



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Homo faber o el hombre cansado: un
acercamiento crítico desde los escritos de
Byung-Chul Han

Yonathan Josué Amarilla Lugo

Tutor: Luca Valera

Departamento de Filosofía

Curso: 2023-2024

*A mi abuela Petrona Amarilla Lugo,
Quien me ayudará a dar mis primeros pasos en este mundo y quien siempre
fue un gran ejemplo de lucha. Este logro también te pertenece. Te quiere
mucho, Josu.*

Resumen

El término *homo faber* es una expresión en latín cuyo significado vendría a ser “el hombre que hace o fabrica”. Muchos han sido los teóricos que han abordado el origen y esencia del ser humano, y han acabado concluyendo que este se podía caracterizar como un sujeto con tendencia a la fabricación y la acción. Dentro del siguiente trabajo vamos a retomar esta perspectiva para poder situarla en la sociedad actual ¿Cuáles son las características del *homo faber* moderno? ¿Acaso el hombre que hace y fabrica en la actualidad se puede seguir definiendo como *homo faber*? De la mano del filósofo surcoreano, Byung-Chul Han, elaboraremos una perspectiva crítica sobre la situación del hombre en la modernidad y, al mismo tiempo, iremos respondiendo a estas cuestiones.

Palabras clave

Byung-Chul Han, *Homo faber*, Vida contemplativa, Sociedad del cansancio

Abstract

The term *homo faber* is a Latin expression whose meaning would be “the man who makes or manufactures.” There have been many philosophers who addressed the origin and essence of the human being and have ended up concluding that this could be characterized as a subject with a tendency towards fabrication and action. In the following, work we retake this perspective, in order to face it with the current thought: what are the characteristics of modern *homo faber*? Should the human being who makes and manufactures today still be defined *homo faber*? Mainly referring to the work of the South Korean philosopher, Byung-Chul Han, we will develop a critical perspective about the human being in current society and we respond to theses questions as well.

Keywords

Byung-Chul Han, *Homo faber*, Contemplative life, Fatigue society

Tabla de contenido

1. Introducción.....	5
2. Ortega y Gasset.....	8
2.1 Ortega sobre la irrupción de la técnica	9
2.2 Objeciones al acercamiento orteguiano	15
3. Hannah Arendt y la <i>vita activa</i>	18
3.1 ¿Qué podemos entender por <i>vita activa</i> ?.....	19
3.2 El triunfo de la sociedad en la edad moderna.	22
3.2.1 La diferencia entre lo político y lo social	22
3.2.2 La pérdida de distinción entre la esfera privada y la pública	24
3.2.3. El florecimiento de lo social.....	26
3.3 Objeciones a la aproximación de Hannah Arendt	30
4. Homo faber o el hombre cansado	34
4.1. La desaparición del otro inmunológico	35
4.2 Hannah Arendt y el problema de la acción.....	38
4.3 La vida contemplativa	40
4.4 Objeciones a la concepción de auto-explotación.....	45
5. Conclusión	48

1. Introducción

En el presente trabajo nos predisponemos a llevar a cabo un estudio del ser humano, concretamente, un análisis antropológico sobre su forma de vida en la civilización del siglo XXI. La aproximación la vamos a realizar desde la postura filosófica que concibe al individuo como un ser de la acción, alguien en cuya naturaleza se encontraría el arte de la técnica. Al sujeto que se sirve de esta habilidad se le ha denominado, entre los defensores de esta teoría, como *homo faber*. El tema principal del texto va a consistir en el estudio de este ser en la sociedad actual, intentando llevar a cabo un examen de su situación. Una vez que insertamos esta aproximación dentro de las circunstancias actuales, caemos en la cuenta de que el hombre de las sociedades modernas es un hombre activo y, sin embargo, esta actividad no parece traerle ningún beneficio, sino que le acaba generando ciertos problemas patológicos. Ante esta tesitura, cabe preguntarse ¿Por que si el individuo moderno esta constantemente al servicio de la acción, esta no parece hacerle ningún tipo de bien o no aparenta ir acorde con su ser? Frente a esta problemática, vamos a presentar una hipótesis: el *homo faber* moderno se encuentra cohibido, de tal forma, que le impide actuar de una manera auténtica. La tesis principal de este texto va a defender esto, afirmando que no hay espacio para la verdadera técnica en la contemporaneidad, debido a que careceríamos de ciertos dotes para llevarla a cabo. Para poder dar cuenta de esta hipótesis, vamos a tener que demostrar una serie de cuestiones que asumiremos, en primera instancia, como verdaderas. La primera será que el hombre está vinculado, intrínsecamente, con la actividad, pues, para poder sustentar nuestra afirmación, debemos sostener que la humanidad es una forma de vida para quien la praxis constituiría un elemento fundamental. No podemos sostener nuestro razonamiento si no podemos aseverar que el individuo es alguien que tiende a realizar este tipo de actos para su propia realización. La segunda cuestión que asumimos es que existen ciertas condiciones para que la técnica se dé. Para poder determinar esto vamos a necesitar una definición de esta capacidad, la cual nos va a permitir discriminar entre la acción genuina y la que vemos hoy en día. El tercer argumento se va a derivar del segundo y va a afirmar que en la sociedad actual no se cumplen los requisitos mencionados. El cuarto y último, va a suponer que el hombre que actúa, hoy en día, no es un *homo faber*, sino que se trataría de un ser con unas características diferentes.

