducir novedad en el mundo, puesto que están regidos por algo que les precede y los condiciona. La naturaleza, como hemos visto, arrastra todo lo que le es propio, como aquello que invade, a su movimiento circular y al ritmo en el que se suceden las aparentes partes de tal movimiento. El mundo en el que suceden los asuntos humanos, en tanto que precede a todo aquel o aquella que llega nuevamente, hace que toda actividad que refiera meramente a él esté determinada por algo que ya se daba, por lo que no puede suponer un componente de novedad. Sin embargo, la acción tiene su inicio en el comienzo que supone la llegada de un nuevo hombre o mujer al mundo. La acción refiere reflexivamente a su agente y no está impulsada ni por la necesidad ni por la utilidad. Supone, conjunto con el discurso, la inserción del agente en el mundo a través de la revelación de sí mismo a los demás. Es por ello que es la única actividad que no se debe más que al individuo, a su condición de distinto a cualquiera que haya existido, exista o existirá. Se debe al nuevo comienzo que supone su nacimiento, que sólo es tal gracias a que el recién llegado supone en sí mismo un nuevo principio y es en sí mismo un principiante, es decir, cuenta con la capacidad de comenzar algo nuevo en este mundo. Dada tal situación, de entre todas las actividades comprometidas con el mundo, sólo la acción cuenta con ese carácter de iniciativa que revela la libertad. Entonces, dada la organización de los espacios en la

Grecia clásica, la libertad ha de situarse en el espacio público. En tanto que la necesidad determina el espacio propio de la labor, el espacio privado, la libertad no puede pertenecer a tal espacio puesto que la servidumbre a la necesidad característica de la forma de suceder de este espacio excluye la situación de libertad de aquellos que lo conforman. El espacio público es el espacio determinado por la acción tanto por el hecho de que surge desde la superación de la necesidad, como por el hecho de que supone el espacio de revelación de los agentes por ser aquel determinado especialmente por la condición humana de la pluralidad. El trabajo, dada su referencia a lo meramente productivo, está determinado por la utilidad, y esta servidumbre a lo útil implica una situación de no libertad en la manera en que excluye el componente de iniciativa presente en su agente y la novedad en el producto de su actividad; puesto que a todo objeto de uso ha de precederlo y superarlo su modelo. Como el espacio público se construye desde la liberación de la necesidad y frente a las otras situaciones de servidumbre, ha de incluir aquella actividad que no esté determinada por estas condiciones, aquella actividad que reúna los atributos de los que carecen las actividades de naturaleza servil: la iniciativa y la novedad. De igual manera, como veremos más adelante, dada la condición de la pluralidad humana, la motivación, producto del origen que supone el recién, llegado tiene como medios para la revelación del agente tanto la acción como el discurso. Esta relación que se da entre la libertad y espacio público nos revela el sentido de la libertad, tal y como lo entiende la autora. La libertad, por tanto, es libertad para actuar motivado por la propia iniciativa, para comenzar algo por uno mismo. Actividad que sólo puede tener lugar en el espacio público, dada la organización de los espacios que vimos anteriormente.

En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo inesperado es, por ello, inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes:

Así, el origen de la vida a partir de la materia inorgánica es una infinita improbabilidad de los procesos inorgánicos, como lo es el nacimiento de la Tierra considerado desde el punto de los procesos, del universo, o la evolución de la vida humana a partir de la animal.⁷⁸

⁷⁸ Arendt. *op. cit.* p. 207

Este componente de improbabilidad inherente al nuevo comienzo que supuso la vida en la Tierra, parece ser aquello que podría frustrar incluso las mejores ilusiones de Carl Sagan al considerar la probabilidad resultante de la ecuación de Drake⁷⁹. Pero, frente a este componente de improbabilidad está la certeza de que lo nuevo sucede, de que surgen comienzos. Arendt considera que lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que son certeza para todos los fines prácticos y cotidianos. Por ello considera que lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. Sin embargo, frente a esto, se encuentra el hecho de que lo nuevo efectivamente sucede, y aquello nuevo que aparece sólo lo hace gracias a que se dieron con anterioridad a su aparición las condiciones necesarias y suficientes para que surgiera. Aunque las probabilidades para que lo nuevo suceda puedan ser ínfimas, la creencia de que no pueda ocurrir no se apoya en los hechos, sino en la perspectiva de quien lo contempla, ya que sean cuales sean las probabilidades de cada resultado, el hecho es que todos son probables, es decir, posibles, y lo que aparentemente determina cuál será el resultado final es tan sólo el azar; dada nuestra incapacidad para considerar y comprender todas las variables que determinan tales procesos.

