



UNIVERSIDAD DE VALLADOLID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA CONFORMACIÓN DEL MUNDO EN HANNAH ARENDT Y
SUS POSIBLES IMPLICACIONES ACTUALES

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN ESTUDIOS AVANZADOS EN
FILOSOFÍA

CURSO 17/18

AUTORA: FLORENCIA GARRIDO LARREGUY

TUTOR: FERNANDO LONGÁS URANGA

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción	4
1. La importancia de la noción de mundo arendtiana en la actualidad.....	4
2. Breve estado de la cuestión	7
3. Planteo del problema.....	9
Capítulo uno: La ubicación de la noción de mundo en la teoría arendtiana	12
4. El mundo está en medio: entre la naturaleza, los condicionamientos y los artificios	12
5. Las coordenadas del mundo arendtiano: los siete aspectos de la condición humana.....	19
Capítulo dos: Los distintos papeles de los seres humanos en la conformación del mundo	24
6. El espectador: la vida contemplativa.....	24
7. El actor: la vida activa.....	29
Capítulo tres: Las distintas funciones de las actividades humanas en la conformación del mundo.....	34
8. Las actividades mundanas: labor, trabajo y acción	34
9. Las actividades espirituales: pensamiento, voluntad y juicio.....	39
Consideraciones finales.....	45
10. El espectáculo: la metáfora del mundo	45
11. La conformación del mundo arendtiano.....	47
12. Posibles implicaciones actuales	49
Bibliografía.....	51
Fundamental.....	51
Complementaria	51

Agradecimientos

El presente trabajo de fin de máster no hubiese sido posible sin el financiamiento de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP), quienes junto a la Junta de Castilla y León, permitieron la realización de los estudios cuyo título se pretende alcanzar mediante este trabajo. Tampoco habría sido posible sin la invaluable orientación, dedicación y apoyo del Doctor Fernando Longás Uranga, tutor de esta investigación. Así mismo, es importante destacar la colaboración del resto de los profesores del máster y de mis compañeros, cuyos aportes en clase contribuyeron a mis propias cavilaciones sobre este tema. Por último, no puedo dejar de destacar el apoyo incondicional de familiares y amigos. Cuya comprensión, paciencia y ánimos me permiten superar todas las dificultades.

Introducción

1. La importancia de la noción de mundo arendtiana en la actualidad

“Johanna Arendt nació al anochecer de un domingo, a las nueve y cuarto, el día 14 de Octubre de 1906.” (Young-Bruhel, 1993:18) Este es el primer registro que se tiene de una de las pensadoras más prolíferas del siglo XX. Originaria de Hannover, Alemania, el exilio la llevo a vivir en Francia y finalmente en New York, Estados Unidos, hasta su muerte un 4 de diciembre de 1975. Ser judía y alemana en tiempos de totalitarismo, es lo que marcará su reflexión a lo largo de toda su vida. Se dedicará de una forma completamente comprometida con su realidad, a comprender los acontecimientos que marcaron los principales cambios del mundo en la época contemporánea. Muestra de esto da su primera obra en alcanzar renombre: *Los orígenes del totalitarismo* [1951].

Este libro dividido en tres partes (antisemitismo, imperialismo y totalitarismo), analiza las condiciones bajo las cuales se posibilitó el impedimento de la acción política. Comienza con la época moderna y culmina con la reflexión de su propio tiempo. Allí concluye que el totalitarismo es un fenómeno sin precedentes en la historia, por lo que no puede ser analizado con las categorías tradicionales de la filosofía. Precisamente implica la destrucción de dichas categorías, por lo que se evidencia aún más la necesidad de que sea tomado como objeto de estudio. El totalitarismo se caracteriza por el terror y la ideología. Estos son posibles únicamente cuando hay carencia de espacio público. Y el espacio público desaparece cuando no se dan las condiciones para que se desarrollen sus dos principales elementos constitutivos: el discurso y la acción.

Otras obras que destacan dentro de sus publicaciones son: *La condición humana* [1958] que consiste en una indagación sobre las tres condiciones humanas con especial interés en la acción política y sus posibilidades de realización en el mundo contemporáneo, *Entre el pasado y el futuro* [1961] que consiste en una serie de artículos referentes a la temporalidad de la acción, *Sobre la Revolución* [1963] donde compara las revoluciones francesa y norteamericana desde el punto de vista de las posibilidades para la acción, *Eichmann en Jerusalén* [1963] que es un relato periodístico sobre el juicio a Eichmann, *Crisis de la república* [1972] donde

presenta una colección de artículos centrados en la dificultades para la acción en la democracia norteamericana y, por último, *La vida del espíritu* [1978] que es un escrito inconcluso que consta de tres volúmenes (pensamiento, voluntad y juicio). Las dos primeras partes fueron escritas por la autora antes de su muerte. La tercera fue reconstruida a partir de sus apuntes y anotaciones. Se suele complementar la reflexión de esa tercera sección inconclusa, con las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* [1982] que fueron también publicadas póstumamente.

Podría decirse que la distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa* estructuran y dan sentido a toda su obra. En *La condición humana* (Arendt, 2012) se va a dedicar al estudio de la *vita activa* a través de sus tres actividades principales: labor, trabajo y acción. En *La vida del espíritu* (Arendt, 1984) va a ocuparse de la *vita contemplativa* a través de sus tres facultades principales: pensamiento, voluntad y juicio. De estas obras que se presentan como las dos caras de una misma moneda, es la segunda y última obra escrita por la autora, la que pretende comprender y logra explicar de forma más acabada qué posibilitó el totalitarismo. Y pareciera ser desde su punto de vista y como ya anticipaba en sus reflexiones sobre el juicio de Eichmann, que esa condición de posibilidad es la falta de vida del espíritu. Lo que en otras palabras sería, la ausencia de pensamiento, voluntad y juicio en aquellos que participaron activamente en el régimen nazi.

A partir de este breve recorrido por la vida y obra arendtiana podemos ver cómo su teoría nos sitúa ante una tensión fundamental entre dos modos de vivir y habitar el mundo. Nuestra existencia parece plantearse a partir de esta tensión constante entre nuestra *vita activa* y nuestra *vita contemplativa*. La condición humana, la vida que llevamos a cabo como seres humanos, transcurre entre actividades que desarrollamos en el mundo y actividades mentales que necesitan aunque sea por un momento huir de él. Lo que se traduce en una necesidad constante de aparecer en el mundo y al mismo tiempo desaparecer. El yo que aparece en el mundo y el yo pensante, aunque constituyan la identidad de un mismo ser humano, parecen tener necesidades distintas. Son esas necesidades las que llevan a los hombres a relacionarse de diferentes formas con el mundo. Nuestra propia contingencia, aquello que nos condiciona en mayor grado, es lo que define nuestra relación con el mundo y termina por construirlo. Al mismo tiempo, que termina por constituirnos a nosotros mismos a partir de las relaciones que establecemos.

Resulta fundamental este *carácter relacional* en nuestro propio desarrollo y el del mundo, que no solo concebimos, sino que también habitamos. Que las cosas nos parezcan de tal o cual forma, implica que las cosas aparezcan ante nosotros desde determinada perspectiva. Esa aparición determina la forma bajo la cual las cosas se nos presentan como existentes en el mundo y solo es posible ante la presencia de seres que sean capaces de percibirla. En otras palabras, la historia que relatamos sobre nuestro mundo depende del tipo de relaciones que hemos establecido con él y con los demás seres humanos con quienes lo conformamos.

La importancia de la noción de mundo arendtiana radica entonces en que no se trata de un concepto abstracto únicamente funcional al análisis teórico. Sino que parte desde las preocupaciones más profundas de nuestra pensadora por comprender su propio mundo y los acontecimientos, como el totalitarismo, que llevaron a cambiarlo por completo. Incluso, va más allá de la tarea de comprender y se preocupa por la forma de actuar en él y así lograr mejores cambios. Su análisis tiene en cuenta tanto la vida activa, como la contemplativa. En este sentido, partimos de la hipótesis de que esta noción sigue siendo una herramienta de análisis para la comprensión y conformación de nuestro tiempo. Esto se debe principalmente a que tiene en cuenta factores y relaciones que trascienden lo teórico y considera lo práctico, aspecto que no encontramos destacado en otras teorías que aborden el mismo tema.

Si bien las décadas que nos separan del pensamiento arendtiano han sido fuente de un aceleramiento del tiempo y de los cambios producidos en él, creemos que su teoría ya tenía en cuenta estas transformaciones y se encontraban presentes en su estudio del mundo. El carácter relacional con el que Arendt concibe el mundo, resulta fundamental para la comprensión y posible puesta en práctica de algunas de sus principales consecuencias. Saber en qué aspectos debemos unirnos y en cuáles debemos respetar nuestras diferencias resulta primordial para una época en la que priman las sociedades de masas homogéneas de individuos cuya única función es laborar y consumir. En otras palabras, conocer nuestras relaciones con el propio mundo y con los otros seres que habitan en él, nos puede llevar a recuperar la consciencia política perdida. Y actuar en consecuencia, para conformar un mundo mejor. El presente trabajo encuentra su justificación en estos supuestos y pretende realizar un aporte en esta dirección.

2. Breve estado de la cuestión

Respecto de la noción de mundo arendtiana, contamos con una vasta bibliografía. Sin embargo, esta no responde siempre a los mismos aspectos, ni aborda la temática de la misma forma. En primer lugar, están quienes se centran en la dimensión espacial de la noción de mundo dentro de la teoría arendtiana (Cotter, 2014; Debarbieux, 2017). Están aquellos que relacionan este aspecto con la noción de globalización (Benhabib, 2002; Lazier, 2011; Mester, 2009; Tassin, 2012). Aunque también están los que estudian la oposición entre un espacio público y uno privado (Seligman, 1998; Steinberger, 1999; Taplas Torrado, 2005). En base a este par de opuestos (público-privado), gran parte de los críticos se han dedicado al análisis del mundo como, y en relación con, el espacio público político (Carrillo Zapata y Saibacam, 2010; Casallo Mesias, 2017; Esteban González, 2016; Sánchez, 2015; Sorrentino, 2010; Zapata, 2006).

Desde un punto de vista particular, la noción de mundo arendtiana ha sido abordada desde el feminismo (Birulés, 2013; Fantauzzi, 2003; Kristeva, 2003). Y en relación con esta perspectiva, también se ha destacado la importancia de esta noción desde la ética del cuidado (Muñoz Terrón, 2010; Muñoz Terrón, 2012). En este sentido, resulta fundamental la relación del mundo con la noción de naturaleza, que ha sido analizada a su vez por diversos autores (Bowring, 2014; Chapman, 2007; Comesaña Santalices, 2010; Ott, 2009; Szerszunski, 2004; Voice, 2013).

El concepto de mundo también ha sido fuente de relación entre Hannah Arendt y diferentes pensadores de su tiempo. Esto no solo por haber reflexionado sobre esa noción, sino por haber habitado el mismo mundo. Entre los principales autores con los que se la ha relacionado sobre esta temática, se encuentran sus maestros Martin Heidegger (Boym, 2009; García de la Huerta, 2015; Sáez Rueda, 2011) y Karl Jaspers (Straehle Porras, 2015). También se la ha relacionado con Agnes Heller, por presentar preocupaciones similares (Grumpley, 1996; Sánchez, 2009).

Es necesario detenerse en el análisis que realizan los críticos, sobre el abordaje que hacen Arendt y Heidegger sobre nuestro tema, debido a la cantidad de estudios y puntos de vista que hay al respecto. La principal discrepancia o punto de discusión entre la bibliografía crítica, se debe al empleo de términos como ‘mundanidad’ y ‘mundo’.

Están quienes distinguen las teorías de ambos filósofos como planteos distintos, y quienes afirman una especie de continuidad entre ambas filosofías. Dentro de esta segunda perspectiva, están los que sostienen que la teoría arendtiana viene a completar o brindar aspectos del mundo poco considerados, o simplemente ausentes, en la filosofía heideggeriana. Desde una perspectiva interesante, Neus Campillo afirma que Arendt introduce dos tesis ontológicas que re-significan el ser-en-el-mundo como un ser-con: la naturaleza fenoménica del mundo y la pluralidad como condición para la acción. Pluralidad que para Heidegger formaba parte de la inautenticidad propia de la publicidad y que en ningún momento era interpretada como pluralidad de juicios (Campillo, 2005).

Así como la pluralidad es un rasgo destacado de la noción de mundo arendtiana, el sentido común es otro de los aspectos fundamentales de este que es analizado por los críticos (Borren, 2013; Peeters, 2009a; Peeters, 2009b). Estas características se vuelven fundamentales para otro tipo de abordaje que se centra en la creación o construcción del mundo, ya sea mediante la tecnología, el trabajo, etc. (Chapman, 2004; Czobor-Lupp, 2008). Respecto a esto, se vuelve por demás interesante el análisis sobre quiénes son los que llevan a cabo dicha tarea (Barrio, 2016; Di Pego, 2012). La actividad que se considera por excelencia en este sentido es la acción (Rodríguez Suarez, 2009; Vergas Bejarano, 2009). Esto se debe a que es la encargada de dar inicio a lo nuevo en el mundo (Kattago, 2013; Sánchez González, 2012).

Sin embargo, también se han analizado otras actividades en relación a la construcción del mundo. De esta forma, están quienes estudian al pensamiento como actividad (Comesaña Santalices y Cure de Montiel, 2006; Quintana, 2011). También están los que analizan la relación entre pensamiento y acción por los mismos motivos (Dwoskin, 2003; Estrada Saavedra, 2003; Fantauzzi, 2003; Sáez Rueda, 2011). Además de con el pensamiento, la acción también ha sido asociada con la noción de amor (García González, 2007). En este sentido, otro de los aspectos en los que se ha centrado la crítica es en el propio amor al mundo (García González, 2005; Klenner, 2007; Palacios Cruz, 2007; Prinz, 2001).

Desde un punto de vista más social e histórico, están quienes han relacionado la noción de mundo arendtiana con la Modernidad (Benhabib, 2003; Klenner, 2007; Lasaga, 2010). También están quienes sostienen que se ha dado una pérdida del mundo

a partir de la aparición del ámbito social (Kattago, 2012; Owens, 2011; Owens, 2012; Strahle Porras, 2017). Por otra parte, existen aquellos que afirman la existencia de un mundo en la actualidad, al cual hay que preservar, reconciliar o conservar (Novo, 2013; Poyntz, 2009; Rodríguez, 2008). En esta última línea de pensamiento se torna fundamental el papel de la literatura y la narración para la comprensión del mundo (Novo, 2012). Y a partir de estos y otros recursos, es que se podría pensar una pedagogía para, y del, mundo (Barcena Orbe, 2009).