La estructura de la tesis va a consistir en ir buscando dar validez a cada uno de los argumentos de la tesis, para ver si podemos probarla. De primeras, nos aproximaremos a la cuestión del hombre y su relación con la técnica, para, acto seguido, intentar definirla. Una vez tengamos estas dos tareas resueltas, procederemos a embarcarnos en la búsqueda del problema que impediría a la humanidad actuar como seres técnicos y, a su vez, intentaremos descubrir que sujeto ha venido a sustituirle.

El contenido del texto se va a encontrar sustentado por tres autores principales y por cuatro escritos que vendrán a conformar la columna vertebral de esta redacción. El autor principal de esta obra va a ser Byung-Chul Han junto con sus obras *La sociedad del cansancio* y *Vida contemplativa*. En la primera obra vamos a encontrar la problemática que da origen a este escrito, la decadencia de la acción en la época actual, mientras que en la otra indagaremos sobre la pérdida de la contemplación en estos tiempos. El otro autor que vamos a tomar en consideración será José Ortega y Gasset y su obra *meditación de la técnica*, donde buscaremos dar validez a los dos primeros argumentos que sostendrían nuestra tesis. El último autor que nos encargaremos de abordar será Hannah Arendt junto a su obra *La condición humana*. En este escrito nos embarcaremos, una vez hallamos resuelto nuestros dos primeros dilemas, en la búsqueda de ese requisito que no cumple el hombre hoy en día. También vamos a complementar cada apartado con una objeción a sus planteamientos, los cuales vendrán de la mano de ciertos artículos filosóficos que nos permitirán tomar cierta distancia con respecto a la postura del autor o, directamente, descartarlos en nuestra investigación. En lo que respecta al esquema del texto, se organizará de esta manera:

En primera instancia, lo que más nos va a interesar será definir o tratar de desarrollar lo que podemos entender como *homo faber* y, de esta manera, poder aproximarnos a una serie de condiciones que podrían parecer necesarias para que el ser humano pueda darse como este ser que fabrica e inventa. Lo que vamos a conseguir con esto es tener cierta noción de lo que es un ser técnico y podremos distinguir con mayor facilidad las situaciones que van a impedir al hombre llevar a cabo este arte. Esto va a ser de vital importancia a la hora de poder discernir los problemas que estaría haciendo frente el hombre hoy en día y que no le permitiría sacar a relucir su habilidad más propia. Además, deberemos buscar un nexo entre las personas y la acción, demostrar que nos realizamos a través de esta.

Una vez que ya tengamos una cierta aproximación al concepto de técnica, vamos a desarrollar una primera crítica a las sociedades modernas, donde nos va a ser dada una posible explicación del problema antes expuesto. Este primer enfoque, nos ofrece una visión más desarrollada de las actividades del hombre y, a la vez, nos va a distinguir entre tipos de actividades que realiza el sujeto para señalarnos cuáles de estas le permitirían realizarse. De esta manera, esta crítica va a constituir una interesante aproximación a la técnica y a los problemas que enfrenta, por lo que nos va a ser provechoso para poder contrastar ideas con el autor surcoreano al final. También, se nos va a introducir algún término que puede dar luz a la hora de explicar la actividad humana en las sociedades modernas y por qué estas formas de acción, que han devenido con el paso del tiempo, alejarían al hombre de su auténtica actividad.

Por último, vamos a ir más allá de lo expuesto en esta primera crítica para, de una vez por todas, profundizar en el enfoque de Han. Desde esta nueva perspectiva, nos dedicaremos a juzgar la validez de la anterior crítica y, al mismo tiempo, nos iremos adentrando en su pensamiento buscando una solución, con respecto a la problemática, que nos señale donde se hallan los principales motivos que alejan hoy en día al ser humano de su pleno desarrollo como *homo faber*. De igual manera, vamos a desarrollar la idea de que las formas de acción en la contemporaneidad se habrían vuelto contra el hombre e intentaremos descubrir por que ha acontecido esto.