No obstante, dado que la acción refiere al comienzo que es por sí su agente, presenta este componente de novedad, por lo que el hecho de que el ser humano sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado. Desde esta perspectiva, como esto es sólo posible debido a que cada hombre y mujer es único, por lo que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo, podemos afirmar que la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer. La acción como comienzo es la realización de la condición humana de la natalidad, por la que, dada la condición humana de la pluralidad, cada recién llegado es único en la manera que podemos afirmar que nadie estuvo allí antes que él. Y, debido a la relación existente entre la acción y el discurso, hemos de considerar que si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer,

⁷⁹ Dicha ecuación, formulada por Frank Drake, tiene el propósito de estimar la cantidad de civilizaciones en nuestra galaxia, la Vía Láctea, susceptibles de presentar el suficiente recorrido evolutivo como para poder realizar emisiones de radio detectables. Sagan, resolviéndola con la esperanzadora ilusión de que tan sólo un uno por ciento de las civilizaciones resultantes pudiera sobrevivir a la adolescencia tecnológica, dándole ese valor a la última variante, el lapso, medido en años, durante el que una civilización inteligente y comunicativa puede existir, consideraba que el número de estas civilizaciones en nuestra galaxia sería medido en millones, ante la desesperanzadora realidad del silencio espacial. Cfr. Sagan, C., Druyan, A., Soter, S. "Enciclopedia galáctica". *Cosmos: un viaje personal*. Cap. 12. *Public Broadcasting Service* (cadena de TV). 1980

entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.

La relación existente entre la acción y el discurso radica en el hecho de que el acto primordial específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿*Quién* eres tú?». La pregunta por el *quién*, a diferencia de la pregunta por el *qué*, refiere a una dimensión diferente a la propia del ocurrir de los asuntos humanos, al comienzo que supone el recién llegado, a diferencia de las meras cosas del mundo. El descubrimiento de *quién* es, su revelación como agente en el mundo en el que nacemos, está implícito tanto en sus palabras como en sus actos. No obstante, la afinidad entre acción y comienzo es más estrecha que la existente entre discurso y comienzo; aunque muchos de los actos se realizan a manera de discurso. Gracias al acompañamiento del discurso, la acción puede presentar su carácter revelador; sin su compañía, la acción no podría mostrar en el espacio público la única identidad de su agente. La acción necesita del discurso, desde el que la otra persona se revela a los otros y se descubre como autora de sus actos, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que busca hacer:

(...) si en lugar de hombres de acción hubiera robots se lograría algo que, hablando humanamente por la palabra y, aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.⁸⁰

A diferencia del caso de la acción, ninguna otra actividad humana requiere el discurso en la misma medida que la acción. En todas las demás, el discurso tiene un lugar subordinado, como medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio. El discurso en estos casos, como en los casos en los que es utilizado como medio de comunicación e información, no realiza la función que le es propia: comunicar algo más que cosas, comunicar a un *quién*. La prueba de ello es tanto su falta de necesidad en el primer caso, como la posibilidad de sustituir al discurso

⁸⁰ Arendt. *op. cit.* p. 208

por otro medio que demuestre ser más útil, como es el caso del reemplazo del discurso en las matemáticas y otras disciplinas científicas, por un lenguaje de signos. De igual manera, la capacidad del ser humano para actuar, y especialmente para actuar de acuerdo con los otros, puede ser de utilidad para buscar fines diferentes al que le es propio, como en el caso de los fines de autodefensa o de búsqueda de intereses, sin embargo, aquello que lo sustituya ocupando el lugar que le es propio demostrará, por comparación, la escasa utilidad de la acción para la búsqueda de tales fines.

Tanto la acción como el discurso encuentran su función en mostrar quién es su agente, revelan activamente su única y personal identidad y son medios para su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. De esta manera, el descubrimiento de *quién* es alguien, a diferencia del *qué* es, está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. Sólo puede ocultarse «en completo silencio y perfecta pasividad»⁸¹, es decir, prescindiendo tanto de la acción como del discurso. Sin embargo, su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si dispusiera de este *quién* como dispone de las cualidades de su identidad física; sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta. Con esta premisa, Arendt señala este *quien* como algo que sólo está disponible para quien lo observa, no para quien lo es. El carácter revelador de la acción y del discurso, por tanto, revela el yo de uno sin conocerse a sí mismo ni poder calcular de antemano a quién se revela. Sin embargo, a los otros, a los que observan, este *quien* se les presenta claro e inconfundible, a través de la acción y el discurso del sujeto de esa identidad única y personal:

(...) es más que probable que el «quién», que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente.⁸²

Es por ello, al igual que en el caso de la mera apariencia física, que la única y personal apariencia de ese *quien* sólo cobra su sentido cuando quien la posee está con