3. Planteo del problema

En el presente trabajo nos proponemos estudiar la noción de mundo arendtiana y la forma en la que se puede construir el mundo a partir de esta. Para esto, consideramos necesario abordar su teoría tal como fue concebida principalmente en *La condición humana* (Arendt, 2012) y en *La vida del espíritu* (Arendt, 1984). Nos centraremos especialmente en tres preguntas que consideramos fundamentales para lograr una comprensión en profundidad, de lo que la teoría arendtiana viene a aportarnos en la actualidad sobre este tema.

En primer lugar, nos preguntaremos acerca de la ubicación de la noción de mundo dentro de la teoría arendtiana. Lograr delimitar dónde se encuentra dicho concepto en el pensamiento arendtiano, y con qué otros aspectos de su teoría, entra en relación, nos permitirá desarrollar un análisis más profundo del término. En segundo lugar, indagaremos acerca de quiénes son los que conforman el mundo según la teoría arendtiana. Si bien, de forma general, podría contestarse esta pregunta diciendo que son los seres humanos, los diferentes roles que estos desarrollan tienen distintas incidencias en la construcción del mundo. Por eso, este interrogante apunta a dilucidar cuál es la función de cada uno de los papeles que desempeñan los seres humanos en dicha conformación. En tercer y último lugar, abordaremos la cuestión de cómo se lleva a cabo la formación del mundo. Esto comprende el hecho de que nos preguntemos por la función, de cada una de las actividades que aparecen destacadas en la teoría arendtiana, con respecto a la construcción del mundo.

Para intentar dar respuesta a la pregunta referente a dónde se sitúa el mundo dentro de la teoría arendtiana tendremos que tener en cuenta tres nociones básicas con las que entra en relación: los artificios, la condición humana y la naturaleza. Mientras que, para analizar quiénes son aquellos que conforman y construyen el mundo tendremos que analizar los diferentes papeles que desempeñan los seres humanos con relación a él. Pueden ser tanto actores, como espectadores. Ambos roles cumplen una función determinada en relación al mundo. Por último, para comprender cómo es que los seres humanos construyen y conforman el mundo tendremos que estudiar las diferentes actividades que llevan a cabo. En este sentido, tendremos que tener en cuenta las actividades propiamente mundanas (labor, trabajo y acción), así como las actividades mentales o del espíritu (pensamiento, voluntad y juicio).

Por lo tanto, nuestra tarea va a ser distinguir las diferentes funciones de cada uno de los aspectos que hemos enumerado en la conformación del mundo. Si bien este sería nuestro objetivo general, para ser fieles al orden que nos hemos propuesto, tendremos que tener en cuenta tres objetivos específicos. En primer lugar, nos proponemos analizar la distinción entre la condición humana, la naturaleza y los artificios para contestar a la pregunta acerca de dónde se ubica el mundo en la teoría de Hannah Arendt. En segundo término, pretendemos comparar los roles de actores y espectadores que asumen los seres humanos para responder a la pregunta acerca de quiénes son los que efectivamente conforman ese mundo. Tercero y último, nuestra intención es estudiar las actividades, tanto mundanas, como espirituales, para contestar a la pregunta acerca de cómo se desarrolla la construcción del mundo.

Por cuestiones de extensión, tanto espaciales como temporales, realizaremos un análisis directo, estrictamente de fuentes. Si bien será tomada en cuenta la bibliografía crítica que se encuentra hasta el momento sobre esta temática, dejaremos su análisis en profundidad para el desarrollo de una posterior tesis doctoral. Dado que el carácter de nuestra propuesta es eminentemente teórico, exige un abordaje cualitativo. En tal sentido, proponemos movernos en dos niveles dialécticamente vinculados: un plano exegético y otro hermenéutico.

Pretendemos acercarnos a las fuentes primarias de nuestra investigación teniendo en cuenta que no son producciones aisladas, sino productos que forman parte de un clivaje socio-histórico: con teorías y prácticas sociales específicas. De esta forma,

procuraremos llevar el texto a nuestro propio contexto. En este sentido, tendremos que tener en cuenta que toda hermenéutica seria supone una exégesis responsable. Para no incurrir en el error de forzar el pensamiento de nuestra autora.

De esta manera, la presente investigación pretende realizar una aproximación a las fuentes arendtianas que re-signifique los textos. Para que puedan ser tomados como base o condición de posibilidad para la explicitación de categorías analíticas que nos permitan un abordaje reflexivo que trascienda perspectivas meramente descriptivo-instrumentales. Al mismo tiempo, dado que todo texto posee un carácter polisémico, pretendemos contar con reservas de sentido que intentaremos explorar para tematizar la problemática propuesta.

Capítulo uno: La ubicación de la noción de mundo en la teoría arendtiana

4. El mundo está en medio: entre la naturaleza, los condicionamientos y los artificios

Si queremos comenzar por ubicar la noción de mundo dentro del marco de la teoría arendtiana, tenemos que tener en cuenta su relación con tres aspectos: la naturaleza, los condicionamientos y los artificios. Arendt realiza una distinción fundamental entre la naturaleza y lo que constituye la condición humana en particular. Para esto resulta esencial tener en cuenta la diferencia que se establece, ya desde la antigua Grecia, entre la vida como *zoe* y la vida como *bios*. La vida como *zoe* responde al ciclo eterno de la naturaleza, mientras que la vida como *bios* es la propiamente humana. Esta última, cuenta con un principio y un fin marcados por el nacimiento y la muerte. Esto hace posible una temporalidad lineal que permite organizar los acontecimientos en un relato al que llamamos ‘historia’ (Arendt, 2012:110-111).

Estos relatos, junto a otra clase de objetos que los hombres fabrican, son los artificios mediante los cuales la Tierra se transforma en nuestro hogar. Por medio de construcciones tanto mentales como materiales, los seres humanos crean el mundo que da sentido a su existencia particularmente humana. “Si la naturaleza y la Tierra constituyen por lo general la condición de la *vida* humana, entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana pueda estar en el hogar sobre la Tierra” (Arendt, 2012:141). Sin embargo, es importante destacar que si bien estamos condicionados por la naturaleza, no podemos hablar de que exista una ‘naturaleza humana’.

De esta manera, si bien la naturaleza es parte de la condición de nuestra propia vida, la vida propiamente humana logra separarse del ciclo eterno de la naturaleza mediante los artificios con los que construye su propio mundo.¹ Los seres humanos

¹A este respecto Arendt sostiene que:

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena 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. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a

podemos encontrar la naturaleza en todo cuanto nos rodea, de la misma forma que podemos identificar la intervención de nuestras propias manos o mentes. Lo que no podemos, según Arendt, es afirmar o conocer nuestra propia naturaleza más allá de los condicionamientos propiamente humanos mediante los cuales conocemos. Por eso nuestra percepción nunca excede el mundo humano. Y las cosas que aparecen ante nosotros, sean naturales o artificiales, son retiradas de su “hábitat natural” e introducidas en nuestro propio mundo. Por esto mismo:

El problema de la naturaleza humana [...] no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas. (Arendt, 2012:24)

Por lo tanto, nuestra autora prefiere hablar de ‘condición humana’. Esta está constituida por los condicionamientos que específicamente tenemos por el hecho de ser seres humanos. La vida humana (*bios*), se encuentra condicionada en primer lugar por su “hábitat natural”, el planeta Tierra, del cual a su vez extrae los recursos necesarios para su subsistencia y la construcción de sus artificios.² Al mismo tiempo, “...de no ser la realidad, tal como es, de naturaleza fenoménica” (Arendt, 1984:35), no nos veríamos condicionados por la aparición y desaparición de las cosas en nuestro mundo. Esto se manifiesta en un doble sentido, a través de los condicionamientos del espacio y del tiempo.

En relación a este último, los seres humanos aparecen en el mundo cuando nacen y desaparecen de él cuando mueren. De esta forma, la natalidad y la mortalidad de los hombres excede lo natural para transformarse en una condición humana que delimita el transcurso del tiempo en que formamos parte del mundo. Una vez que nacemos, no solo

través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos. (Arendt, 2012:14-15)

²Con relación a las actividades que realizan los hombres, cambia su forma de relacionarse con la naturaleza. De esta manera:

La naturaleza vista con los ojos del *animal laborans* es la gran proveedora de todas las «cosas buenas» que pertenecen por igual a todos sus hijos, quienes «[las] sacan de sus [de la naturaleza] manos» y las «mezclan con» ellos mediante la labor y el consumo. La misma naturaleza vista con los ojos del *homo faber*, o sea, del constructor del mundo, «proporciona sólo materiales casi sin valor en sí mismos», valorizados por entero con el trabajo realizado sobre ellos. (Arendt, 2012:141)

nos encontramos con un mundo alrededor que nos recibe, sino que pasamos a formar parte de él hasta nuestra muerte. Esto, a su vez, permite que nuestra temporalidad sea lineal y pueda ser articulada en un relato de acontecimientos mundanos. Se escriben historias a partir de aquello que aparece en ese transcurso de tiempo. Las historias que nos contamos, mediante las cuales vamos construyendo nuestro propio mundo, no serían posibles sin la condición humana de la temporalidad que se establece entre ese aparecer y desaparecer. Por esto mismo:

Estar vivo significa vivir en un mundo que ya existía antes de que llegásemos a él y que sobrevivirá tras nuestra partida. Considerando la existencia como simple y llanamente <<estar vivo>>, aparecer y desaparecer, al ser fenómenos recurrentes, son los acontecimientos primordiales que, como tales, marcan el tiempo; es decir, el lapso que transcurre entre nacimiento y muerte. (Arendt, 1984:33)

En relación al espacio, también basándose en la antigua Grecia al igual que para la vida, Arendt retoma la distinción entre un ámbito público y uno privado. Mientras que el espacio privado constituye nuestro refugio del mundo, en el cual dejamos de estar ante la vista de los otros, el espacio público es el ámbito de aparición por excelencia. Es allí donde aparecemos ante los demás y es gracias a él que logramos construir conjuntamente nuestro mundo y a nosotros mismos. Esto se debe a que la idea que tenemos de nosotros mismos y del mundo, se establece en base a la variedad de perspectivas ante las cuales aparecemos y aparecen las demás cosas y seres, que se convierten en objetos del mundo por el solo hecho de mostrarse en ese espacio común.

En cambio, el espacio privado nos permite retirarnos del mundo para llevar a cabo nuestras actividades mentales o nuestro trabajo. Estas actividades no podrían encontrar su plenitud, sin una puesta en común o confrontación con otros puntos de vista u opiniones acerca del mundo, en el espacio público. Y las ideas que nos formamos de las cosas y de los otros en ese ámbito, no serían plenas sin una reflexión dada en el espacio privado. Por lo cual, parecieran ser dos espacios complementarios, que necesitan el uno del otro para su debido funcionamiento. Sin embargo, en relación a nuestra intención de ubicar la noción de mundo en la teoría arendtiana, nuestra autora expresa específicamente a qué ámbito pertenece:

...el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la

condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. 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. (Arendt, 2012:61-62)

Que el mundo no solo esté ubicado en el espacio público, sino que sea el propio espacio público que crean los hombres al relacionarse y vivir juntos, implica que la condición fundamental de la vida humana sea la pluralidad. Dado que tenemos el mundo en medio, logramos unirnos y separarnos de los demás. Esta identificación y distinción simultánea es una condición necesaria para el desarrollo de nuestras vidas. Estas, son de determinada manera en la medida en que aparecen frente a otros y logran diferenciarse al retirarse al ámbito privado. Nuestra condición fundamental es, entonces, que todos somos igualmente distintos. Esta característica es la que nos impulsa a relacionarnos unos con otros a través del discurso y la acción.

Si tan solo fuésemos iguales, no habría nada que medie entre nosotros y nos distinga. Si tan solo fuésemos distintos, no encontraríamos un punto en común a través del cual comunicarnos. Por esto mismo, para los seres humanos, “La pluralidad es la ley de la Tierra” (Arendt, 1984:31). No podemos concebir otra forma de relacionarnos que no sea teniendo el mundo en medio. No podemos percibirnos, o percibir a los demás, sin esa dualidad simultánea y complementaria de la identificación y distinción constantes. Es debido a esto que el mundo se nos presenta como una construcción que realizamos conjuntamente a partir de la sumatoria y confrontación de los millares de puntos de vista que aparecen en él.

Es en este sentido que el mundo resulta un artificio humano que nos separa y protege de la naturaleza. Tanto las construcciones mentales como las materiales que realizan los hombres, están destinadas a hacer de nuestra vida en la Tierra una experiencia más confortable y segura, que si nos encontrásemos completamente a expensas de la naturaleza. Sin embargo, artificios materiales y mentales se distinguen precisamente por su pertenencia o no a este mundo. Mientras que los artificios materiales son de y para este mundo, los productos de las actividades mentales no se originan en él. Para lograr aparecer en el mundo, los artificios mentales deben ser cristalizados y en cierta forma materializados a partir de otro de los grandes condicionamientos humanos: el lenguaje.