El autor surcoreano es reconocido en la actualidad por ser un pensador que trata ciertos temas políticos y mostrarse crítico hacia a las nuevas formas de poder, siendo la psicopolítica uno de sus temas más recurrentes. Sin embargo, el desarrollo de esta tesis se va a limitar al ámbito del análisis humano, sin entrar en ningún tipo de indagación política, ni entrar a desarrollar cualquier tipo de crítica hacia el orden actual que se pueda seguir de nuestro aproximamiento. El tema del texto va a girar entorno a la acción y toda indagación que se haga será dentro de este marco.

2. Ortega y Gasset

Para comenzar nuestro bagaje dentro de este texto, sopesamos que es necesario primero, antes de adentrarnos de lleno a desarrollar las ideas principales, llevar a cabo una explicación de lo que podemos entender a la hora de hablar de técnica. Es importante situarnos en los parámetros por los que nos vamos a mover y la definición de este concepto sería una buena forma de comenzar. Por este motivo, el primer apartado de este escrito lo quiero dedicar a desglosar un texto que se ha encargado de esta tarea, concretamente, la de definir e intentar explicar lo que podríamos entender como técnica y que relación guarda esta con el ser humano. De esta forma, veremos como el hombre adquiere su condición de *homo faber* para luego poder desarrollar, ya en el cuerpo central del texto, lo que significa en su vida este arte y como con el devenir de las sociedades modernas el hombre, entendido como ser técnico, parece encontrar ciertas dificultades a la hora de desenvolverse dentro de esta sociedad.

Una de las aproximaciones que nos puede ser más útil en nuestro intento por ofrecer una definición del concepto de técnica, sería la que expone el filósofo español José Ortega y Gasset, en su obra *Meditación de la Técnica*. El texto en cuestión nos permite remontarnos desde los tiempos más antiguos de la existencia humana y llevar a cabo un experimento mental para poder vislumbrar como pudo haberse originado el peculiar arte que transformaría la vida del ser humano. La concepción orteguiana es muy curiosa, pues se centra fundamentalmente en la cuestión antropológica y entiende al hombre como alguien que es inevitablemente técnico. En ese sentido, Ortega parece vincular hombre y técnica como algo prácticamente indisociable, donde el sujeto se ve obligado a valerse de esta última para poder llevar a cabo su ser. Esto sería lo más interesante de la aproximación del filósofo, el cómo concibe el arte de la técnica como algo propio de la existencia humana. A partir de esta idea vamos a poder ir exponiendo, en los siguientes apartados, como algunos problemas de la humanidad se encontrarían íntimamente vinculados con problemas presentes en la praxis.

Si bien es cierto que la aproximación de Ortega no se caracteriza por ser muy metódica, nos introduce una serie de conceptos que van a ser muy importantes en el posterior desarrollo del texto a la hora de poder discernir los problemas que envuelven, hoy en día, la existencia del *homo faber*. Su labor en este apartado va a ser el de introducir a todos los neófitos de la técnica dentro su mundo, pues su aproximación viene a explicar,

de forma muy clara, lo que entendemos cuando hablamos de técnica y porque es tan importante en la vida del hombre. Pero su principal papel va a ser el de preparar los cimientos sobre el que, más adelante, iremos construyendo nuestra reflexión. Para ello, vamos a indagar dentro de su obra en busca de algún tipo de definición para este hombre técnico. Una vez que tengamos su descripción podemos ver si estas características se hacen presente en la sociedad actual o no.

2.1. Ortega sobre la irrupción de la técnica

El texto del filósofo español comienza ofreciéndonos una especie de relato mitológico que nos situaría al hombre en una época todavía muy precaria, donde casi no se puede observar ningún atisbo del “señor de la naturaleza” que es hoy en día. Inserto en estas circunstancias, el hombre primigenio se las tiene que ver con las adversidades que le pondría en frente este entorno natural y que supondrían un peligro para su propia vida. Tal sería el caso del frío o, mismamente, las dificultades que podría encontrar para alimentarse: “Acontece que cuando llega el invierno, el hombre siente frío. Esa realidad le ofende, que se presenta ante el con un carácter negativo” (Ortega y Gasset, 1982, p. 319). Existiría cierta negatividad con respecto a su entorno.