⁸¹ Arendt. *op. cit.* p. 209

⁸² Arendt. *op. cit.* p. 209

otras personas, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana. En tal situación, esta cualidad reveladora del discurso de la acción pasa a primer plano. Sin embargo, debido a la relación entre el sujeto y su *quién* es, nadie sabe a quién revela cuando se descubre a sí mismo en la acción o la palabra. Pero, aunque nadie sabe a quién revela, voluntariamente se ha de correr el riesgo de la revelación, es decir, el riesgo de revelarse como el agente de esos actos y de esas palabras. Esto no pueden asumirlo ni el hacedor de buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en anonimato preservando el carácter altruista de sus actos, ni el delincuente, que ha de esconderse de los demás. Las dos figuras han de ser solitarias, por lo que permanecerán fuera del intercambio humano. Debido a esta inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto, la acción tiene su propio espacio en la esfera pública, ya que para su plena aparición necesita la brillantez de la gloria, sólo posible en tal esfera.

Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En tal caso no es medio para un fin, que sí lo es la fabricación para producir un objeto. Actuar y hablar son manifestaciones exteriores de la vida humana, que sólo conoce una actividad que, aunque esté relacionada con el mundo exterior de muchas maneras, no se manifiesta necesariamente en él y no requiere ser vista, ni oída, ni consumida para ser real: la actividad del pensamiento. Sin embargo, considerados en su mundanidad, acción, discurso y pensamiento se diferencian del trabajo y la labor en el hecho de que no engendran nada, son tan fútiles como la propia vida. Para convertirse en cosas mundanas, es decir, en actos, hechos, acontecimientos y modelos de pensamientos o ideas, han de ser vistos, oídos, recordados y luego transformados en cosas; en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos⁸³. Este proceso sólo es posible si el agente de esos actos, palabras y pensamientos está *con* otras personas. Cuando la contigüidad humana se pierde, es decir, cuando las personas sólo están o a favor o en contra de los demás, como ocurre durante una guerra, cuando los hombres y mujeres entran en acción y emplean el medio de la violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo, la acción pierde su específico carácter, pasando a ser meramente una forma de realización. De igual manera, en estos casos el discurso se convierte simplemente en un medio más para alcanzar el fin, ya sea para engañar al enemigo o para

⁸³ Cfr. Arendt. *op. cit.* p. 117

ganarse a todo el mundo con la propaganda. Las palabras, en tal caso, no revelan nada, el descubrimiento sólo procede del acto mismo. Esta realización, como todas las realizaciones, no puede revelar al *quién*, a la única y distinta identidad del agente. La acción tiene la cualidad de trascender la simple actividad productiva, que no tiene más significado que el que se revela en el producto acabado y no intenta mostrar más que lo claramente visible al final del proceso de producción. En casos como los ahora comentados, la acción pierde esta cualidad, por lo que no sucede como revelación de *quién* es su agente. La acción sin un nombre, sin un *quién* unido a ella, carece de significado, mientras que los objetos de la producción humana mantienen su pertinencia conozcamos o no el nombre de su productor.

La acción, a diferencia del trabajo, nunca es posible en aislamiento. Dada esta condición, podemos afirmar que estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros, del mismo modo en que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo al que pueda pertenecer su producto acabado. La fabricación, dada su naturaleza, está rodeada y en constante contacto con el mundo. La acción y el discurso lo están constantemente de los actos y palabras de otros seres humanos. Ambas actividades comparten un lazo similar con sus respectivos marcos. En ambos casos, ni el mundo ni la esfera de los asuntos humanos tendrían lugar sin sus respectivas actividades. Sin la fabricación propia del trabajo no existiría el mundo que compone el artificio humano, su producto. De igual forma, sin la acción y el discurso, sin el acto y la palabra, como hemos visto, no existirían los seres humanos, ya que perderían su cualidad específicamente humana. No obstante, la relación que establece una persona con las otras a través de la acción y el discurso, es diferente a la relación que establece un productor a través de su producto con el mundo constituido por el artificio humano. El proceso de multiplicación que tiene como producto un objeto del mundo humano genera algo acabado, pero no puede generarlo en solitario, sino que depende de la naturaleza para obtener de ella el material que necesita⁸⁴. La naturaleza y el mundo humano suponen dos espacios esencialmente diferentes y el

⁸⁴ Hablando de la capacidad productiva del *homo faber*, Arendt comenta la sujeción de ésta a la naturaleza y la relación existente entre ambas: «Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-Creador, de manera que donde Dios crea *ex nihilo*, el ser humano lo hace a partir de una determinada sustancia, la productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un mundo hecho por el ser humano sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios» Arendt. *op. cit.* p. 168

producto final señala esta separación con el hecho de que deja de pertenecer a la naturaleza en la misma medida en que pasa a pertenecer al mundo humano, hasta el punto de constituirlo en parte. En el caso de la acción no ocurre tal distinción ya que el producto de la acción pertenece al mismo ámbito al que pertenece aquello de lo que necesita para llevarse a cabo, al mundo de los asuntos humanos. Cuando afirmamos que un individuo necesita de los otros para tener la capacidad de actuar, no sólo nos referimos a la necesaria presencia de los otros, iguales y distintos a él, sino que también nos referimos a la interdependencia de la acción. Para actuar todo ser humano necesita de la ayuda de los otros, de la común acción con los otros. Esto se debe a la diferente naturaleza de la acción y de la actividad del trabajo, debido a la diferente naturaleza de lo que soporta cada proceso:

La creencia popular en un «hombre fuerte» que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos «hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos -«hacer» instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas, o hacer hombres «mejores» o «peores»-, o consciente desesperación de toda acción, política y no política, redoblada con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro «material».⁸⁵

La acción sucede de tal manera que podemos observar dos componentes diferenciados en su proceso: el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en que el que se unen muchas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda. Aquella persona que ocupa el lugar del principiante, aquel que comienza la acción, quien hemos tratado hasta ahora como el agente, tiene su fuerza en la iniciativa que presenta al comenzar algo. Sin embargo, por el carácter de novedad de su iniciativa, se encuentra sólo, aislado, ya que en tanto que comienza algo nuevo en el mundo se sitúa allí donde nadie más ha estado antes. Es cuando se encuentra con los otros, cuando estos se le agregan, cuando aparece su capacidad de acción, ya que en su anterior situación de aislamiento carecía de ella al faltarle la condición necesaria para que se realizara el proceso que ha iniciado. La dependencia del principiante con respecto a los demás se debe a la ayuda que éstos prestan, ya que son ellos los que realizan la acción, los que aportan

⁸⁵ Arendt. *op. cit.* p. 216

su fuerza para realizar lo comenzado por el principiante. Su fuerza radica en su capacidad para llevar a término lo comenzado por el agente, pero dependen de él en la medida en que ellos ocuparán el lugar del principiante en alguna ocasión.

Dado que vivimos entre otros hombres y mujeres, los cuales actúan respecto de nuestra apariencia como sujetos que perciben, entre ellos y ellas nunca aparecemos como meros sujetos, sino también como objetos de su percepción. Igualmente, debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un «agente», sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente:

Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos.⁸⁶

La acción no se realiza como un producto acabado, sino como una historia formada por todas aquellas realizaciones y afectos de aquellos que rodean a su actor. Sus consecuencias son ilimitadas debido a que la acción actúa en un medio donde todo proceso es causa de nuevos procesos. Toda reacción humana supone una reacción en cadena, en la manera en que provoca hechos y afectos en quienes le rodean, cuyas reacciones suponen el primer eslabón de la nueva cadena que empieza. Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de constituir una respuesta, siempre se da como una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás. De este modo podemos comprender el alcance del efecto de comenzar algo en el mundo de los asuntos humanos, pues en tanto que la acción y la reacción entre seres humanos nunca se mueven en un círculo cerrado, sino que su movimiento recorre y remueve toda la red formada por las relaciones humanas, nunca pueden confinarse a dos participantes. Esta característica de ilimitación es esencial a la acción, y no depende de que suceda en el ámbito propiamente político, ya que no depende de las circunstancias en las que se principie, sino de cómo se siente y se mueve la acción en la comunidad humana.

La acción presenta una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras gracias a que siempre establece relaciones, incluso al margen de su

⁸⁶ Arendt. *op. cit.* pp. 217-218

específico contenido. Nosotros, a través de los medios políticos, establecemos límites y erigimos fronteras en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar la llegada con la que deben insertarse en él cada nueva generación. La fragilidad de las instituciones y de las leyes humanas y, en general, de todas las materias que incumben a los hombres y mujeres que viven juntos, se debe a la condición humana de la natalidad, en tanto que su fuerza se debe a la acción humana. La estabilidad de aquello vigente en la esfera de los asuntos humanos se debe a su reproducción por parte de aquellos que viven en ella, a la acción que realizan en esa esfera. Sin embargo, con la llegada de cada nueva generación, para que esa estabilidad continúe intacta es necesario que los recién llegados dirijan su acción de manera similar a sus predecesores, sin embargo, nada asegura que su acción sea la misma, al igual que nada asegura que se repitan los hechos y afectos que llevaron a sus predecesores a tales caminos de acción.