El lenguaje es el medio por el cual las cosas aparecen no solo en el mundo, sino en nuestra propia mente. Tanto cuando pensamos (actividad poco mundana), como cuando dialogamos (actividad por entero mundana), debemos valernos del lenguaje para articular esos razonamientos. Al mismo tiempo, el lenguaje nos brinda la posibilidad de significar y re-significar nuestro mundo. No solo posibilita la comunicación, sino que nos permite establecer nuevas relaciones con nuestro entorno y lograr así establecer nuestro propio lugar en el mundo. Como bien decía Arendt, “El mero hecho de nombrar las cosas, la creación de palabras, es la forma que tienen los hombres de *apropiar* y, por decirlo así, de desalinearse el mundo al que, después de todo, cada uno de nosotros llega inocente y extraño.” (Arendt, 1984:120)

Mientras que nos dedicamos a las actividades que son por demás mundanas, el lenguaje parece ser un aspecto de la condición humana que no nos impide a grandes rasgos satisfacer las necesidades de comunicación y creación propias de los seres humanos. Por el contrario, este sería el principal instrumento que tendríamos a nuestro favor para la realización de tales tareas. Esto podría deberse a que las palabras guardan algún tipo de relación con las cosas que nombran. Y esas mismas cosas sirven de referencia dentro del propio mundo en el que son nombradas. Diferente pareciera ser el caso de los productos de las actividades mentales, que si bien se encuentran materializados por medio del lenguaje, no encuentran referencia alguna en este mundo. Por lo tanto:

El lenguaje, sin embargo —el único medio a través del cual pueden manifestarse las actividades mentales no ya solo al mundo exterior, sino al mismo Yo pensante—, no es, con mucho, tan claramente apto para la actividad pensante como lo es la visión para la función de ver. Ningún lenguaje posee un vocabulario acabado para satisfacer las necesidades de las actividades mentales; todas estas toman prestadas su vocabulario de palabras que originariamente correspondían a la experiencia sensorial o a otras experiencias de la vida común. (Arendt, 1984:123)

Esto parece decirnos que, en el caso de los artificios derivados de las actividades mentales, el lenguaje no es una condición suficiente para su manifestación en el mundo. Como queda expresado en esta cita, las actividades que necesitan retirarse del mundo para su pleno ejercicio, requieren al mismo tiempo, de palabras que originalmente se emplearon para referirse a objetos de la experiencia sensorial o propiamente mundana. Mediante estas palabras, logran trasladarse al mundo. Es decir, mediante el empleo de palabras de origen sensorial, visible y mundano, actividades mentales como el

pensamiento, logran aparecer en el mundo y manifestar sus significados invisibles, abstractos y poco mundanos.

Este traslado de significados que realizan las actividades mentales hace que estén, más que condicionadas por el lenguaje, determinadas por ese propio traspaso de significados de un ámbito a otro. Esto quiere decir que principalmente nuestro pensamiento y todos los productos de nuestra actividad mental se encuentran condicionados por la metáfora. El modo de pensar metafórico es parte de la condición humana en sí misma, y es aquel que nos permite tener un sentido de la realidad unificado. En otras palabras, el uso de metáforas es aquello que permite mantener unidos en un mismo mundo a lo visible y a lo invisible, a lo material y a lo abstracto. Es la condición por excelencia para que no haya una multiplicación de mundos, sino multiplicidad de relaciones entre diferentes planos de una misma realidad.

En este sentido, “La metáfora, que salta el abismo que existe entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de los fenómenos, fue ciertamente el más bello regalo que el lenguaje pudo hacerle al pensamiento...” (Arendt, 1984:127). Al ser una condición fundamental del pensamiento, es una condición humana primordial por sí misma. Es la principal herramienta mediante la cual articulamos nuestro mundo. La que nos permite saltar de un plano a otro, llevándonos con nosotros significados que de otra forma jamás podrían aparecer en él. Sus formas de expresión son más amplias que las establecidas matemáticamente en el enunciado “A es a B lo que C es a D”. Y al referirse a elementos abstractos a través de otros tangibles, se vuelve irreversible. Esto se debe a que los elementos materiales pueden expresar el significado de los invisibles, pero estos últimos no pueden decir nada por sí solos acerca de los otros.

Las imágenes cargadas de simbología, las relaciones análogas, los ejemplos, son formas de encontrar semejanzas en aquello que de por sí es distinto. Por lo tanto, son las formas mismas de la pluralidad. Mantienen simultáneamente la similitud y la diferencia de aquellos objetos que relaciona. Y lo más importante de todo: permite que formen parte de un mismo mundo. Por esto mismo, las metáforas, en este sentido amplio que les adjudica Arendt, constituyen la principal herramienta mediante la cual expresar y poner de manifiesto la pluralidad del mundo. Estas permiten relacionar lo diverso en un

mismo ámbito. Logran que aquellos pares, que en principio parecen opuestos, sean complementarios y formen parte de un mismo espacio-tiempo.

Esta forma de establecer relaciones se encuentra en las bases de nuestro pensamiento. Es aquella que lo fundamenta y le permite realizar su actividad sobre diferentes planos de la realidad. Por lo tanto, a pesar de que el pensamiento deba realizarse apartado del mundo, su forma de establecer relaciones lo hace permanecer en él, aun en su ausencia. La condición fundamental de la pluralidad se preserva en el empleo de metáforas que nos permiten comprender y trasladar significados, aunque no estemos apareciendo plenamente en el mundo en ese momento de reflexión. Por lo tanto, la metáfora al ser condición fundamental del pensamiento y el lenguaje, es nuestra forma primordial de relacionarnos con el mundo. Esto quiere decir, poner en relación nuestra propia mente/espíritu con el mundo en el cual habitamos y del cual no salimos mientras duran nuestras actividades mentales, sino que solo abandonamos con la muerte.

Las analogías, metáforas y emblemas son los hilos a través de los cuales el espíritu se vincula al mundo, aun cuando por distracción pierda el contacto directo con él, y garantizan la unidad de la experiencia humana. Además, en el interior del proceso del pensamiento, sirven como modelos que nos ofrecen un punto de apoyo para que no tropecemos a ciegas con experiencias que nuestros sentidos, en su relativa certeza, no nos pueden ayudar a atravesar. El simple hecho de que el espíritu sea capaz de encontrar tales analogías, que el mundo de los fenómenos nos recuerda cosas no aparentes, se puede considerar como una especie de <<prueba>> de que cuerpo y espíritu, pensamiento y experiencia sensorial, lo visible y lo invisible, van unidos, están por decirlo así, <<hechos>> el uno para el otro. (Arendt, 1984:131)

Las relaciones que se establecen a partir de las metáforas nos salvarían entonces de caer en el dualismo a la hora de abordar pares de nociones que, aunque en principio parezcan opuestas, en realidad son complementarias. Estas relaciones serían los cimientos de la construcción del mundo y pondrían de manifiesto el carácter propiamente plural de ese ámbito. De esta forma, podemos tener experiencias similares del mundo, y afirmar que este es el mismo para todos, a partir de la comparación y relación metafórica que establecemos entre los diferentes puntos de vista que se presentan ante nosotros y nuestra propia perspectiva. Por lo tanto, el pensamiento metafórico resulta fundamental para la comprensión, creación y desarrollo de nuestro mundo.

5. Las coordenadas del mundo arendtiano: los siete aspectos de la condición humana

Por lo dicho hasta aquí podemos ver cómo el mundo, dentro de la teoría arendtiana, se encuentra entre la naturaleza, los condicionamientos propiamente humanos y los artificios que estos producen. Si bien Arendt identifica como “...las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra...” (Arendt, 2012:25), consideramos que a partir de lo visto hasta el momento debemos revisar si estos son los únicos aspectos de la condición humana que se relacionan con el mundo y de qué forma lo hacen. Para esto, vamos a relacionar estas cinco condiciones con lo expuesto anteriormente.

En primer lugar, en relación a la condición de la propia vida, es importante tener en cuenta la distinción que mencionábamos antes entre *bios* y *zoe*. Lejos de la interminable repetición de los ciclos naturales a los que se encuentra sujeta la vida como *zoe*, la vida propiamente humana que forma parte de nuestra condición, y por eso interfiere en nuestra forma de relacionarnos con el mundo, posee una temporalidad lineal determinada por la segunda de las condiciones mencionadas por Arendt: la natalidad y la mortalidad.

...la palabra «vida» tiene un significado por completo diferente si la relacionamos con el mundo y deseamos designar el intervalo entre nacimiento y muerte. Limitada por un principio y un fin, es decir, por los dos supremos acontecimientos de aparición y desaparición del mundo, sigue un movimiento estrictamente lineal... (Arendt, 2012:110)

Por esto mismo, en segundo lugar, la condición humana de la natalidad y la mortalidad se encuentra íntimamente relacionada con la naturaleza fenoménica, de nosotros mismos, y del mundo, según la cual los acontecimientos fundamentales son la aparición y la desaparición. Es precisamente porque el nacimiento y la muerte, que son los acontecimientos fundamentales en este sentido, que poseemos una vida propiamente humana separada del resto de los seres vivos y podemos contar con una temporalidad lineal. Debido a que contamos con el conocimiento de tener un principio y un fin, es que podemos ordenar cronológicamente nuestros acontecimientos y escribir una historia. Por lo tanto:

La principal característica de esta vida específicamente humana cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía. (Arendt, 2012:111)

Esto nos hace pensar que la temporalidad lineal es una condición humana fundamental en sí misma, y nos lleva a relacionarla con la tercera condición mencionada por Arendt: la mundanidad. Según Arendt, "...el grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo." (Arendt, 2012:109). Por lo que podemos deducir que así como el tiempo lineal de la vida humana determina la permanencia de los hombres en el mundo, la mundanidad de los artificios producidos por estos determina al mismo tiempo su permanencia en él. La mundanidad es medida por ese tiempo lineal que marca la durabilidad tanto de los seres humanos como de las cosas que estos producen. Por lo cual, el tiempo lineal resulta una condición humana más fundamental aun que la propia mundanidad que implica la mera permanencia.

La temporalidad lineal resulta primordial además, porque como ya hemos mencionado, permite relatar historias. Es decir, ordenar cronológicamente acontecimientos en una secuencia lineal que tiene un principio y un fin. Esta formulación de historias pareciera, al mismo tiempo, fundamental en la conformación del mundo, y merece ser tenida en cuenta por sí misma. Esto se encuentra relacionado directamente con la importancia, que vimos en el apartado anterior, que tiene el lenguaje metafórico para la manifestación en el mundo de aquello que pensamos o formulamos mentalmente. Las historias son relatos que se realizan una vez que los acontecimientos han sucedido, por lo que requieren de momentos de reflexión. Esas reflexiones no encuentran otro camino hacia el mundo que no sea el transporte que le ofrecen las metáforas que aporta nuestro lenguaje.

El pensamiento, junto con el lenguaje conceptual que siempre le acompaña, al producirse y manifestarse de forma hablada cuando el sujeto se encuentra en un mundo de fenómenos que le resulta totalmente familiar, necesita de las metáforas para poder franquear el abismo que separa a un mundo que se ofrece a la experiencia sensorial y un ámbito en el que jamás se podrá dar esa aprehensión inmediata de la evidencia. (Arendt, 1984:46)

Por lo tanto, en cuanto las historias que relatamos sobre el mundo contribuyen en su conformación, y la única forma que dichas historias poseen para aparecer en el

mundo es mediante el lenguaje metafórico, este último también nos parece una condición humana fundamental que interviene en dicho proceso de construcción. En relación a lo dicho en el apartado anterior, la primacía de esta condición humana radica además en la manifestación de la cuarta condición humana mencionada por Arendt: la pluralidad. Esta condición humana fundamental que nos mantiene unidos y diferenciados al mismo tiempo, se manifiesta principalmente a partir de los relatos que desarrollamos a través del lenguaje metafórico en el mundo. Es mediante la condición humana del lenguaje que podemos relacionar aquello que es diferente, encontrar puntos de unión entre aquello que permanece distinto.

Cabe aquí mencionar nuevamente que “La pluralidad es la ley de la Tierra.” (Arendt, 1984:31). En este sentido, tanto la cuarta como la quinta condición humana identificada por Arendt resultan fundamentales en la relación de los seres humanos con el mundo. La cuarta, podría decirse que es la condición humana por excelencia. Aquella que determina por completo nuestro paso por la Tierra. Esto se debe a que representamos un único e irremplazable punto de vista entre otros millares de perspectivas, y solo mediante la suma y confrontación de todos esos ángulos es posible conformar el mundo. La quinta resulta fundamental para nuestra subsistencia, en cuanto es la principal fuente de recursos tanto para el trabajo como para la labor. No podríamos pensar en el mundo sin la satisfacción de las necesidades de nuestros ciclos orgánicos naturales, ni sin los recursos suficientes para la elaboración de los artificios humanos.

Por último, también en relación con lo trabajado en el apartado anterior, creemos importante tener en cuenta la espacialidad como otra de las condiciones humanas que intervienen en nuestra relación con el mundo. Resulta difícil pensar en el mundo sin tener en cuenta la distinción entre un ámbito público y uno privado. Máxime, si como ya hemos visto, nuestra autora identifica plenamente al mundo con el espacio público. Pensar al mundo como el espacio donde se aparece, también forma parte de nuestra naturaleza fenoménica de aparición y desaparición y, por ende, resulta una condición humana fundamental para comprender y conformar el mundo.

Por lo tanto, según lo analizado hasta aquí, además de las cinco condiciones humanas mencionadas por Arendt, encontramos otras dos. En consecuencia, proponemos la siguiente reformulación en cuanto a los aspectos fundamentales de la condición humana que intervienen en nuestra relación con el mundo:

- 1) La vida propiamente humana (*bios*).
- 2) La natalidad y la mortalidad, como los acontecimientos mundanos fundamentales que representan la naturaleza fenoménica de aparición y desaparición.
- 3) El tiempo lineal, que permite determinar la mundanidad y relatar historias.
- 4) El lenguaje metafórico, que permite conformar el mundo a través de historias y manifestar la pluralidad.
- 5) La pluralidad, que relaciona aquello que permanece distinto.
- 6) La Tierra, como hábitat natural y nuestra principal fuente de recursos.
- 7) El espacio público, entendido como el propio mundo en el cual hacemos nuestra aparición.

Estos son los siete aspectos de la condición humana que condicionan el mundo, lo delimitan y nos dan la posibilidad de transformarlo. Tomar conciencia de que estos son los principales aspectos que intervienen en la comprensión de nuestro entorno y de los otros, nos permite, no solo entender nuestras posibilidades y nuestras limitaciones a la hora de interactuar y transformar la realidad, sino comprender la auténtica relación que nosotros mismos entablamos con el mundo. Sin embargo, tener conciencia de estas características, que en ningún momento son planteadas como las únicas, sino solamente como las más importantes dentro de la teoría arendtiana, no parece suficiente para lograr nuestro objetivo de ubicar la noción de mundo en este marco conceptual.

Resulta fundamental también tener en cuenta que el mundo está compuesto por los artificios creados por los hombres. Que estos sean materiales o abstractos también parece relevante, dado que no se relacionan de la misma forma con el mundo según su origen. De esta forma, las construcciones materiales son de y para el mundo, mientras que las construcciones mentales necesitan trasladar sus significados a través de metáforas para lograr aparecer en él. Estos diferentes tipos de artificios son llevados a cabo por diferentes tipos de actividades. En los mentales intervienen el pensamiento, la voluntad y el juicio. En los propiamente mundanos, la labor, el trabajo y la acción. Así, el primer trinomio de actividades compone la vida contemplativa, mientras que el segundo forma parte de la vida activa.