Todas estas adversidades vendrían a conformar un sistema con el que el hombre se encontraría por el simple hecho de existir. La existencia de este conjunto de dificultades le generarían, además, una serie de necesidades que se vería obligado a satisfacer si quiere vivir, pues la naturaleza no le prestaría, de primera mano, la manera de cubrirlas. Entonces, el hombre se ve obligado a desarrollar un nuevo arte cuyo fin consistiría en crear medios, aquellos que no le presta la naturaleza y que faciliten el cubrir estas necesidades que le son impuestas por su entorno como un deber para sobrevivir. De acuerdo con Ortega, este sería uno de los elementos que distinguiría a los seres humanos de los animales:

Se encuentra irrefragablemente con que el animal, cuando no puede ejercer la actividad de su repertorio elemental para satisfacer una necesidad ... no hace nada más y se deja morir. El hombre, en cambio, dispara un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza (Ortega y Gasset, 1982, p. 322).

De esta manera, se nos hace presente la idea de que el hombre se halla en una especie de conflicto con la naturaleza, pues ella se presenta ante él de forma negativa, exigiéndole la realización de ciertas tareas. Pero resulta que los seres humanos, al contrario que los demás seres vivos, tenemos la capacidad de sobreponernos a nuestras condiciones objetivas, debido al hecho de que nuestro ser no se agotaría en lo meramente natural. El ser del hombre no se reduciría a la satisfacción de las necesidades, como podría ser el caso de los animales, sino que después de llevar esto a cabo, todavía tendría mucho por hacer. Por eso, el ser humano, busca una manera de aplacar esa necesidad, pues para él no constituye más que una simple molestia a la hora de poder llevar la vida que le es propia y, también, debido a esto, posee la capacidad de tomar distancia con respecto a cierto estado de carencia para ocuparse de otro tipo de actividades que, de por sí, no constituyen ningún tipo de labor para la supervivencia. Ortega nos estaría presentando a este sujeto, que somos nosotros, como un ser excéntrico que tendería a salir de su propio centro. Podemos llegar, entonces, a la conclusión de que el hombre estaría provisto con cierta capacidad de ensimismamiento, o recogimiento, con la que podría deslindarse completamente de su circunstancia y de cualquier imperativo que esta le hiciera presente: “En estos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta” (Ortega y Gasset, 1982, p. 324). Nos encontraríamos habitando dos mundos: el mundo natural donde se hallan las cosas y que, según Ortega, se le presentaría de una forma negativa; y su propio mundo interno, donde puede tomar distancia y que se encuentra en conflicto con el primero¹. Por ello trataríamos de llevar a cabo una armonización entre estas dos instancias y, en este punto, es donde entraría en juego el ensimismamiento y la alteración². La transformación del mundo externo se llevaría a cabo, entonces, para disminuir ese conflicto que hace acto de presencia en una primera instancia, construyendo un mundo en el que el hombre puede reconocerse a sí mismo y en el que pueda superar ese estado de necesidad que está vinculado con su existencia más natural. Mientras los demás animales se adaptan al medio para sobrevivir, las personas adaptan el medio según su voluntad. Nos encontramos, de esta manera, con una primera aproximación al concepto que nos habíamos encomendado en este primer apartado. Se nos otorga, por fin, una definición de la técnica como la reacción del propio hombre contra

¹ Ortega asimilaría al hombre con una especie de centauro ontológico, debido a que parte de este se encontraría inmerso en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Conformado una dualidad conflictiva dentro de su ser.

² Se entiende por alteración la situación en la que el hombre se haya perdido en las cosas del mundo natural.

su entorno, un no contentarse con lo que el mundo es y, acto seguido, intervenir sobre este para transformarlo. Es por este motivo que se puede reconocer la presencia de personas en ciertos lugares, debido a que cuando encontramos ciertas zonas donde la naturaleza está deformada, damos por sentado que, esa transformación, ha sido producto de un ser humano. Llegando a afirmar Ortega que un hombre desprovisto de técnica, entendiendo la técnica como reacción al medio, no puede considerarse como hombre. De esta manera, nos encontramos con el *homo faber* y se define la técnica como un elemento que es consustancial a los sujetos.