La fragilidad de todo aquello presente en la esfera de los asuntos humanos, no obstante, no se debe a la fragilidad de la naturaleza humana, pues radica en la enorme dificultad de mantener inmóvil esa esfera, y no en el natural sucumbir de las distintas generaciones. Las limitaciones físicas, las vallas que aíslan la propiedad privada y aseguran los límites de cada familia, o las fronteras territoriales que protegen y hacen posible la identidad física de un pueblo, adquieren importancia frente a esta característica de las limitaciones establecidas meramente por la actividad de la acción. En tanto que suponen objetos del mundo, que poseen una apariencia física, su mundanidad incluye la función de aislar y asegurar la identidad de lo que comprenden, preservan la estabilidad de los asuntos humanos porque ninguno de sus principios limitadores y protectores surge de las actividades que se dan en la propia esfera de los asuntos humanos. Al ser objetos del mundo nos permiten asumir nuestra identidad relativamente, facultando tanto a los presentes como a los que llegarán recordar y continuar la identidad que protegen. Sin embargo, su fuerza radica en la relación que establecemos con ellos y por ello, al igual que podemos familiarizarnos con su mundanidad, podemos destruirlos u obviar su función. De esta manera, así como las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables contra la acción dentro del cuerpo político, las fronteras territoriales no lo son contra la acción procedente de fuera. Estas fronteras no pueden evitar que la acción externa penetre entre ellas y establezca relaciones con aquellos que constituyen el cuerpo político. Desde este punto de vista, «la limitación de la acción no es más que la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su

específica productividad»⁸⁷. Dada su capacidad para establecer relaciones, su inherente tendencia hacia la ilimitación supone un peligro para cualquier construcción de identidad, ya que cualquiera de ellas supone la limitación concreta de aquello diferente al resto, definición que se desdibuja frente a esta tendencia. Es por ello que la moderación, la capacidad para mantenerse dentro de los límites, puede ser considerada como una virtud política en beneficio de la definición de la identidad del cuerpo político al que se pertenece.

Aunque las varias limitaciones y fronteras que encontramos en todo cuerpo político pueden ofrecer cierta protección contra la inherente ilimitación de la acción, poco o nada pueden hacer para compensar su segunda importante característica: su inherente falta de predicción. Esta característica no se debe simplemente a una cuestión de incapacidad para predecir todas las lógicas consecuencias de un acto particular, sino que deriva directamente de la historia que, como resultado de la acción, comienza y se establece tras el fugaz momento en el que ocurre el acto. Debido a esto, el problema de la falta de predicción de la acción radica en que cualquiera que sea el carácter y contenido de la subsiguiente historia, su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado. Cuando sucede no podemos conocer más que los hechos y efectos que nos alcanzan, sin alcanzar a ver su sentido o fuerza, por el simple hecho de que aún no se ha establecido. En contraposición a la fabricación, en la que aquello que nos permite juzgar el objeto acabado es el modelo captado de antemano por su artesano, aquello que nos permite ver con claridad los procesos de la acción, y por tanto los procesos históricos, sólo aparece en su final; incluso cuando ya no están ninguno de sus participantes. Este aspecto de nuestra relación con la historia es ampliamente conocido y es aquello que se revela en la no predictibilidad del futuro, aún por inmediato, gracias a que no ha sucedido, a diferencia de la claridad con la que aparece el pasado, ya inmóvil, debido a que ya ha sucedido. Dada tal situación, la acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, quien siempre puede ver lo ocurrido con mayor claridad de la que dispusieron sus participantes.

Todos los relatos contados por los propios actores carecen de la comprensión necesaria por la mirada única y subjetiva de sus agentes, e incluso pueden estar surcados

⁸⁷ Arendt. *op. cit.* p. 218-219

por la falsedad intencionada. Todos ellos, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, representan sólo una fuente de material en manos del historiador, del que observa una vez que todo ha sucedido y, gracias a la posición de éste, jamás puede igualar su historia en significación y veracidad. Esto se debe al hecho de que 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, sino en sí mismo, en sus reacciones, en su iniciativa. Por ello, aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia. Este hecho, sin embargo, demuestra la fragilidad de cualquier asunto humano, que no es estable ni reconocible incluso cuando sucede, al igual que cuando acaba, pues, dada la posición del historiador, quien relata los hechos desde su observación posterior, puede aportarle un sentido a lo sucedido diferente al que presentó y determinado por las acciones que le envuelvan. Así, al igual que la famosa afirmación de que la historia la escriben los vencedores puede constituir una falacia, pues la falsedad del relato puede ser resuelta por una mirada honesta a lo sucedido, sí es cierto que, aunque falso, un relato puede provocar reacciones reales y la historia resultante de esas acciones estar motivada por ese falso relato. La historia debe su fuerza tanto a la inmovilidad de lo sucedido, como al recuerdo que mantienen de ella las diferentes generaciones, lo que produce su pretendida linealidad, que radica en que la mirada del historiador sobre los hechos más recientes ya contiene la idea de la historia anterior. Así como es el recuerdo lo que permite unir los diferentes relatos, la conciencia de ellos es lo que une las diferentes reacciones, independientemente de la veracidad o falsedad de los relatos; ya que para que algo nos afecte no necesita de ser veraz. Nada de lo que se establece en la esfera de los asuntos humanos debe su estabilidad sino a su preservación y continuación en la acción de las generaciones venideras. Dada esta situación, lo que sí permanece es la esfera, sin la cual, dada la relación entre la acción y la condición humana de la pluralidad, la acción, e incluso lo humano, no serían posibles, pero de lo que conforma la acción sólo podemos predicar su inherente carácter variable, su ilimitación y no predictibilidad.