Por lo tanto, en la teoría arendtiana, el mundo se encuentra delimitado por los diferentes aspectos que hacen a la condición humana. Está compuesto por artificios

humanos y es él mismo un artificio. Su función principal consiste en separarnos de la naturaleza, cuyas fuerzas y ciclos eternos exceden por completo nuestra existencia humana. Se ubica en el espacio público y en un tiempo lineal. Estas coordenadas permiten que podamos articular historias y de esa forma podamos re-significar y transformar nuestra propia realidad. Dentro de la *bios* humana, la vida activa transcurre exclusivamente en el mundo, mientras que la vida contemplativa lleva a los hombres a aparecer y desaparecer del mismo constantemente.

Esto nos dice que las dos formas de vida guardan diferentes maneras de relacionarse con el mundo. Y por ende, intervienen desde diversas funciones y actividades en su construcción. Aplicando el conocimiento de que son las metáforas las que permiten mantener nuestra experiencia del mundo unificada y poner en relación aspectos distintos, Arendt va a hablar de los actores y los espectadores que interactúan en el gran teatro que es el mundo. Esta metáfora serviría precisamente para comprender cuál es el rol tanto de la vida activa como de la contemplativa en la construcción del mundo. Saber quiénes son los seres humanos que pueden producir transformaciones en el mundo, parece estar ligado a los papeles que cada uno desempeña dentro del gran entramado que constituye el mundo.

En lo que sigue, nos dedicaremos precisamente a abordar estos diferentes roles que asumimos en relación con nuestro mundo. Esto lo haremos a través de la metáfora que adopta la propia Arendt. El hecho de ser actor o espectador, más que un rol prefijado y establecido a cada cual de forma permanente, parecen ser papeles que asumimos solo por momentos. Sin embargo, a pesar de la inconstancia de dichos papeles en nuestra existencia, ambos resultan cruciales en la forma en la que nos vinculamos con el mundo. Su desarrollo puede brindarnos más posibilidades o no de transformar nuestra realidad, de tener mayor o menor incidencia en nuestro entorno. Al mismo tiempo que puede determinar el grado de influencia que ese entorno tiene en nosotros mismos.

Capítulo dos: Los distintos papeles de los seres humanos en la conformación del mundo

6. El espectador: la vida contemplativa

Si pensamos en alguien que contempla, solemos cometer el error de asignarle un rol absolutamente pasivo que no interfiere en lo más mínimo en los asuntos del mundo. Sin embargo, la distancia o retirada que realiza el espectador, dependiendo el caso, le permite adoptar una visión más general de aquello que se le presenta ante los ojos. Podríamos decir entonces que, mientras que los actores son los que realizan el gran espectáculo del mundo, los espectadores son quienes logran darle un significado y comprenderlo. Lo curioso, es que este poder de dar sentido del espectador, es un don que todos poseen. Dicho don se manifiesta solo en la medida que podemos tomar la distancia suficiente de los hechos o personas, para poner en palabras lo que ellos nos significan.

...solo el *espectador*, nunca el actor, puede conocer y comprender lo que se ofrece en el espectáculo. Este descubrimiento contribuyó decisivamente al convencimiento de los filósofos griegos en la superioridad de la vida contemplativa, cuya condición más elemental [...] fue la *scholē* [...] el deliberado acto de abstenerse, de retraerse (*shein*) de las actividades ordinarias condicionadas por nuestros deseos cotidianos (*he ton anagkaion scholē*) a efectos de consumir el ocio (*scholē agein*)... (Arendt, 1984:112)

Lo importante aquí es pensar en qué empleaban ese tiempo libre de preocupaciones y necesidades aquellos que adoptaban ese estilo de vida. Todo apunta a que era destinado a la comprensión y búsqueda de sentidos del espectáculo del cual habían decidido tomar distancia. Esto también nos hace pensar que aquellos que se dedican a la filosofía son espectadores en una determinada forma particular. La retracción que realizan del mundo en pos del ejercicio de sus actividades espirituales los diferencia de otros espectadores particulares. Como por ejemplo, aquellos cuya función específica es emitir juicios de valor o se disponen a realizar un proyecto. Los jueces no realizan una retirada del mundo tan pronunciada como la de los filósofos. Sin embargo, también necesitan alejarse de la escena para poder juzgarla. Quienes desean realizar un proyecto deben apartarse antes de la mundanidad cotidiana para reflexionar acerca de cómo podrán llevar a cabo su cometido.

Estos son tan solo ejemplos de que cada espectador ejerce su papel de una forma particular y única. Prueba de esto es que, entre aquellos que se han dedicado a filosofar, la forma de llevar a cabo esa vida contemplativa ha diferido notablemente. En las reflexiones que realizaba Arendt al final de su vida parecen existir dos bandos de filósofos. Aquellos que interpretaron su papel de espectadores en el sentido que venimos describiendo, como capaces de otorgar sentido y esforzados en comprender el mundo que contemplan. Y quienes meramente se dedicaron a promover la absoluta retirada del mundo para quienes adoptan el modo de vida filosófico, como si estuvieran destinados a asuntos superiores, para los cuales el mundo significaría solo un estorbo.

Es importante que nos detengamos brevemente en esta distinción, porque de ella depende el valor que se le otorga a la vida contemplativa y el rol que esta desempeña en relación al mundo. Respecto de un espectador que posee el poder de juzgar, comprender y dar sentido, Arendt destaca los aportes de Homero, Pitágoras (a través de Diógenes Laercio), Kant y Kafka. En relación al espectador desinteresado por completo del mundo, que se retira de él en busca de su propia tranquilidad, menciona a Parménides, Platón, Epícteto y Lucrecio. Además denuncia desde su punto de vista, que esta segunda posición sería la adoptada por la gran mayoría de los que luego serían llamados por Kant “filósofos profesionales” (Arendt, 1984:168).

Parménides y Platón encabezan las líneas de esta última forma de concebir a los espectadores, debido a que plantean la tarea de los filósofos como una retirada del mundo hacia una región superior completamente ajena a él (Arendt, 1984:113). Epícteto, promueve el propio adiestramiento para no volvernos nunca a las cosas de afuera. Y de esa forma, lo único que le preocupa es él mismo y su propia felicidad, independientemente de los acontecimientos que sucedan en el mundo (Arendt, 1984:333). Lucrecio sitúa al espectador a resguardo del mundo. Su deleite radica en no necesitar participar de los males del mundo para ser consciente de aquello que se salva gracias a su retirada del mundo.

Aquí, desde luego, se ha perdido totalmente la relevancia filosófica del papel de espectador –pérdida que acompañó a tantos conceptos griegos cuando cayeron en manos de los romanos. Lo que desapareció no fue solo el privilegio que tenía el espectador de poder juzgar, como lo encontramos en Kant, ni la oposición fundamental entre pensar y actuar, sino la noción, aún más fundamental, de que cualquier cosa que aparece está ahí para ser vista, que el mismo concepto de fenómeno exige un

espectador y que, en consecuencia, ver y contemplar son actividades del más alto rango. (Arendt, 1984:167)

Sin embargo, aunque este haya sido para Arendt el rol que mayoritariamente le ha sido asignado al espectador, hubo a lo largo de la historia del pensamiento quienes valoraron la importancia de este papel en relación al mundo. De esta manera, ver y contemplar son actividades del más alto rango debido a que precisamente preservan esa relación del espectador con el mundo. Por lo tanto, el valor filosófico del papel de aquel que contempla se mide a partir de dicha relación y de qué forma es establecida. Pasemos ahora a los representantes de esta línea de pensamiento a los ojos de Arendt.

Homero, para quien los aedos tenían el rol fundamental de inmortalizar a los héroes, que eran los grandes actores de su tiempo, le otorga a ese tipo particular de espectador un papel crucial para el transcurso de la historia (Arendt, 1984:158). Los aedos en su rol de espectadores, nunca de actores, tienen el poder de inmortalizar a estos últimos o condenarlos al más cruel de los olvidos. A través de Diógenes Laercio es que sabemos que Pitágoras sería quien emplea por primera vez la metáfora del espectáculo en relación al mundo (Arendt, 1984:113). Para él, los filósofos son espectadores que deben poseer un interés desinteresado. Es decir, conservar la distancia suficiente del espectáculo como para poder descubrir la verdad en él. Kafka, a partir de una parábola, ubica al hombre en la brecha entre el pasado y el futuro, anhelando poder vencer al tiempo para poder convertirse en un árbitro, espectador y juez, y comprender así el sentido de ese momento que habita (Arendt, 1984:237).

Para esta línea de pensamiento que plantea Arendt, resulta particularmente paradigmático el pensamiento de Kant. Por ser el mayor expositor en lo referente a la facultad del juicio y por adjudicar dicha capacidad principalmente al espectador, sus razonamientos en esta materia merecen un análisis por separado. Kant le hace preguntarse a Arendt “¿Cómo podría el <<placer contemplativo y el goce inactivo>> tener algo que ver con la práctica?” (Arendt, 1984:519). Y parece encontrar los primeros rastros de una respuesta a esta pregunta en la propia actitud del filósofo alemán con respecto a la Revolución francesa. En este acontecimiento fundamental de la historia, Kant reconoce la verdadera importancia de los espectadores, que de esa forma, en plural, determinaron el carácter relevante de la revolución.

Lo que resulta estimable para Kant de la Revolución francesa, no es ni la propia revolución ni quienes la llevaron a cabo, sino el entusiasmo manifiesto públicamente de sus espectadores. Aquellos que no realizaban los actos que desarrollaron la revolución, pero simpatizaban con aquellos que sí lo hacían, tenían una forma de participación particular en los acontecimientos que después determinaría cómo sería contada la historia. La participación de los espectadores tenía que ver con esa empatía que generaban hacia los actores y que hacían manifiesta públicamente. Sin esta participación, sostiene Kant, el significado de la revolución habría sido completamente distinto o incluso inexistente (Arendt, 1984:520-521).

A partir de este hecho particular podemos ver cómo, en general, Kant realiza un giro en torno al papel del espectador en relación al mundo. En primer lugar, cuando hablamos de espectadores ya no nos estamos refiriendo con exclusividad ni a los filósofos, ni a los jueces. Espectador es todo aquel que pueda hacer ejercicio de su facultad de juzgar. Y en segundo lugar, pero no menos importante, ya no podemos hablar “del” espectador. Ahora tenemos que hablar de “los” espectadores, que siempre son en plural. Y esta pluralidad, como ya hemos visto, es la condición fundamental de los seres humanos. Esto es llevado al extremo por el filósofo de Königsberg, con lo que Arendt denomina su planteo de ‘la mentalidad extensa o ampliada’ (Arendt, 1984:519).

Incluso cuando no nos encontramos en presencia de otros, podemos ponernos en su lugar y comparar nuestros juicios con sus juicios posibles. De esta forma los diferentes puntos de vista que puedan adoptar los demás están sujetos a crítica. Y aunque la actividad de pensar siga siendo principalmente solitaria, gracias a la imaginación, aquel que se encuentra en estado contemplativo nunca pierde del todo el vínculo con los otros. Por eso ya no hay un espectador solitario que juzga únicamente desde su punto de vista particular. Si bien nunca va a poder alcanzar una visión del todo, ni saber a ciencia cierta aquello que perciben los demás desde sus lugares únicos en el mundo, puede ejercitarse en la adopción de diferentes perspectivas intentando dejar de lado sus propios intereses particulares y prejuicios.

De esta forma el espectador adquiere cada vez mayor generalidad, que sin embargo, se encuentra siempre anclada en lo particular. Y gracias a ello no pierde su relación con el mundo. Como sostiene Arendt: “En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que

es, desde el momento que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que *es* está destinado a ser percibido por alguien.” (Arendt, 1984:31) Por lo tanto, el hecho de ser espectadores nos viene dado al mismo tiempo que nuestra condición de aparecer y desaparecer. En otras palabras, gracias a que somos parte del mundo, necesariamente somos espectadores de las cosas que aparecen y desaparecen en él. Y al mismo tiempo, somos apariciones que necesitan de otros espectadores para confirmar la identidad y hasta la propia existencia.

La importancia fundamental de las reflexiones kantianas estriba en la conciliación del papel de los espectadores y de los actores. Remarca la importancia de su mutua dependencia.³ Ambos se necesitan para existir y desarrollarse en sus roles. Y esta unión es posible gracias a la facultad de juzgar que comparten. Más importante aún, el espacio público, para Kant, es constituido por esos espectadores que juzgan en plural y logran determinar la significación de los acontecimientos en conjunto. A pesar de su extensión, creemos oportuno presentar la relevancia de estos razonamientos kantianos en palabras de Arendt:

El ámbito público lo constituyen los críticos y espectadores y no los actores o los creadores. Y este crítico y espectador se asientan en todo actor y creador; sin esta facultad crítica y juzgante el actor o creador estaría tan aislado del espectador que ni siquiera podría ser percibido. O, por decirlo de otra forma, manteniéndonos en la terminología kantiana: la misma originalidad del artista (o la misma invocación del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores). Y si bien es posible hablar de genio en singular dada su originalidad, nunca nos podremos referir... de la misma manera *al* espectador: los espectadores existen solo en plural. El espectador no está implicado en el acto, pero siempre lo está con sus co-espectadores. No comparte con el creador la facultad del genio y la originalidad, ni la facultad de la innovación con el actor; la facultad que tienen en común es la facultad de juicio. (Arendt, 1984:525)

Por lo dicho hasta aquí podemos sostener que el papel de los espectadores y, por consiguiente, el rol de la vida contemplativa en general, se estima a partir de su relación con el mundo. Si se disponen a retirarse por completo de él, como sugerían Parménides, Platón, Epícteto o Lucrecio, su tarea no tendrá ninguna incidencia en los asuntos

³ La relación actor-espectador, además de resultar fundamental para la comprensión y conformación del mundo, constituye la estructura misma de la realidad de la acción. Por eso mismo, en ese punto, realidad y ficción resultan indiscernibles. En este sentido, podemos ver cómo la filosofía y la literatura parecen confluir en lo referente a este aspecto. Dicha relación, merece un análisis más exhaustivo en trabajos posteriores.

humanos y, por lo tanto, no tendrían ninguna relevancia para el presente estudio. Si por el contrario, conservan su poder de juzgar y otorgar significado, y conservan su vínculo con los otros y con el mundo, su papel resultará fundamental. Serán quienes decidan aquello que pase a formar parte de la historia, lograrán inmortalizar actores y acciones. En otras palabras, se convertirán en co-constructores del mundo.