Sin lugar a duda, el enfoque orteguiano de la técnica nos puede llegar a parecer algo peculiar, pues nos situaría el origen de esta en una especie de confrontación existente entre hombre y naturaleza, donde el primero buscaría emanciparse de aquellas condiciones objetivas impuestas por el segundo. La realidad es que Ortega no ha sido el único en llevar a cabo este planteamiento, pues lo podemos encontrar también en los escritos de otros autores que han abordado la técnica, por ejemplo, el filósofo alemán Hans Jonas. En uno de sus textos podemos ver una aproximación similar a la del filósofo español, donde el alemán nos presenta al ser humano en una etapa antigua como en un aparente conflicto con la naturaleza: “Este acongojante homenaje al acongojante poder del hombre habla de su violenta y violadora invasión del orden cósmico, de la temeraria irrupción del inagotable ingenio humano en los diversos campos de la naturaleza” (Jonas, 2014, p. 26). Nos encontramos en esta etapa con un hombre que ya posee conciencia de sus capacidades intelectuales y de intervención en la naturaleza, pero que, aun así, se encuentra todavía acongojado frente a esta, pues por aquel entonces la capacidad de intervenir en ella y su impacto entre los demás seres que habitaban este espacio, no era tan inmenso como lo puede ser hoy en día. Debido a esto, la naturaleza se veía todavía como algo que se encontraba muy por encima de la técnica humana, cuya intervención casi no dejaba mella alguna en el mundo externo, siendo las *polis* la principal obra del hombre. De hecho, podemos corroborar que existen varios autores antiguos, los cuales también reflejaban este conflicto en escritos que poseen cientos de años, pues, aparentemente, este enfrentamiento habría acompañado al hombre durante toda su existencia:

Podemos seguir quejándonos más de los hados, pero no podemos cambiarlos: porque son duros e inexorables. Nadie los mueve ni con insultos, ni con lágrimas, ni con razones. Nada perdonan ni nada le rebajan a nadie . . . ¿No ves qué clase de vida nos ha prometido

la naturaleza, que quiso que el llanto fuese lo primero de los hombres al nacer? (Seneca, 2012, p. 220).

Es importante tomar en consideración como la técnica se encuentra muy vinculada a la relación que el propio sujeto guarda con su circunstancia, la cual siempre se le presenta como algo negativo por la condición de *centauro ontológico* que este padece. Debido a esto, el conflicto del hombre con su entorno resulta ser algo que siempre ha estado ahí y que define, de cierta manera, al ser humano como ser técnico. Pareciera ser que, sin esta negatividad del sujeto frente a su circunstancia, el hombre no podría proceder como ser técnico o, mejor dicho, como ser humano.

Hemos visto ya una primera aproximación al concepto de técnica, la cual hace su aparición como una intervención del sujeto en el medio, debido a la existencia de estas dos dimensiones que chocarían entre sí. También hemos podido observar, cómo esta intervención conformaría una especie de condición necesaria para el hombre, originándose de esta manera el *homo faber*, es decir, el hombre entendido como el ser que fabrica o hace y, en ese proceso de fabricación, acaba transformando el medio en el que vive. Pero el filósofo español va más allá de lo ya expuesto, pues, aunque en un principio podría parecernos que la técnica se encontraría íntimamente ligada a la supresión de las necesidades impuestas por la naturaleza, la realidad es que este arte se ha utilizado también históricamente con fines superfluos o alejados de la satisfacción de necesidades primarias como, por ejemplo, el sumergirse en estados alterados de conciencia o la fabricación de instrumentos destinados al entretenimiento, como es el caso de los instrumentos musicales. El hecho de que el hombre se haya servido de la técnica para satisfacer estas necesidades superfluas desde épocas muy antiguas nos deja entrever lo importante que es para él este ámbito y le otorga una mayor profundidad a la creación técnica. Las personas tendríamos un cierto afán por fabricar aquello que se podría considerar que no es necesario directamente para vivir y, sin embargo, pareciera ser que estas cosas, tan alejadas de aquellas tareas necesarias para la supervivencia, son las más valiosas para el individuo: “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades” (Ortega y Gasset, 1982, p. 328). Esto es así hasta tal punto que, según Ortega, los seres humanos tendrían este empeño por satisfacer los cometidos que le impone la naturaleza, solo en la medida que su realización posibilita el bienestar, el desarrollo de lo superfluo. La técnica estaría entonces al servicio de lo superfluo pues, en última instancia, todo acto técnico se haría en vistas al bienestar, al