Concebida de esta manera la acción, la importancia del espacio público radica en que es la única esfera en la que propiamente tiene lugar esta actividad. La acción es la única actividad entre aquellas que están a nuestro alcance que es propiamente humana,

por ello, si nos encontramos privados de aquellas condiciones que la hacen posible, carecemos de aquello que nos hace ser humanos. El espacio público es el único espacio en el que se da propiamente la condición humana de la pluralidad. Sin él, careceríamos de la acción, puesto que no tiene lugar en ninguna de las otras esferas. Como hemos visto, la acción pierde su función en el momento en el que se convierte en un medio para algo, al igual que el discurso cuando es mero acompañamiento de otras actividades que podrían hacerse en silencio. La esfera privada se construye desde la exigencia de la naturaleza y, en ella, el sujeto se encuentra en la compañía de otros, pero no entre iguales, en los términos en los que sucede la compañía de los otros en el espacio público, sino en la más estricta desigualdad. Los lazos que nos unen a aquellos que componen la esfera privada suceden también motivados por la naturaleza y, dada la índole de esas relaciones, en él también falta el grado de diferencia necesario para posibilitar la acción.

Que el espacio público sea el único en el que se dan propiamente las condiciones de posibilidad de la acción quiere decir que es el único espacio que posibilita que nosotros seamos humanos. Fuera de la acción y del discurso nada hay propiamente humano y, dado que estos sólo tienen su propio lugar en el espacio público, podemos afirmar que fuera del espacio público no hay nada propiamente humano. Por ello, la preocupación acerca de lo humano, que motivó el atento estudio que realiza Arendt sobre lo que hacemos y nuestras condiciones de existencia, se traduce en la preocupación por lo público, por aquel espacio en el que podemos ser propiamente humanos.

7. REFLEXIÓN FINAL

Cuando ocupamos la perspectiva que nos brinda el pensamiento arendtiano miramos al ser humano y todas las cosas que le rodean como carentes de toda esencia y vemos, además sus acciones acaeciendo en un ámbito en el que ninguna de las fuerzas les determine de forma absoluta. Desde esta perspectiva el ser humano es meramente lo que hace. No obstante, las condiciones de su existencia dibujan aquello que puede y no puede hacer. Debido a ello, la pregunta por el ser humano debe pasar por la consideración de sus condiciones de existencia.

Sin embargo, aunque carezcamos de un suelo sólido al que asirnos y desde el que tomar una referencia absoluta, sí tenemos una noción concreta de lo humano. Con ello no queremos decir que exista y que conozcamos algo similar a una naturaleza humana, sino que, desde nuestra mirada esencialmente antropocéntrica, reconocemos aquello que consideramos como propiamente humano y lo diferenciamos del resto de categorías de los seres vivientes con los que nos encontramos. Como hemos visto durante este trabajo, la acción y el discurso son actividades propiamente humanas; aquellas actividades están íntimamente relacionadas, que tienen como fin mostrar la única identidad de su agente a los otros, dando lugar en el mundo que comparte con los demás humanos al comienzo que él mismo en sí significa. Esto quiere decir, por una parte, que la acción, así como el componente de iniciativa que ésta implica, son inherentes a lo humano, es decir, que sólo el ser humano es capaz de actuar. No obstante, por otro lado, quiere decir que si un ser humano se ve privado de su capacidad de actuar se ve privado, también, de su carácter de humano. Este segundo sentido no parece más que una muestra de la naturaleza de la mirada que no contempla esencia alguna en lo real, pero, no obstante, nos muestra la naturaleza de nuestro comprender la realidad. Lo humano es sólo una categoría, pero aquello que comprende esa categoría, es decir, lo propiamente humano, es lo que mantiene nuestra atención despierta.

A nuestro alrededor podemos encontrar seres vivientes que viven vidas diferentes a la que consideramos propiamente humana. Si pensamos en nuestro pasado podemos ver cómo las diferentes maneras de vivir que hemos encarnado, en algunos casos han, ido desapareciendo, sin que otras formas de vida las ocuparan. De ello podemos deducir el carácter contingente de cualquier clase de vida que se dé sobre la Tierra. No obstante,

nosotros preferimos, por el valor que le hemos concedido, la forma de vida propiamente humana. Lo humano, tal como lo conocemos ahora, está sujeto a las condiciones de vida de los seres que lo encarnen, por ello, desde tal conciencia, si queremos preservar lo propiamente humano, si queremos continuar viviendo de esta manera, hemos de pensar con detenimiento qué es aquello que comprendemos dentro de nuestra concepción de lo humano y cuáles son sus condiciones de existencia.