7. El actor: la vida activa

Así como veíamos que los espectadores co-crean el mundo a partir de los significados que construyen conjuntamente, los actores participan de la construcción del mundo a partir de las acciones que inician en él. La gran diferencia con quienes adoptan la vida contemplativa radica en que los actores se encuentran completamente inmersos en el mundo. No se retiran ni se distancian de la escena, ya que siempre forman parte de ella. Este “formar parte” es la condición primordial del actor. Son en cuanto forman parte del conjunto, y dependen de ese conjunto para el desarrollo de su papel. El actor nunca llega a ser del todo consciente del significado de sus acciones. Solo da inicio a una sucesión de la cual no sabe ni sus consecuencias ni su término.

La valentía de los héroes homéricos, su realización de grandes hazañas, solo cobraban sentido cuando eran relatadas por el aedo. De la misma forma, cualquier acción que discurre en el mundo solo es valorada una vez que ha llegado a su fin y es alcanzada por las opiniones que los espectadores tienen sobre ella. Los actores desarrollan su papel solo durante el transcurso de la acción. En términos una vez más homéricos, su virtuosismo recae en ese desarrollo de acciones. Por lo tanto, los actores son doblemente dependientes. Por un lado, dependen de sus acciones para aparecer en el mundo. Por otro, dependen de los espectadores para seguir apareciendo una vez que sus acciones han llegado a su fin. Por este motivo:

...lo que preocupa al actor es la *doxa*, palabra que significa tanto fama como opinión, pues es a través de la opinión del público y del que juzga como se crea la fama. La forma en la que aparece a los demás es decisiva para el actor, pero no para el espectador; el primero depende del <<me parece>> del espectador (su *dokei moi*, que transmite la *doxa* al actor); no es su propio dueño, aquello que Kant más tarde calificaría de autónomo; debe comportarse tal como los espectadores esperan de él, y

es a ellos a quienes corresponde dar el veredicto final de su triunfo o fracaso. (Arendt, 1984:114)

Aquellos capaces de iniciar los cambios en el mundo no son libres. En el sentido que no poseen la autonomía suficiente como para tener absoluta consciencia de sus actos. Su papel en el mundo solo es completado o acabado, por la visión de aquellos que perciben su actuación y le dan sentido. Si los espectadores son en plural por estar siempre confrontando sus juicios con los de otros, los actores son siempre en plural porque además de actuar con otros necesitan de los espectadores para comprender el curso de sus acciones. Al estar siempre expuestos en el mundo y en relación con otros, difícilmente los actores puedan desarrollar un único papel a la vez. Por eso mismo, además de actuar en el gran escenario del mundo, también suelen padecer el desarrollo de acciones iniciadas por otros o incluso por ellos mismos (Arendt, 2012:213).

Su actuación, así como su padecimiento, son los acontecimientos que escriben su historia y forman parte de la gran historia de la humanidad. Pero Arendt hace hincapié una vez más en el hecho de que actor y autor no son lo mismo. Aquel que pronuncia un discurso, que cuenta una historia es un actor que se reconoce como tal a raíz de su interpretación. Pero esto no significa que él sea el que produce el relato. Solo desarrolla su papel apareciendo en el mundo e innovando casi sin darse cuenta. De la misma forma que los espectadores se distancian del mundo para interpretarlo y darle sentido. Nos encontramos entonces, con que la falta de autonomía de los actores se debe a que no son los autores de las historias que interpretan. Ni siquiera pueden tener noción de cuál será el fin de sus acciones, dado que cuando estas cobran sentido a partir de las opiniones de los espectadores, ellos ya han desaparecido de escena.

Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor. (Arendt, 2012:208)

Su pertenencia absoluta al mundo, su dependencia de los asuntos mundanos de los que participa activamente, no permiten que los actores posean la libertad suficiente como para tomar conciencia del ámbito público y, por ende, político al cual dan comienzo. Nos encontramos aquí entonces frente a una posible paradoja. El espacio de libertad, deliberación y acción por excelencia es iniciado o establecido por actores que

carecen de la autonomía suficiente como para poder escribir el rol que interpretan en él. El mundo es construido entonces más por la opinión pública de quienes no actúan y se limitan a estar a la expectativa de quienes sí lo hacen, que por aquellos que actúan y promueven el cambio.

Tanto el condicionamiento temporal como el espacial parecen ser más fuertes en los actores. Con respecto al tiempo, sus acciones solo pueden ser interpretadas una vez que han pasado. Su fracaso o triunfo es medido una vez que han desaparecido de escena. En el momento presente en que realizan su acto no tienen plena consciencia de cuáles serán las consecuencias de esa acción, por lo que el futuro solo les trae incertidumbre. Respecto al espacio, en su calidad de actores siempre se encuentran en escena. Nunca poseen la distancia suficiente para lograr una comprensión más general de la historia. Salirse de escena supondría dejar de ser actores para pasar a ser espectadores.

Sin embargo, Arendt siempre ha mantenido la asociación de la acción con el discurso. Por lo tanto, podríamos pensar que el actor logra crear sentido a partir de su propio discurso sobre los hechos que ha llevado a cabo. Pero una vez más los condicionamientos que en él parecen ser más fuertes, por su estrecha relación con el mundo, le impiden que esta actividad lo libre por completo de las limitaciones a las que se halla sometido. Su perspectiva de las acciones que el mismo ha iniciado siempre es más estrecha debido a que es parte implicada de aquello que se dispone a contar. Nunca puede aspirar a alcanzar la perspectiva más general de los espectadores, que poseen la distancia suficiente de la escena como para adjudicar un significado que englobe mayor cantidad de puntos de vista. De esta forma:

Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y veracidad. 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. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia. (Arendt, 2012:215)

Por lo dicho aquí podemos inferir que el narrador del que habla Arendt no es un actor. Parece poseer más bien las características del espectador. Pero esto parece no ser

del todo cierto. Esto se debe a que los espectadores, como hemos visto anteriormente, se limitaban a contemplar la escena y, una vez concluida, otorgarle significado a través de sus opiniones compartidas en conjunto. Pero aquí el narrador <<hace>>. Ese “hacer la historia” parece distanciarlo tanto de los actores como de los espectadores. Podríamos estar en presencia aquí de un autor o productor. Aunque Arendt aclaraba explícitamente, como hemos visto, que en el caso de la historia, no existe tal cosa.

La otra opción que nos queda pensar es que el narrador sí sea un espectador que, sin embargo, no lleve a cabo su actividad contemplativa de una forma pasiva. El propio término ‘actividad’ nos sugiere que la contemplación del tipo de espectador al que nos estamos refiriendo carece de toda pasividad con relación al mundo. De hecho, si nos detenemos en las consecuencias que conlleva ese “hacer la historia”, terminaríamos por deducir que en esa actividad se realiza de forma más acabada la construcción del mundo. Es necesario recordar una vez más que sin embargo este narrador que hace la historia al captarla tampoco es su autor o productor, dado que interpreta lo acontecido, no escribe sobre aquello que va a acontecer.

Una vez más la condición temporal quita libertad sobre los cambios del mundo. A lo máximo que podemos aspirar es a comprender que dichos cambios son llevados a cabo mediante un conjunto de roles, interpretaciones y actividades. Una pluralidad de seres humanos, todos ellos con una multiplicidad de puntos de vista, que solo pueden encontrar sentido en su visión de conjunto. Solo pueden encontrar significado complementándose con los otros que desarrollan diferentes papeles en la escena o en las butacas.⁴ Ese carácter complementario de lo que de por sí es diferente, es lo único que nos permite alcanzar una comprensión más general de aquello que siempre se presenta ante nuestros ojos de forma parcial.

Hasta aquí hemos visto cómo los roles de actor o espectador reflejan el modo de vida activa o contemplativa y contribuyen desde su posición a la construcción del mundo. En relación a nuestro objetivo de dilucidar quiénes son los que conforman el mundo, hemos podido observar que son los seres humanos en conjunto,

⁴ La idea de que son los seres humanos en conjunto los que conforman el mundo, fue expresada antes por Immanuel Kant. En este sentido, la historia solo puede ser concebida como la historia de la especie humana en su totalidad, no de los individuos. Que la historia esté conformada por una pluralidad de perspectivas que construyen esa totalidad, es lo que permite que podamos pensar en la posibilidad de que tenga algún sentido. Solamente concibiendo la historia como esa visión de conjunto, es posible pensar en su significación. Para profundizar sobre este aspecto véase: (Kant, 2010)

complementándose a través de diferentes roles. En lo que sigue intentaremos analizar las actividades de estas formas de vivir, para ver cómo cada una de ellas contribuye a su vez en esa tarea. Por lo que hemos visto, podemos pensar que hasta la actividad más alejada del mundo tiene su incidencia en él. En cuanto son los seres humanos quienes las llevan a cabo. Y estos, son por definición, parte del mundo que habitan y co-crean.

Al mismo tiempo, es importante aclarar, que dichas actividades serán abordadas solo en la medida en que se relacionan con el mundo. Nuestro objetivo apunta en la dirección de analizar la incidencia de cada una de ellas, más que en llevar a cabo un desarrollo minucioso de cada uno de los aspectos que ellas comprenden. Nos proponemos entonces, analizar cómo cada una de las actividades abordadas por Arendt contribuye a la conformación del mundo.

Capítulo tres: Las distintas funciones de las actividades humanas en la conformación del mundo

8. Las actividades mundanas: labor, trabajo y acción

Cuando nos referimos a las actividades propias del mundo, que se desarrollan en estrecha relación con este, pensamos en el desarrollo de la vida activa de los hombres. En la medida en que son los seres humanos los que hacen el mundo y al mismo tiempo forman parte de él, sus actividades mundanas son las que aparecen en ese ámbito y de esa forma lo constituyen. Si bien labor, trabajo y acción conforman la vida activa, la última de esas actividades es la que pertenece por completo al mundo. La acción, por ser una actividad propiamente humana, solo puede desarrollarse en el mundo que los hombres tienen en común. Se trata de una actividad que irrumpe en el mundo dando un nuevo comienzo, un inicio que solo los seres humanos pueden realizar, pero cuyas consecuencias ni ellos pueden prever.

Debido a esto, una acción solo puede ser evaluada retrospectivamente, dado que mientras transcurre persiste la incertidumbre sobre su fin. Por esto mismo también, para que las acciones aparezcan en el mundo, necesitan además de aquellos que las realicen, otros que las contemplen. La acción pertenece completamente al mundo, y resulta parte constitutiva de este, precisamente porque su desarrollo se da enteramente en este “aparecer ante los otros”. En este sentido, solo la acción depende por completo de la constante presencia de otros hombres. En lo que concierne a la vida activa, solo ella se encuentra completamente inmersa en los asuntos mundanos y conforma la principal materia de estos.

La *vita activa*, vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo. [...] Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres. [...] Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás. (Arendt, 2012:37-38)

De esta forma, podríamos decir que la acción es la actividad mundana por excelencia. Pertenece por completo al mundo y depende completamente de su

pluralidad. Sin embargo, la acción no parece constituir el mundo a través de objetos como si lo hacen el trabajo y la labor. Sus “productos” parecen ser mucho menos tangibles que los resultados de las otras actividades que componen la vida activa. Pareciera entonces que aquello que constituye por excelencia al mundo y pertenece por completo a él, posee una dimensión espacial y temporal muy diferente a la de los objetos de consumo y de uso. Si recordamos en este momento nuestra pregunta por cómo es que la acción, en este caso, conforma el mundo, este dato resulta fundamental.

Debido a su entera dependencia de la pluralidad humana, la acción es fútil. Su fragilidad se debe a lo inmaterial e impermanente de lo que podrían considerarse sus productos. Esto se debe a que, para poder hablar de “productos” de la acción, es necesario que esta haya culminado y se lleve a cabo una reflexión sobre la misma. Por lo que, si bien la acción se desarrolla por completo en el mundo, requiere de otra actividad que se aparta de él para su entera realización. Nos referimos al pensamiento que cada espectador realiza una vez ha acabado de presenciar el acto. Un momento necesario para que la acción cobre sentido.

Diferenciados de los bienes de consumo y de los objetos de uso, encontramos finalmente los «productos» de la acción y del discurso, que juntos constituyen el tejido de las relaciones y asuntos humanos. Dejados en sí mismos, no sólo carecen de la tangibilidad 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 humana, de la constante presencia de otros que ven, y por lo tanto atestiguan de su existencia. Actuar y hablar siguen siendo manifestaciones exteriores de la vida humana, que sólo conoce una actividad que, si bien relacionada con el mundo exterior de muchas maneras, no se manifiesta necesariamente en él y no requiere ser vista, ni oída, ni usada, ni consumida para ser real: la actividad del pensamiento. (Arendt, 2012:108)

No es momento aun de que nos dediquemos a analizar la actividad del pensamiento, tarea que desarrollaremos en el apartado que sigue. Sin embargo, es necesario para nuestros propósitos que comencemos a tener muy presente la estrecha relación existente entre acción, discurso y pensamiento. Debido a la dependencia que la acción tiene del pensamiento, es que sus productos resultan más efímeros que los de las otras actividades. Y gracias a esta característica es que la forma en que la acción conforma el mundo resulta por demás particular.

Con anterioridad, habíamos mencionado que el mundo era el conjunto de cosas que estaban en medio de los hombres y que contribuían de esa forma a unirlos y separarlos al mismo tiempo. Los productos de la acción no concuerdan exactamente en esta descripción y, sin embargo, ya hemos establecido que forman parte esencial de este mundo que habitamos. Por lo tanto, tenemos que suponer que ese “en medio” que constituye el mundo es mucho más amplio que la estimación inicial que habíamos mencionado. En otras palabras, hay:

...otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros. Este segundo, subjetivo *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse; el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras sí resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la «trama» de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible. (Arendt, 2012:207)

De aquí podemos inferir que la acción conforma la dimensión subjetiva del mundo. Mientras que actividades como el trabajo, a través de sus objetos, componen la dimensión objetiva del mismo. Resulta importante aclarar que siempre nos estamos refiriendo a diferentes aspectos de un mismo mundo. Un espacio-tiempo en el cual conviven objetos tangibles e intangibles, puntos de vista subjetivos y objetivos, etc. Hasta aquí hemos visto cómo la acción construye la dimensión subjetiva del mundo a través de la intangibilidad de las relaciones y asuntos humanos. Veamos ahora cómo el trabajo construye la dimensión objetiva del mundo a través de sus objetos de uso. Mientras que la labor representa la absoluta no-mundanía dentro de la vida activa.