contrario de lo que en una primera aproximación podría parecer. Es debido a este motivo que los animales son a-técnicos, ya que estos se contentarían y se realizarían en el mero hecho de satisfacer sus necesidades objetivas, en cambio, para el hombre, existir significaría algo más que cumplir con lo objetivamente necesario. Para él, lo realmente necesario es el bienestar y solo puede acceder a él una vez que se ha liberado de aquellas tareas que le son impuestas para vivir. La técnica vendría a conformar el instrumento que le permite construir una *sobre-naturaleza*, donde lo más importante sería el bienestar, pues el hombre, a fin de cuentas, lo que quiere es encontrarse a gusto en el mundo, tener este bienestar que le permitiría enfocar su habilidad técnica en otros aspectos de su vida. Para poder desarrollar esto debe construir un sitio propio donde pueda verse saciada esta fijación que tiene por vivir bien³. Toda esta *sobre-naturaleza* que el hombre fabrica, estaría destinada a reformar la circunstancia natural con la que se encuentra en una primera instancia para disminuir, o incluso eliminar, todo esfuerzo impuesto por su medio. Ortega se referirá a ello irónicamente como *el esfuerzo en ahorrar esfuerzo*, pues la técnica de por sí constituye un esfuerzo que hace el hombre con el único fin de intentar aliviar o suprimir el esfuerzo que este se ve obligado a hacer por su circunstancia de carencia.

Nos queda claro entonces en que consistiría la técnica y que función cumpliría para las personas este arte. Pero, aun así, parece que todavía nos quedaría un cabo más por atar ¿Por qué el hombre estaría tan interesado en ahorrarse esfuerzos? La respuesta es simple, para poder vivir. El filósofo español, en este momento, se refiere a la peculiaridad del hombre, un ente que se encontraría forzado a existir en la naturaleza, pero solo sentiría como propia aquella vida que el mismo se inventa, aquella de la que él es artificio:

Y he aquí como la meditación sobre la técnica nos hace tropezar dentro de ella, como con el hueso en un fruto, con el raro misterio del ser del hombre... En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que el inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. La vida humana, pues, trasciende de la realidad natural, no le es dado a la piedra caer y al animal el repertorio

³Jonas se refiere a la *polis* como el espacio que el hombre se creó para sí mismo y cuya finalidad era separarlo de la naturaleza. Estableciendo, de esta manera, su propio ámbito de dominio.

rígido de sus actos orgánicos... sino que se la hace el, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella (Ortega y Gasset, 1982, p. 334).

El hombre, de acuerdo con lo que aquí el autor nos presenta, considerará como vida el afán de realizar un determinado proyecto de existencia. Esto sería para los sujetos lo más propio, aquello para lo que estaría destinado ese esfuerzo que buscan ahorrar. Entre los demás seres de la naturaleza encontramos que les es dado su ser, su existencia se cumple casi de manera automática, pues no sienten al mundo como algo distinto a ellos. Por esto mismo, para los animales no existe la conciencia al respecto de las necesidades, los únicos que las concebiríamos de esta manera seríamos nosotros. La existencia del hombre es completamente distinta, debido a que no sería una existencia pasiva e incapaz de extrañarse con la naturaleza y, lo más importante, se definiría, antes que nada, como proyecto de ser. Esto sería lo peculiar de los seres humanos, unos entes cuyo ser se definiría más por lo que aún no es que por lo que ya es. Nuestro ser no nos es dado como podría ser el caso de las cosas, las cuales se realizarían en su coseidad por el simple hecho de existir. Nosotros seríamos una pretensión constante de ser, una pura posibilidad, donde la técnica jugaría un papel crucial. El hombre deberá autofabricarse, deberá llevar a cabo un proyecto de vida y es aquí donde entraría en juego la técnica como aquel medio del que se serviría para afrontar este problema. Debido a esto, la propia existencia se caracterizaría por la producción desde sus orígenes, pues para ser tiene que estar constantemente llevando a cabo esta pretensión de ser, y esto es algo que solo puede realizar desde la técnica. Este proyecto es pre-técnico, por lo que deberá ser fijado por cada uno de nosotros, siendo infinitos los posibles programas que el hombre puede decidir llevar a cabo y ninguno de ellos tiene que ser necesariamente el correcto, sino que, irán variando, dependiendo de la época y la cultura de cada hombre. De esto nos pone varios ejemplos: “el *bodhisatva* hindú que dio lugar al Estado del Tíbet ... el gentleman como el gran técnico y político al dominar la circunstancia y los hombres; el hidalgo como el no creador de técnicas al reducir sus necesidades materiales y no trabajar” (Santandreu, 1992, p. 3).