Es esta idea la que motiva la preocupación que invade a Arendt al dirigir la mirada hacia el sentido que tomaba la historia en su tiempo. Tal sentido llevaba a la humanidad a dejar de ser humana, pero de una forma en la que la vida resultante de culminar tal proceso carecía de aquellas cosas que tanto apreciamos y que nos distinguen y conforman como humanos. Preocupaciones como ésta y, más concretamente, preocupaciones por la preservación y universalización de ciertos ideales considerados humanos, son las que motivaron en el pasado siglo la creación de la bioética, como aquella rama de la ciencia que buscaba encargarse de la creación de paradigmas éticos, suficientes para que el pensamiento acompañara al conocimiento, resultado de una ciencia tan desarrollada y que prosigue su avance cada vez más velozmente. El humano futuro que Arendt preveía parece que aún no mora entre nosotros, sin embargo, aunque el peor de los destinos no haya sucedido, la preocupación sigue vigente. Nuestros problemas ahora son otros, sin embargo, aquello que hace aparecer a esas situaciones problemáticas como tales, radica en el mismo centro del que irradiaba la alerta arendtiana. Aquello que el ser humano sea depende las condiciones en las que suceda su existencia, pero, dado nuestro poder de intervención sobre nosotros mismos y sobre nuestro medio, que aquello que sea permanezca o mute, así como que sufran similares destinos nuestras condiciones, depende de aquello que hagamos y de qué sentido describamos con nuestra actividad.

Que los males que permitían a Arendt su privilegiada perspectiva ahora hayan adoptado un discreto segundo plano no ha derivado en que la preocupación por el ser humano les haya acompañado a tal deslucido papel. El hecho es que, tal cómo concibamos lo humano y lo real, influirá directamente en el destino de nuestra humanidad. Cómo pensemos y comprendamos nuestras condiciones de existencia y nuestras relaciones recíprocas derivará en unos u otros paradigmas de lo humano, de la organización de los espacios en los que sucedemos, del mundo al que llegamos, etc. Todas estas cuestiones, como afirma Arendt, tienen un lugar y apropiado un trato en la reflexión acerca del futuro

que preferimos para lo humano, acerca del modo de vincularnos y organizarnos y sobre qué sentido nos damos a nosotros mismos, todo aquello que Arendt reconoce como el lugar concreto de la filosofía política.

El hecho es que, respecto de éste problema, la humanidad sufre un estado de letargo desde que comenzara a aparecer como posible y real una fuerza como la nuestra sobre todo aquello que es propiamente humano. Ese letargo no está caracterizado por la oscuridad de la no atención humana, sino porque sobrevive al paso del tiempo sin que consigamos darle una respuesta clara, debido a la falta de consenso y al progresivo e inexorable desarrollo científico y técnico. Pero, lejos de ser necesario ahora demostrar el lugar de la filosofía en este gran problema humano, lo urgente ahora es convencer a la humanidad de nuestro papel en ella. Como muchos de nosotros sabemos, cuando osamos proyectar fuera del círculo académico las supuestas bondades de nuestro saber, la respuesta habitual con que nos encontramos en ese mundo externo es el aparente carácter inerte y poco efectivo de la filosofía cuando se encuentra con la práctica. No obstante esta creencia popular, discursos como el de Arendt nos muestran la radical necesidad de la perspectiva filosófica, del trabajo filosófico y de las herramientas de las que disponemos. Todo ello se debe, no obstante, a la magnitud de nuestros problemas, a lo acuciante de su peligro, a la naturaleza del riesgo en el que nos encontramos y a la necesidad humana de una solución.

Dada tal situación, aquello propiamente humano se encuentra en peligro dada la falta de visión de los propios hombres y mujeres, que al no contemplar el contenido de las imágenes desde las que viven obvian sus condiciones y su naturaleza, lo que nos lleva a contemplar como buenos y deseables destinos que no pudieran ser, para nosotros, más desfavorables. Pero, igualmente, gracias a esta mirada incompleta y parcial, ciertos caminos que pueden aparecer como necesarios son ignorados, vetados o postergados por el incierto evitar de algo que no es más que apariencia, por la conciencia errónea que comprende tales caminos como desfavorables.