Si bien la acción corresponde por completo al mundo y forma parte esencial de él, Arendt otorga la condición humana de la mundanía al trabajo (Arendt, 2012:21). Esto se debe a que el trabajo proporciona los artificios que conforman el mundo. Así, los objetos que están en medio de los hombres, que duran en el tiempo, y cumplen la función de separarlos y unirlos al mismo tiempo, son los objetos de uso del trabajo. La característica principal que otorgan estos productos al mundo es su estabilidad. Mediante su permanencia en el tiempo y el espacio, logran que el mundo parezca un lugar estable al que los hombres puedan llamar su hogar.

Sin embargo, el proceso mediante el cual se fabrican los productos del trabajo se da en aislamiento. Por eso la actividad del trabajo no se desarrolla por completo en el mundo sino que posee dos instancias. La primera que corresponde al proceso de producción, que se realiza en un aislamiento apartado del mundo y, la segunda, en la que los objetos de uso de trabajo hacen aparición en el mundo y pasan a formar parte de él. Debido a la racionalidad instrumental inherente al trabajo (medios-fines), es que la condición fundamental sigue siendo la mundanidad. Porque el fin de su actividad se encuentra precisamente en los artificios que conforman el mundo y están destinados a durar en él.

Debido a esta mundanidad propia del trabajo es que esta actividad se vuelve el eje de la vida activa. En otras palabras, las otras dos actividades que conforman este tipo de vida necesitan de ella para su pleno desarrollo. Ya hemos puesto principal énfasis sobre la relación de la acción con el pensamiento y el discurso. Y en relación a este último es que entra en relación con la actividad del trabajo. Para que la acción humana encuentre sentido necesita de la actividad del pensamiento. Pero para que perdure su significado en el mundo y aparezca esa significación en este necesita del trabajo intelectual o artístico. En el caso de la labor, para que la incesante actividad de satisfacer las necesidades de la vida a través del consumo sea más tolerable, requiere de instrumentos fabricados por el trabajo que vuelven su tarea menos tediosa. Por lo tanto:

Sí el *animal laborans* necesita la ayuda del *homo faber* para facilitar su labor y aliviar su esfuerzo, y si los mortales necesitan *su* ayuda para erigir un hogar en la Tierra, los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiadores, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría. Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija. (Arendt, 2012:191)

De aquí podemos deducir la importancia fundamental del trabajo en relación con el mundo y el resto de las actividades que conforman la vida activa. Si bien se trata de una actividad que no se realiza completamente en el mundo, como la acción, su fin es por completo el propio mundo de cosas que tenemos en medio. Los productos del

trabajo son completamente funcionales al mundo en cuanto determinan su durabilidad, estabilidad y objetividad. Y de esta forma, contribuyen además al desarrollo de las otras actividades que requieren de sus artificios como estructura fundamental mediante la cual desenvolverse.

Haciendo honor a la distinción y, podría decirse, confrontación arendtiana entre trabajo y labor, muy diferente es el papel que desempeña esta última actividad. Si bien los objetos de consumo se encuentran en el mundo, estos no duran lo suficiente como para formar parte de él. De las tres actividades de la vida activa, la labor es sin lugar a dudas la menos mundana. Al estar por completo sujeta a los ciclos orgánicos de la naturaleza queda por completo fuera del mundo. Los objetos que produce son consumidos constantemente por lo que no logran permanecer lo suficiente como para pasar a formar parte del mundo.

En la medida en que el mundo es el artificio que interponen los hombres para protegerse de la naturaleza, la labor queda por completo del lado de esta. El mundo, producto del trabajo humano, permanece en el tiempo y el espacio dando estabilidad a las relaciones y asuntos humanos. La naturaleza hace que la labor del hombre sea incesante pero que al mismo tiempo no obtenga ningún objeto durable de su tarea. De esta manera, de las tres actividades de la vida activa, solo el trabajo y la acción pertenecen al mundo, mientras que la labor representa la absoluta no-mundanía.

Los productos de la labor, los productos del metabolismo del hombre con la naturaleza, no permanecen en el mundo lo bastante para convertirse en parte de él, y la propia actividad laborante, concentrada exclusivamente en la vida y en su mantenimiento, se olvida del mundo hasta el extremo de la no-mundanía. [...] El *animal laborans* no huye del mundo, sino que es expulsado de él en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente. (Arendt, 2012:127-128)

En este apartado, a través del análisis de la relación de las actividades de la vida activa con el mundo, nos hemos ido alejando gradualmente de este último. En primer lugar, la única actividad que corresponde completamente al mundo es la acción. En segundo término, el trabajo, si bien cuenta con dos momentos, de los cuales uno se da en total aislamiento del mundo, el objeto y producto de su actividad es el propio mundo. Y por último, la labor, actividad que es enteramente no-mundana. Al mismo tiempo,

hemos visto como la acción conforma la dimensión subjetiva del mundo, mientras que el trabajo es el que desarrolla principalmente la dimensión objetiva.

A continuación veremos cómo las actividades espirituales vienen a complementar a las actividades mundanas y en qué medida se relacionan o se distancian del mundo. Ya hemos resaltado la importancia de la relación entre acción, pensamiento y discurso. También, “Claro está que el poder del cerebro y los apremiantes procesos lógicos que genera no son capaces de erigir un mundo; son tan sin mundo como los apremiantes procesos de la vida, de la labor y del consumo.” (Arendt, 2012:189). Nos queda por analizar entonces, cómo y en qué medida, las actividades espirituales pueden contribuir a la construcción del mundo.

9. Las actividades espirituales: pensamiento, voluntad y juicio

Podría decirse que el principal aspecto que tienen en común las actividades del espíritu es que para su desarrollo adoptan cierto estado de calma de los sentidos. De esta forma, cuando las facultades mentales están en actividad, se retiran del mundo de los fenómenos, se distancian de aquello que está presente para poder traer a su reflexión aquello que está ausente. “*Todo acto mental se apoya en la facultad que tiene el espíritu para tener presente en sí mismo aquello que está ausente para los sentidos. La representación, el hacer presente aquello que en realidad está ausente, es el único don del espíritu...*” (Arendt, 1984:94). Este don fundamental que comparten las actividades mentales determina que su relación con el mundo siempre sea distante e indirecta. Sin embargo, ni siquiera cuando están desarrollándolas, los seres humanos trascienden o abandonan el mundo por completo. Solo mentalmente se produce la distancia del hombre con relación al mundo.

Esa distancia que establecen las actividades del espíritu entre los seres humanos y el mundo, no es siempre la misma y depende del tipo de actividad que se esté llevando a cabo. Aquí comienzan las diferencias que hacen que las tres actividades que componen la vida del espíritu sean irreductibles y no puedan derivarse unas de otras.

Esto no implica, sin embargo, que no puedan influenciarse entre sí.⁵ Si bien, mientras estas actividades transcurren no admiten ningún condicionamiento, reciben influencia de otras actividades, de la memoria y de la imaginación (el don de la representación del espíritu). Resulta oportuno ahora presentar las tres características principales de las tres actividades mentales, en palabras de la propia Arendt:

El pensar, la voluntad y el juicio son las tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse unas de otras, y si bien poseen algunas características comunes, no se dejan reducir a un común denominador. [...] son autónomas; cada una de ellas sigue las normas propias de su misma actividad, aunque todas dependan de una cierta tranquilidad de las pasiones del alma [...] De la autonomía de las actividades mentales se deriva, además, su ser incondicionado. Ningún condicionamiento del mundo o de la vida les afecta directamente. Pues la <<calma desapasionada>> propia del alma no es una condición propiamente dicha; la simple calma no basta para provocar la actividad mental, el impulso de pensar; la <<necesidad de la razón>> calma las pasiones más que ninguna otra cosa. En efecto, los objetos de mi pensar, de mi voluntad o de mi juicio, los objetos del espíritu, aparecen dados en el mundo o se deducen de lo que yo haya vivido, pero en su naturaleza de pura actividad no están ni condicionados ni necesitados del mundo o de la vida. (Arendt, 1984:87-88)

Este fragmento muestra claramente las tres características principales que comparten las actividades mentales: son básicas, autónomas e incondicionadas. La importancia de estas tres características para nuestro estudio radica en que todas ellas implican un distanciamiento del mundo que es inherente al desarrollo de cada una de estas actividades. Es fundamental, llegados a este punto, que podamos comprender en qué consiste la retirada del mundo en las actividades del espíritu. No se trata de que los seres humanos cuando piensan, quieren y juzgan se retiren efectivamente del mundo. Más bien, es el mundo el que se retira de sus sentidos. A pesar de que el mundo que nos rodea nos resulte cercano, cuando llevamos a cabo estas actividades, se vuelve lejano. Y

⁵Arendt aclara que el pensamiento facilita el desarrollo de las demás actividades mentales de la siguiente forma:

...lo que generalmente llamamos <<pensar>>, aunque no baste para poner la voluntad en movimiento o para dotar al juicio de reglas universales, debe disponer los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia; en suma, los debe *desensorizar*. (Arendt, 1984:95)

De la misma forma, también aclara que la voluntad interviene en las otras actividades realizando la siguiente función:

...la Voluntad, en virtud de la *atención*, une primero nuestros órganos del sentido con el mundo real en un sentido significativo, y luego arrastra, como si dijéramos, este mundo exterior al interior de nosotros mismos, preparándolo de cara a posteriores operaciones mentales... (Arendt, 1984:361)

aquello que no se encuentra presente en nuestro mundo, viene a nuestra mente a partir del desarrollo de estas actividades.

De esta forma, el don del espíritu, la representación de la imaginación, junto con las tres características principales de las actividades mentales, tienen como resultado la separación de los seres humanos con respecto al mundo durante su transcurso. Sin embargo, dado que cada actividad es autónoma y opera según sus propias reglas, la forma en cómo se da esa separación varía en cada una de ellas. En el caso del pensamiento, por su marcada tendencia a la generalización en detrimento de los particulares, la separación resulta más radical que en las otras dos actividades. Para alcanzar los niveles de abstracción propios de los interrogantes que plantea la razón, la distancia que se requiere del mundo es sin lugar a dudas mucho más grande que la que se establece en las otras dos actividades.

Por el contrario, ni la voluntad ni el juicio, si bien condicionados por la reflexión previa del pensamiento sobre sus objetos, no devienen nunca cautivos de esa reflexión; sus objetos lo forma lo particular, que tiene su lugar en el mundo de los fenómenos, del que el espíritu volente o juzgante se aleja solo de manera temporal y con la intención de una pronta vuelta. Esto es especialmente cierto de la voluntad, cuya fase de retirada se caracteriza por la más marcada forma de reflexividad, una vuelta de la acción sobre sí misma: el *vollo me velle* es bastante más característico de la voluntad de lo que es el *cogito me cogitare* para el pensamiento. (Arendt, 1984:112)

Podemos ver ahora cómo el pensamiento se diferencia radicalmente de la voluntad y del juicio debido a sus respectivas tendencias. En otras palabras, aquello que produce una mayor distancia del hombre con el mundo durante el pensamiento es su tendencia a la generalización. Mientras que aquello que genera que la distancia del hombre con el mundo, para la voluntad y el juicio, sea menor, es la preponderancia que ellas dan a lo particular. Los particulares son los fenómenos que llegan a nuestros sentidos, cuyo ámbito es el mundo. En la medida en que voluntad y juicio tienen en cuenta estos particulares en su actividad, su relación con el mundo es mucho más estrecha que la que se da con el pensamiento.

Esto es principalmente cierto para la voluntad, como sostiene Arendt, debido a que la voluntad durante su actividad se proyecta y trasciende su querer en busca de un hacer. De esta forma, como el tiempo de la voluntad es siempre el futuro, se encuentra centrada más en el acto que va a satisfacer sus deseos que en la propia actividad de

querer. Ansía más el cese de su actividad a favor de la realización en el mundo de sus propios mandatos, que su propia actividad en sí misma. A diferencia del pensamiento que se auto realiza en el desarrollo de su propia actividad, la voluntad no tiene su fin en sí misma.

Toda volición, a pesar de ser una actividad mental, guarda relación con el mundo de las apariencias en el cual deberá llevarse a cabo su proyecto; en flagrante contraste con el pensamiento, ninguna volición se realiza jamás para sí misma, ni encuentra su cumplimiento en el mismo acto. Ocurre que toda volición no solo atañe a particularidades, sino que –y esto es de una gran importancia- mira más allá hacia su propio fin, cuando el querer algo se transformará en hacer algo. (Arendt, 1984:291)

Al tener su objeto por completo en el mundo, la voluntad es la facultad que más relación guarda con él. Su importancia radica, además, en la relación que mantiene con la actividad mundana por excelencia: la acción. Toda acción es impulsada por un proyecto producto de la voluntad. Todo hacer implica un querer en una dirección y no querer en otra. Por esto mismo es que la voluntad nos provee de la libertad necesaria para emprender toda acción. La espontaneidad que se manifiesta al querer algo y no querer otra cosa se origina en la voluntad, que “...es redimida por el cese del querer y el inicio del actuar; y esta cesación no puede tener su origen en un acto de querer-no-querer, porque esto sería otra volición.”(Arendt, 1984:363). Si bien, “La libertad de la espontaneidad es parte y componente de la condición humana. Su órgano mental es la Voluntad.” (Arendt, 1984:373). Por lo tanto, de las tres actividades mentales, la voluntad es la que genera una distancia más corta entre el hombre que quiere y el mundo.

Analicemos ahora qué sucede con el juicio. De las tres facultades, el juicio es, sin lugar a dudas, el que presenta más inconvenientes. Como hemos visto, al igual que la voluntad, se centra en lo particular. Por este motivo, también su relación con el mundo es más cercana que la que guarda con él el pensamiento puro. Sin embargo, su actividad consiste en subsumir lo particular a lo general. Y como también hemos mencionado en relación al pensamiento, la tendencia a la generalidad crea una mayor distancia entre el ser humano y el mundo. De esta forma, la dificultad principal que se nos plantea a la hora de abordar la relación de esta facultad con el mundo es que en ella se encuentran dos tendencias que en principio resultan difíciles de conciliar. En ella coinciden tanto lo particular que acerca al mundo, como lo general que nos aleja de él. Arendt resume el problema del juicio de la siguiente forma:

La mayor dificultad del juicio radica en que es <<la facultad de pensar lo particular>>; pero *pensar* significa generalizar, por lo tanto, es la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general. Esto es relativamente fácil si lo general está dado –como una regla, un principio, una ley-, de forma que el juicio se limita a subsumir bajo él lo particular. La dificultad se hace mayor <<si solo aparece dado lo particular por lo que se habrá de encontrar lo general>>. Pues la pauta no se puede tomar prestada de la experiencia y no puede ser derivada desde fuera. No puedo enjuiciar un particular a través de otro particular; para poder determinar su valor es preciso un *tertium quid* o *tertium comparationis*, algo relacionado a los dos particulares y, a la vez distinto a ellos. (Arendt, 1984:534)

Como es sabido, el único referente con respecto al juicio es Kant. Según Arendt, el filósofo alemán da diferentes tipos de posibles soluciones a las dificultades que plantea esta facultad. En primer lugar, menciona ideas como la humanidad o la intencionalidad como posibles *tertium comparationis* entre particulares. En segundo término, una respuesta que satisface en mayor medida a nuestra filósofa, es la que se refiere a la validez ejemplar. Según esta solución kantiana, se pueden tomar particulares como modelo de otros desnudándolos de las cualidades que precisamente los hacen particulares y quedándonos solo con aquellos aspectos generales que sirven de ejemplo. De esa forma, obtendríamos un esquema abstracto que nos permitiría relacionar particulares entre sí. Otra forma en la que podría emplearse la validez ejemplar es la que piensa en las mejores cualidades posibles de determinado objeto y pone a ese objeto ejemplar como modelo de comparación para los demás objetos de su tipo (Arendt, 1984:534-535).

Estas posibles soluciones a las dificultades que presenta el juicio nos recuerdan el problema fundamental al que nos enfrentamos cuando tenemos las actividades del espíritu por un lado y al mundo por otro. Esto sucede porque en definitiva todos los inconvenientes que nos plantea esta relación se resumen en cómo conciliar lo general con lo particular. Podríamos decir entonces que los problemas del juicio son los problemas que plantea la manifestación de las actividades espirituales en general, en un mundo que por definición está compuesto de particulares. En principio, *stricto sensu*, “La única manifestación del espíritu es la distracción, un evidente rechazo del entorno exterior, fenómeno puramente negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior.” (Arendt, 1984:91) Esto es de esta manera sobre todo para el pensamiento. Sin embargo, como hemos mencionado con anterioridad, la principal manifestación en el mundo de este tipo de actividades se da a través del lenguaje.

Las actividades mentales, invisibles de por sí y consagradas a lo invisible, solo se manifiestan a través del lenguaje. Igual que los seres que aparecen, que viven en un mundo de fenómenos, sienten la necesidad de mostrarse, así los seres pensantes, que siguen perteneciendo al mundo de los fenómenos por mucho que se retiren de él mentalmente, sienten el impulso de hablar y de hacer así manifiesto, lo que de otra manera, no hubiera sido nunca parte del mundo de los fenómenos. (Arendt, 1984:118)

Con lo dicho hasta aquí, hemos podido ver cómo las actividades mentales siempre se encuentran en relación con el mundo, aunque difiera la distancia a la que se encuentran de este durante su actividad. También hemos podido observar que, de las tres actividades espirituales, es la voluntad la que guarda una mayor relación con la construcción del mundo. Esto es así, en cuanto impulsa el desarrollo de la acción. Así mismo, con todas las dificultades que presenta, el juicio resulta fundamental al conciliar lo particular con lo general. Y, en la medida en que voluntad y juicio requieren de la preparación que realiza el pensamiento mediante el don del espíritu de la representación, este resulta fundamental en igual medida. Por esto mismo la importancia de tener en cuenta las tres características que estas facultades guardan en común: su irreductibilidad, su autonomía y su incondicionalidad. Debido a estos aspectos es que las tres actividades resultan fundamentales en el comportamiento de los seres humanos y, por ende, en su desempeño con relación al mundo.

Consideraciones finales

10. El espectáculo: la metáfora del mundo

De los siete condicionamientos entre los que se encuentra el mundo arendtiano podríamos decir que los más importantes en relación a la conformación del mundo son la pluralidad y el lenguaje metafórico. Y, teniendo en cuenta que las metáforas son las que muestran la pluralidad del mundo, estas son aún más fundamentales para la construcción de este. Por este motivo, nos resultó por demás útil el análisis de la metáfora que la propia Arendt empleaba con relación a nuestro objeto de estudio: el espectáculo. Pensar en el mundo como un gran escenario, en el que unos actúan y otros observan, nos ha llevado a tener en cuenta aspectos y relaciones que antes no habíamos contemplado.

Se nos plantean situaciones como la de los actores que se presentan como seres que dependen, de sus propias acciones y de los espectadores de estas, para seguir apareciendo en el mundo, y las acciones que son libres gracias a la actividad de la voluntad. Pero la voluntad no es una entidad aparte. Sino que es una actividad mental que desarrolla un ser humano. Y si la acción es libre gracias a la voluntad del ser humano que la desarrolla, podríamos decir que la voluntad de los actores es libre. Sin embargo, Arendt distinguía explícitamente entre el actor que desarrolla la acción y el autor de esta. De hecho insistía en que no existe algo como un productor de las acciones, solo actores que interpretan un papel que no han escrito. Sin lugar a dudas este es un planteo que queda abierto a futuras investigaciones.

También encontramos protagonismos inesperados, como el caso de los espectadores. Considerado aparentemente como un papel pasivo que nunca se encuentra arriba del escenario sino observando a la distancia, un tipo específico de espectador resulta fundamental para la conformación del mundo. Aquel que conserva su poder de juzgar y otorgar significado a aquello que ve. Siguiendo la línea de pensamiento que adopta Arendt y remonta a Homero, Pitágoras (a través de Diógenes Laercio), Kant y Kafka, los espectadores son los narradores de las historias que dotan de significado a las acciones que acontecen en el mundo. Por esto mismo, su actividad, como la propia

palabra lo demuestra, es por completo activa y fundamental para la conformación del mundo.

Los narradores de historias, estos espectadores que juzgan y significan, tienen en cuenta los dos condicionamientos fundamentales que intervienen en la construcción del mundo: la pluralidad y el lenguaje metafórico. A través de sus relatos tienen en cuenta la diversidad de puntos de vista que participan en lo que cuentan. Al mismo tiempo, logran unir esas diferentes perspectivas en una única narración. También tienen en cuenta distintos aspectos de lo acontecido y diferentes dimensiones que intervienen en sus acciones. Logran dar coherencia a esta multiplicidad de aspectos y dimensiones a partir del lenguaje metafórico, que encuentra similitudes en aquello que de por sí es diferente.

La metáfora del mundo, así como las metáforas que lo conforman, constituyen nuestras principales herramientas, no solo a la hora de intentar comprender el mundo, sino en el momento de plantearnos nuestro propio papel en su construcción. Como hemos podido ver, no hay un único rol que participe exclusivamente en la conformación del mundo. Ya seamos actores o espectadores, nos encontremos arriba o abajo del escenario, todos formamos parte del espectáculo. Lo que es más importante aún a tener en cuenta, es nuestra condición humana de la pluralidad. Habitamos este mundo con otros. Por eso únicamente a partir de nuestra dependencia mutua podemos realizar cambios de forma consciente. Los espectadores dependen de que los actores realicen su función para tener algo que significar. Los actores dependen de los espectadores para que sus acciones encuentren sentido.⁶

La única libertad que poseemos es la de decidir querer o no querer, todo lo demás es mutua dependencia. Por este motivo, más que conformar el mundo, lo conformamos. Somos apariciones dando sentido a otras apariciones. Somos seres interpretando multiplicidad de roles y desarrollando igual cantidad de actividades. No poseemos un único papel ni nos relacionamos con el mundo de una única manera. Motivo por el cual, nuestras posibilidades de intervenir en la construcción del mundo

⁶ Solamente a partir de la pluralidad comprendida en la mutua dependencia de actores y espectadores, podemos lograr dar sentido a nuestro mundo y realizar un relato coherente acerca del mismo en aquello que llamamos 'historia'. Una vez más resuena la idea kantiana de que solo en la especie humana en su totalidad podemos buscar una significación para la historia. Esta concepción resulta fundamental tanto para la moral como para la política, y sin lugar a dudas, se encuentra presente en el pensamiento arendtiano.

son mucho más elevadas de las que solemos pensar. Esto parece ser así, incluso en mayor medida, si tenemos en cuenta que no podemos tener nunca consciencia absoluta del resultado de nuestras acciones.

11. La conformación del mundo arendtiano

A partir del presente trabajo hemos podido aislar diferentes categorías analíticas que han facilitado la comprensión de dónde, por quiénes y cómo está conformada la noción de mundo dentro de la teoría arendtiana. De esta forma hemos determinado que son siete los aspectos de la condición humana que condicionan al mundo e intervienen en su conformación: 1) La vida propiamente humana (*bios*). 2) La natalidad y la mortalidad, como los acontecimientos mundanos fundamentales que representan la naturaleza fenoménica de aparición y desaparición. 3) El tiempo lineal, que permite determinar la mundanidad y relatar historias. 4) El lenguaje metafórico, que permite conformar el mundo a través de historias y manifestar la pluralidad. 5) La pluralidad, que relaciona aquello que permanece distinto. 6) La Tierra, como hábitat natural y nuestra principal fuente de recursos. 7) El espacio público, entendido como el propio mundo en el cual hacemos nuestra aparición.

Al mismo tiempo, hemos podido distinguir cuatro tipos diferentes de artificios que conforman el mundo. La distinción arendtiana clásica entre objetos de uso y objetos de consumo, y una que se puede deducir a partir de las diferentes características que presentan los productos de las actividades que analiza: los objetos materiales y los objetos espirituales. Que se condicen con sus características de tangibles y visibles e intangibles e invisibles respectivamente. En principio, podríamos pensar que tanto los objetos de uso como los objetos de consumo son objetos materiales. Mientras que las relaciones y asuntos humanos de la acción y las historias producto de la combinación de esta con el pensamiento y el discurso serían objetos espirituales.

En este sentido, mientras que aquellas actividades como la acción, el pensamiento y el juicio, conformarían la dimensión subjetiva del mundo, el trabajo conformaría la dimensión objetiva del mismo. Esto se debe principalmente al carácter de sus objetos. Por el mismo carácter de sus productos, la labor sería la única actividad

que queda del lado de la naturaleza y por eso *stricto sensu* es no-mundana. Sin embargo, sin su desarrollo, los seres humanos no verían satisfechas sus necesidades básicas. Por lo que sería imposible pensar un mundo, que por definición es humano, sin el desarrollo de esta actividad.

En relación a la vida activa podemos decir entonces, que mientras que la acción es la actividad mundana por excelencia, el trabajo es la actividad fundamental en su construcción y generación de condiciones para que pueda desarrollarse la primera. Genera la estabilidad, durabilidad y objetividad necesarias para que se lleven a cabo las acciones en él. Mientras la labor queda completamente al margen de su conformación. Incluso es expulsada del mundo por las propias características de su actividad que la mantienen atada a los incesantes ciclos de la naturaleza.

Con respecto a la vida contemplativa, podemos decir que el pensamiento es la actividad que más se aleja del mundo para su desarrollo, mientras que la voluntad es la actividad que más relación guarda con él. En cuanto su verdadero objeto no se encuentra en su propia actividad de querer sino en la acción que realizará efectivamente sus mandatos y que por definición es enteramente mundana. Respecto al juicio, es la actividad que combina lo general con lo particular, por lo que representa un punto medio entre las dos actividades anteriores. Es aquel que combina las preocupaciones del pensamiento con los particulares del mundo. Por lo que podríamos relacionar su actividad con la que realizamos a través del lenguaje metafórico, combinando aspectos que de por sí son diferentes a partir de un elemento en común.

Las distinciones y clasificaciones presentadas hasta aquí son estimativas y han tenido como objeto la única función de facilitar la comprensión de la noción de mundo arendtiana. En ningún momento pretendimos con estas sistematizaciones, simplificar la riqueza del pensamiento arendtiano ni anular posibles significados que albergue su teoría. Más bien, por el contrario, con el fin de ahondar en las profundidades de su pensamiento, hemos recurrido a estas categorizaciones para discriminar la diversidad de aspectos que componen sus planteos y así poder alcanzar una mayor y mejor comprensión de cada uno de ellos. A partir de su análisis nos resta ahora evaluar su importancia para nuestra actualidad.

12. Posibles implicaciones actuales

Hoy más que nunca, la condición humana parece encontrarse en las puertas de un gran cambio. Los avances de la tecnología en implantes e inteligencia artificial, la ingeniería genética, incluso las posibilidades ya no tan remotas de habitar fuera del planeta Tierra, son aspectos que en el transcurso de su avance nos hacen replantearnos cada vez más los condicionamientos a los que estamos sujetos por el solo hecho de existir como seres humanos. Todos estos aspectos eran contemplados hace aproximadamente medio siglo por Arendt cuando escribía *La condición humana*. Ahora nos resultan mucho más palpables y nos hacen mucho más tangibles los nuevos desafíos a los que nos estamos enfrentando como especie.

En cuanto el mundo es un artificio humano que se encuentra delimitado por los condicionamientos propios de los seres que lo construyen, estos cambios que se están produciendo en nuestra condición humana tienen implicaciones directas en él. Con la tecnología, en vez de ampliar los horizontes del mundo, este pareciera haberse achicado. Se produce un curioso efecto en el que aquello que se encuentra físicamente más distante resulta más cercano y aquello que está a la mano resulta más distante. Que el mundo sea medible en espacio y tiempo, no tiene como resultado, sin embargo, un mayor control de los hombres sobre su propio artificio. Por el contrario, la falta de consciencia de los hombres sobre su propia incidencia en la conformación del mundo parece ir en aumento.