Por todo ello, ahora, tanto por ser el único tiempo posible para nuestra acción, como por el momento histórico que protagonizamos, el trabajo de nuestra disciplina cobra un papel y una significación enormemente importante. Es ella quien puede acompañarnos en los ámbitos de posibilidad que abre nuestro desarrollo científico y técnico, para

posibilitarnos la preservación de aquello que queramos preservar y para evitar aquello que no queramos alcanzar. Su necesidad no está implícita en nuestro deseo o voluntad, sino en la velocidad y en el carácter inexorable de aquello que la exige: nuestro avance y evolución hacia ámbitos de posibilidad que ahora desconocemos y que conllevarán el cambio de las condiciones actuales de nuestra existencia.

Por todo ello, discursos como el de Arendt toman por propio derecho la actualidad filosófica, debido a que el problema humano sobre el que orbitan ha sobrevivido a su tiempo, al igual que la perspectiva desde la que lo contemplaban. Como nos muestra Arendt, una mirada atenta sobre nuestras condiciones y actividades no tienen meramente la utilidad de ampliar nuestro conocimiento y pensamiento, sino que también, gracias a la falta de absolutos, nos posicionan en la capacidad de hacernos dueños de nuestra existencia, ya que sólo desde el conocimiento de aquello que interviene en ella y la sujeta, podemos nosotros apoderarnos de ella. La ciencia y la técnica desentrañan la constitución física del universo, gracias a la profundidad de sus conocimientos y a la utilidad y pertinencia de las herramientas que desarrollan. La filosofía, no obstante, tiene el papel de pensar qué sentido hemos de dar a esas capacidades, qué sentido preferimos para la humanidad.

Finalmente, sin perder esta perspectiva, con el discurso arendtiano podemos ver las implicaciones derivadas de que tanto la realidad como el espacio en el que suceden los asuntos humanos tengan tan estrecha relación con la condición humana de la pluralidad. Una de las lecturas posibles de tal relación es la necesidad de la conjunción de todo hombre y toda mujer para poder establecer cambios firmes y duraderos en nuestra realidad y en el medio al que llegamos desde ninguna parte y del que nos vamos con igual destino. Esta lectura nos otorga un valioso argumento político en pro de la unidad y confluencia humanas, al margen de todos los componentes diferenciadores que comprenden las diferentes identidades. Un camino de unidad que no ha de implicar necesariamente la homogeneidad humana, sino que pasa necesariamente por preservar la pluralidad en el espacio público y, con ella, el carácter distinto de cada ser humano.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

Arendt, H. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 2012.

Arendt, H. *La promesa de la política*. Paidós. Barcelona. 2008

Arendt, H. *La vida del espíritu*. (Montoro Romero, R.; Vallespín Oña, F. trad.).
Centro de Estudios Constitucionales, ed. Madrid. 1984

Arendt, H. *¿Qué es la política?* Paidós. Barcelona. 1997

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988

Campillo, A. *Variaciones de la vida humana*. Akal. Madrid. 2001

Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. FCE. México. 1993

Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos. Madrid. 1986

Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Gredos. 2010

Nietzsche, F. *Nietzsche I. El nacimiento de la tragedia, el caminante y su sombra, la ciencia jovial*. Madrid. Gredos. 2010

Ovejero Lucas, F. "Tres ciudadanos y el bienestar". *La Política*, número 3, Octubre de 1997

Saint-Exupéry, A. *El principito*. Salamandra. Barcelona. 2001

Sennett, R. *La corrosión del carácter*. Anagrama. Barcelona. 1998

RECURSOS ELECTRÓNICOS

Buono, R. *Implantes de ovario impresos en 3D para el tratamiento de la infertilidad femeninos son probados con éxito en ratones*. [en línea] 2016 [fecha de consulta: 26 Abril 2016] Disponible en: <<http://i3drevista.com/implantes-ovario-impresos-3d-tratamiento-la-infertilidad-femenina-probados-exito-ratones/>>

Fresneda, C.; López, Á. “Luz verde a la edición genética de embriones en Reino Unido”. *El mundo*. [en línea] (1 de febrero de 2016) [Fecha de consulta: 2 de junio de 2016] Disponible en: <http://www.elmundo.es/salud/2016/02/01/56af301346163fd8218b4576.html>

LIGO Caltech. *Gravitational Waves Detected 100 Years After Einstein's Prediction* [en línea] 2016 [fecha de consulta: 26 Abril 2016]. Disponible en: <https://www.ligo.caltech.edu/news/ligo20160211>

Sagan, C., Druyan, A., Soter, S. “Enciclopedia galáctica”. *Cosmos: un viaje personal*. Cap. 12. *Public Broadcasting Service* (cadena de TV). 1980

Zhavoronkov A.; Bhullar B. *Classifying aging as a disease in the context of ICD-11*. [en línea] 2015 [fecha de consulta: 26 Abril 2016]. Disponible en: <<http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fgene.2015.00326/full>>