Por este motivo, la noción de mundo arendtiana puede refrescarnos la importancia y la responsabilidad que tienen nuestras acciones en el mundo que habitamos y que compartimos con los otros. Dado que es un concepto que realza el carácter plural de nuestra existencia, nos permite recordar que no somos entidades aisladas ni autosuficientes. Nos muestra que nuestra única libertad radica en querer o no querer, lo demás es mutua dependencia. Y si logramos dejar de lado el carácter peyorativo con que en nuestro tiempo se concibe ese depender, descubriremos que allí se encuentra la verdadera posibilidad de cambiar, para mejor y de forma consciente, nuestro mundo. Solo en la medida en que tengamos en cuenta nuestra pluralidad, el hecho de que somos igualmente diferentes, tenemos posibilidades de co-formar el mundo.

Por lo tanto, las posibles implicaciones de la noción de mundo arendtiana radican en la toma de consciencia de nuestra condición humana fundamental que es la pluralidad, y su consiguiente expresión que es el lenguaje metafórico con el que intentamos comprendernos y conformamos el mundo con los otros. Haciendo uso de la herramienta metafórica, en la medida que concebamos al mundo como un gran espectáculo del cual formamos parte por tan solo un momento en la historia del universo, y en la medida que podamos contar nuestra propia historia, es que habremos existido verdaderamente.

Porque existimos siempre para otros que perciben nuestra existencia, nuestra aparición y desaparición será significativa en la medida que dejemos alguna impresión en los demás. De la misma forma, el mundo nos parecerá un lugar desolado en la medida en que nos olvidemos de nuestra condición humana. O incluso dejará de existir, si transgredimos todos los límites de nuestras propias condiciones de seres humanos y nos transformamos en algo completamente nuevo. Eso puede ser una oportunidad o una perdición, aun nadie sabe. Por el contrario, el mundo puede parecernos un hogar, si tenemos en cuenta el carácter relacional que nos caracteriza y que forma parte constitutiva de él por esa misma razón. Si queremos caminar en este último sentido, nos queda la difícil tarea de descubrir en qué aspectos debemos unirnos y en cuáles debemos respetar nuestras diferencias.

Bibliografía

Fundamental

ARENDDT, Hannah (1979) *The origins of totalitarianism*. New York: A Harvest Book.
[Traducción en castellano: (1998) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus]

ARENDDT, Hannah (1981) *The life of the mind*. New York: A Harvest Book
[Traducción en castellano: (1984) *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales]

ARENDDT, Hannah (1998) *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press [Traducción en castellano: (2012) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós]

KANT, Immanuel (2010) “Idea para una historia universal en clave cosmopolita” en *Kant II* Madrid: Gredos. 11-27.

Complementaria⁷

American Historical Review. (1983) Número especial: Hannah Arendt: For Love Of The World. American Historical Association, N° 75.

Anthropos. (2009) Número especial: Hannah Arendt: pluralidad y juicio. N° 224, México.

BARCENA ORBE, Fernando (2009) “Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt” en *Revista anthropos: Huellas del conocimiento* (Ejemplar dedicado a: Hannah Arendt: pluralidad y juicio. La lectura secreta de un pensar diferente) 224. 113-138.

BARRIO, Catalina (2016) “El *quién* de la acción política en Hannah Arendt: la figura del espectador narrador y los juicios reflexivos” en *ARETÉ, Revista de Filosofía*, XXVIII. 1. 105-125.

⁷ A pesar de que esta bibliografía no es abordada de forma directa a lo largo del presente trabajo, forma parte de mi universo de comprensión del tema, lo que facilitó el análisis del mismo. Es importante tener en cuenta también que los textos de este apartado, además de facilitar la elaboración de esta investigación, serán fundamentales para la investigación de doctorado. Por lo que dejó aquí presentadas las bases para futuros estudios.

- BENHABIB, Seyla (2002) "Political geographies in a global world: Arendtian reflections" en *Social Research*. 69. 2. 539-566.
- BENHABIB, Seyla (2003) *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield.
- BIRULÉS, Fina (2000) *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- BIRULÉS, Fina (2007) *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.
- BIRULÉS, Fina (2013) "Mundo común, feminismo y mitología" en *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política*. 49. 407-420.
- BORREN, M. (2013) "A sense of the world: Hannah Arendt's hermeneutic phenomenology of common sense" en *International Journal of Philosophical Studies*, 21. 2. 225-255.
- BOWRING, Finn (2014) "Arendt after Marx: Rethinking the Dualism of Nature and World" en *Rethinking Marxism*. 26. 2. 278-290.
- BOYM, Svetlana (2009) "From love to worldliness Hannah Arendt and Martin Heidegger" en *Yearbook of Comparative Literature*. 55. 106-128.
- CAMPILLO, Neus (2005) "Mundo y pluralidad en Hannah Arendt" En: *Intersticios, Revista de Filosofía*. 10. 22-23. 87-100.
- CANOVAN, Margaret (1980) "Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt" en *Political Theory*. 8. 3. 403-405.
- CANOVAN, Margaret (1995) *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARRILLO ZAPATA, Ricardo y SAIBACAM, Jacobo (2010) "El mundo interno, el imaginario y la política" en *Foro Interno*. 10. 97-122.
- CASALLO MESIAS, Victor (2017) *De la aisthesis al espacio público. Hacia una lectura fenomenológica del cultivo del mundo político en Hannah Arendt* (Tesis Doctoral) Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado.
- CHAPMAN, Anne (2007) "The Ways That Nature Matters: The World and the Earth in the Thought of Hannah Arendt" en *Environmental Values*. 16. 4. 433-445.
- CHAPMAN, Anne (2004) "Technology as world building" en *Ethics, Place & Environment*. 7. 1/2. 59-72.

COMESAÑA SANTALICES, Gloria (2010) “Reconciliarse con Gaia en un mundo dominado por la razón tecnológica” en *ENSAYOS. Utopía y Praxis Latinoamericana*. 15. 51. 127-140.

COMESAÑA SANTALICES, Gloria y CURE DE MONTIEL, Marianela (2006) “El pensamiento como actividad según Hannah Arendt” en *ESTUDIO. Utopía y Praxis Latinoamericana*. 11. 35. 11-30.

COTTER, Richard J. (2014) “Reflexive spaces of appearance: rethinking critical reflection in the workplace” en *Human Resource Development International*. 17. 4. 459-474.

CRUZ, Manuel (2006) *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.

CZOBOR-LUPP, Mihaela (2008) “Hannah Arendt on the Power of Creative Making in a World of Plural Cultures.” en *European Legacy*. 13. 4. 445-461.

DEBARBIEUX, Bernard (2017) “Hannah Arendt’s spatial thinking: an introduction” en *Territory, Politics, Governance*. 5:4. 351-367.

DIPEGO, Anabella (2012) “La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y Paul Ricoeur” en *Revista de Filosofía y Teoría Política*. 43. 45-78.

DWOSKIN, Jacquelyn (2003) “Hannah Arendt on thinking and action: A bridge to the spiritual side of social work” en *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*. 22. 1. 105-124.

ESLIN, Jean-Claude (2016) *Hannah Arendt: en deuda con el mundo*. Buenos Aires: Jusbaire.

ESTEBAN GONZALEZ, Carlos (2016) *La concepción de lo público en el pensamiento de Hannah Arendt* (Trabajo Final de Máster) Valladolid: Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco (2003) *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. México: Plaza y Valdés.

FANTAUZZI, Stefania (2003) “Pensar el mundo y actuar en el mundo. Del mal radical a la banalidad del mal en el pensamiento de Hannah Arendt” en *Seminari Filosofia i Gènere*.

- GARCIA DE LA HUERTA, Marcos (2015) “Apoliticismo y carencia de mundanidad. Arendt-Heidegger” en *Revista de Filosofía*. 71. 79-92.
- KATTAGO, S. (2012) “How common is our common world? Hannah Arendt and the rise of the social” en *Problemos*. 81. 98-108.
- GARCIA GONZALEZ, Dora Elvira (2007) “La tarea de restaurar el mundo mediante la acción y el amor” en *EPISTEME*. 27. 2.
- GARCIA GONZALEZ, Dora Elvira (2005) *Del poder político al amor al mundo*. México: Purrúa.
- GRUMPLEY, J. (1996) “'Worldliness' in the modern world: Heller and Arendt” en *Thesis Eleven*. 47. 1. 73-88.
- KATTAGO, S. (2013) “Why the World Matters: Hannah Arendt's Philosophy of New Beginnings” en *European Legacy*.
- KLENNER, Arturo (2007) *La reconquista del amor al mundo: Hannah Arendt y el límite de la modernidad*. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.
- KRISTEVA, Julia (2003) *El genio femenino. Tomo 1: Hannah Arendt*. Buenos Aires: Paidós.
- LASAGA, José (2010) “Crisis de la Modernidad. El escenario del siglo XX” en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*. CLXXXVI 742. 227-240.
- LAZIER, Benjamin (2011) “Earthrise; or, The Globalization of the World Picture” en *American Historical Review*. 116. 3. 602-630.
- LEVIN, Martin (1979) “On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: A Note” en *Political Theory*. 7. 4. 521-531.
- MESTER, Béla (2009) “Space and Time in a Global World” en *Synthesis Philosophica*. 24. 1.131-139.
- MUNDO, Daniel, (2003) *Crítica apasionada* Buenos Aires: Prometeo.
- MUÑOZ TERRÓN, José María (2012) “Cuidar el mundo. Labor, trabajo y acción. <<en una compleja red de sostenimiento de la vida>>” en *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política*. 47. 461-480.

- MUÑOZ TERRÓN, José María (2010) “Responsividad y cuidado del mundo. Fenomenología y ética del *care*” en *DAIMON, Revista Internacional de Filosofía*. 49. 35-48.
- NOVO, Rita M. (2013) “Hannah Arendt: Mundanidad y reconciliación” en IX Jornadas de Investigación en Filosofía. La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2932/ev.2932.pdf
- NOVO, Rita M. (2012) “Literatura y comprensión. Por un lugar en el mundo.” en Sánchez Muñoz, Cristina. *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Argentina: Editorial Brujas. 33-46.
- OTT, Paul (2009) “World and Earth: Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature.” en *Ethics, Place & Environment*. 12. 1. 1-16.
- OWENS, Patricia (2011) “The supreme social concept: the un-worldliness of modern security” en *New Formations*. 71. 14-16.
- OWENS, Patricia (2012) “Not life but the world is at stake: Hannah Arendt on citizenship in the age of the social” en *Citizenship Studies*. 16. 2. 297-307.
- PALACIOS CRUZ, Víctor Hugo (2007) “El amor al mundo en tiempos de oscuridad. Un siglo de Hannah Arendt, una pensadora secular” en *THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA*. 38.
- PEETERS, Remi (2009a) “Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought -- Part One.” En: *Ethical Perspectives*. 16. 3. 337-359.
- PEETERS, Remi (2009b) “Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought -- Part Two.” en *Ethical Perspectives*. 16. 4. 411-434.
- POYNTZ, Stuart R. (2009) ““On Behalf of a Shared World”: Arendtian Politics in a Culture of Youth Media Participation” en *Review of Education, Pedagogy & Cultural Studies*. 31. 4. 365-386.
- PRINZ, Alois (2001) *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

- QUINTANA, Laura (2011) “Pertinencia y retiro en el mundo de las apariencias: el pensar y la responsabilidad personal” en *Taula, quaderns de pensament*. 43. 47-58.
- RODRIGUEZ, Michelle (2008) “The Challenges of Keeping a World: Hannah Arendt on Administration” en *Polity*. 40. 4. 488-508.
- RODRIGUEZ SUAREZ, Luisa Paz (2009) “Acción y mundo en Hannah Arendt” en *Actas del Congreso Internacional: La filosofía de A. Heller y su diálogo con H. Arendt*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia/ U.A.M.
- SAEZ RUEDA, Luis, (2011) “La vida del pensar como acción y creación de mundo - Reflexiones sobre el sentido del pensamiento en H. Arendt y su ruptura con la concepción de Heidegger-” en *El búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*. II. 8. 8.
- SANCHEZ, Cristina (2015) *Arendt. Estar políticamente en el mundo*. Valencia: Batiscafo.
- SANCHEZ, Cristina (2009) “Arendt y Heller: Responsabilidad hacia el mundo” en *Actas del Congreso Internacional: La filosofía de A. Heller y su diálogo con H. Arendt*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia/ U.A.M.
- SANCHEZ GONZALEZ, María Cecilia (2012) “Lo nuevo en el mundo: la perspectiva de Hannah Arendt” en *REVISTA ANALES*. 7. 3. 191-196.
- SELIGMAN, Adam B. (1998) “Between public and private” en *Society, Springer Science & Business Media B.V.* 35. 3. 28-36.
- SORRENTINO, Sergio (2010) “Los límites de lo político en Hannah Arendt” en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*. CLXXXVI 742. 201-210.
- STEINBERGER, Peter J. (1999) “Public and private” en *Political Studies*. 47. 2. 292.
- STRAEHLE PORRAS, Edgar (2017) “Sobre la barbarie. Reflexiones de Arendt acerca de la ‘pérdida del mundo’” en *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*. II. 17. 359-376.
- STRAEHLE PORRAS, Edgar (2015) “Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt” en *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*. II. 10. 17-29.
- SZERSZUNSKI, Bronislaw (2004) “Technology, performance and life itself: Hannah Arendt and the fate of nature” en *Sociological Review Monograph*. 52. 1. 203-218.

TAPLAS TORRADO, Nancy Rocío (2005) “Lo privado y lo público en el pensamiento de Hannah Arendt” en *Universitas Philosophica*. 22. 44/45. 71-86.

TASSIN, Étienne (2012) “La mondialisation contre la globalisation: un point de vue cosmopolitique” en *Sociologie & Sociétés*. 44. 1. 143-166.

VARGAS BEJARANO, Julio César (2009) “El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt” en *EIDOS*. 11. 82-107.

VENMANS, Peter, (2017) *El mundo según Hannah Arendt*. Madrid: Punto de Vista.

VILLA, Dana (2006) *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press.

VOICE, Paul, (2013) “Consuming the world: Hannah Arendt on politics and the environment” en *Journal of International Political Theory*. 9. 2. 178-193.

YOUNG-BRUHEL, Elisabeth (1993) *Hannah Arendt* Valencia: Edicions Alfons e Magnànim.

ZAPATA, Guillermo, (2006) “La condición política en Hannah Arendt” en *Papel Político*. 11. 2. 505-523.