En suma, hemos visto como Ortega desarrollaba su concepción antropológica, la cual se caracterizaría por concebir al hombre como un ser que poseía una peculiar relación con su medio. La forma que tendrá este sujeto de relacionarse con su circunstancia será a través la técnica, mediante la cual, conseguiría aplacar todas sus necesidades naturales. No obstante, la satisfacción de necesidades primarias constituye una forma muy primitiva

de este arte. La técnica que se iría desarrollando conforme al paso del tiempo, sería una que ya no trataría de adaptar el sujeto al medio, sino que buscaría darle la vuelta a esta situación. El hombre se serviría ahora de esta habilidad para transformar la naturaleza en un entorno más agradable para él, conforme a su medida. Todo esto surge, debido a una situación particular del ser humano, ya que este tendría la característica de estar habitando dos mundos: uno natural y uno propio. Su mundo propio, por llamarlo de alguna manera, le permite distanciarse de su condición como ser natural, pero también inicia una especie de conflicto entre estas dos instancias de su vida. Este conflicto le lleva a transformar la naturaleza, con el fin de que esta se armonice conforme a su existencia interior. Además, esta propiedad, impediría al hombre el hecho de realizarse mediante una existencia que podríamos denominar como natural, pues la única vida va a sentir como propia, sería la que él mismo se fabricase. Nos quedamos pues con la idea de que los individuos deben ganarse la vida metafísicamente y, para ello, va a necesitar la técnica, ahorrándole esfuerzo y permitiéndole crear su propia vida conforme a un programa de vida propio. De esta manera, se abre una dimensión existencial de la técnica, donde va a tener que servirse de este arte para fabricarse a sí mismo, pero esto solo le será posible una vez se haya liberado de las necesidades biológicas. De igual forma, es importante destacar la capacidad que presenta este ser para tomar distancia con respecto a su mundo natural, debido a que busca centrarse en el mundo extra-natural que le es más propio. Este recogimiento le capacita para deslindarse de los imperativos impuesto por su entorno natural, por eso el hombre se podría distanciar de la necesidad para centrarse en otras tareas, como la fabricación. Por consiguiente, existiría, dentro del sujeto, una cierta capacidad de ensimismamiento, de retiro al otro mundo mencionado, que le permitiría desenvolverse como ser técnico. Estas dos características que nos ha presentado el autor podrían conformar lo requisitos que andamos buscando a la hora de probar nuestra tesis.

2.2 Objeciones al acercamiento orteguiano

Aunque el discurso del filósofo español haya sido el elegido para afrontar este primer acercamiento al susodicho concepto, no significa que esté exento de fallos, en el sentido de que no dimensiona todas las consecuencias de su teoría ni concibe la posibilidad de que existan otras técnicas. En este apartado me gustaría echar un breve vistazo a este aspecto.

Diversas son las aproximaciones que uno puede hacer al fenómeno técnico, pues este quizá sea uno de los temas más fértiles que podemos encontrar dentro del mundo académico. Desde el apartado antropológico, pasando por el sociológico o el ecológico, la realidad que abarca la técnica hoy en día es inmensa y, por el mismo motivo, son diversas las aproximaciones que uno puede hacer de la misma. La aproximación vista en el anterior apartado tiene la peculiaridad de que se centra más en el aspecto antropológico de este arte, es decir, toma en cuenta el sentido que tiene la aparición de un ser técnico y analiza también el origen de este. Para Ortega lo importante sería atender al hombre en cuanto que inevitablemente técnico, dando mayor relevancia a lo técnico en sí, como cuestión metafísica, que a las técnicas y sus repercusiones concretas.

Del mismo modo, se podría decir que la concepción orteguiana presentaría de forma muy optimista esta dimensión de la naturaleza humana o, más bien, como algo inevitable por su condición de consustancial al hombre. En este sentido, no sería raro considerar la aproximación del filósofo español un tanto insuficiente y, de cierta manera, es normal que esto sea así, pues, en la fecha que se escribió este texto, la técnica todavía no suscitaba estas inquietudes y eran todavía escasos los autores que se habían adentrado de lleno a tratar la cuestión. Al igual que es también cierto que el origen del texto radica en una serie de conferencias impartidas en Santander en 1933 que, más tarde, serían publicadas en forma de artículos. Por esta razón, no sería muy lógico exigir una sistematicidad o profundidad propias de investigaciones más dedicadas. Sin embargo, sí hay un error que vale la pena destacar, dado que este parece cuestionar, no la estrecha mira de Ortega, sino lo peligroso de los fundamentos en los que su discurso sobre la técnica se sustenta. Como ya hemos podido comprobar en páginas anteriores, la propuesta de Ortega defiende que, a partir de cierto estadio, las personas dejamos de adaptarnos al ambiente para adaptar este a nosotros. Esto es lo que diferenciaría al ser humanos del resto de animales, debido a que no nos conformamos con la mera existencia natural, introducimos entre nosotros y la naturaleza un medio fabricado que podríamos llamar sobre-naturaleza o tecnosfera. Toda esta nueva esfera creada por el hombre tendría el fin de producir cierto bienestar para él, pero cabría preguntarse si esa reforma que se da en la naturaleza debe acatar o no ciertos límites, y más teniendo en cuenta que Ortega define al sujeto como alguien que carece de una existencia plena. Entonces, lo que estamos viendo es que parte de la existencia humana consiste en adaptar la naturaleza al sujeto,

pero, al mismo tiempo, se nos pone de manifiesto que este referente no es nada definido, sino más bien un sujeto proteiforme:

De alguna manera, por tanto, la operación de “adaptar el medio al sujeto”, siendo este cambiante y proteiforme, exigiría una maleabilidad semejante por parte de la naturaleza. Y quizá pueda verse aquí una de las razones profundas del fracaso socioecológico (no sería exagerado hablar incluso de ecocidio) en que, a mi entender, desemboca esta estrategia: la naturaleza no es infinitamente maleable, tiene consistencia y estructura. El pensamiento ecologista ha insistido en la importancia de reconocer estas consistencias y los límites que imponen a la acción humana (Riechman, 2009, p. 257).

Todo esto nos lleva a pensar que quizá deberíamos ser algo más prudentes con el desarrollo de ciertos métodos que permitan adaptar el medio al sujeto, dado que ya se observan, hoy en día, ciertas consecuencias ecológicas derivadas de la degradación y sobreexplotación de los ecosistemas, junto con el uso de cantidades mayores de energías y materiales con el único fin de mantener este medio artificial que ha creado el hombre para sí.

Ahora bien, la técnica sigue siendo necesaria, tanto en su dimensión existencial como en su dimensión más artesanal. Si bien es cierto que el ser humano no coincide plenamente con su existencia natural, quizás la solución a esto no debería ser la reinterpretación del mundo como una máquina, sino que deberíamos empezar a buscar otro tipo de técnica como, por ejemplo, la técnica biomimética. Una técnica que comprenda el funcionamiento de la vida en todos los niveles y que sea capaz de reconstruir la tecnosfera para que pueda coexistir de forma armoniosa con los sistemas ya presentes en la naturaleza. En ese sentido, esta técnica parecería buscar establecer una economía cíclica, completamente autorrenovable y sin la producción de residuos, ya que el residuo de un proceso pasaría a convertirse en la materia prima de otro. Desde esta nueva aproximación el medio dejaría de verse como una herramienta que debe moldearse según los deseos del hombre y nosotros empezaríamos a mantener cierta armonía con nuestro entorno.

3. Hannah Arendt y la *vita activa*

Una vez que ya disponemos de cierta base para trabajar con el fenómeno de la técnica, debemos sumergirnos más allá de lo poco que deja entrever el acercamiento orteguiano, para adentrarnos en un desarrollo mucho más rico y complejo que la del filósofo español. Esta concepción no es otra que la que desarrolla la filósofa alemana Hannah Arendt, en su obra titulada *La condición humana*. En este texto, Arendt nos presenta el concepto denominado como *vita activa*, el cual viene a representar una especie de equivalente a lo que, hasta ahora, simplemente, nos habíamos referido como técnica, pero dotándolo de una mayor complejidad al llevar a cabo una mayor labor discriminativa entre todas las maneras que tiene el *homo faber* de manifestarse. Al igual que Ortega, la filósofa también parece encomendarse a hablar del ser humano e intentar definirlo de cierta manera, aunque la propia autora evita expresarse en términos esencialistas, utilizando el de *condición* para referirse a todo aquello que entra en contacto con el hombre y, por lo tanto, se convierte en condición de su existencia. Según ella, si estas condiciones llegarán a cambiar, sería muy probable que el hombre lo hiciera también. Aun así, la aproximación de la filósofa también va a vincular muy íntimamente al hombre y su acción, por lo que podríamos decir que ambos comparten la visión de la actividad como un elemento crucial para el ser humano. Ambos van a considerar la satisfacción de necesidades como la manifestación más primaria de este arte y, al mismo tiempo, van a considerar que la auténtica existencia del hombre se da una vez que han satisfecho estas exigencias. En ese sentido, en la aproximación de Arendt nos encontraremos con una concepción política que nos va a ayudar a profundizar en aquel horizonte existencial que dejaba abierto Ortega. Si recordamos, este horizonte requería de un programa pre-técnico que lo guiara y que iba a depender de la cultura de cada época, pero la cultura es algo que no se fabrica en solitario. El hombre debe fabricarse su propia existencia, pero esto dicho así podría sonar muy simple o poco desarrollado. Debemos fabricarnos nuestra propia existencia, no obstante, esta existencia nunca acontece en solitario, pues el hombre, de acuerdo con la concepción Arendt, solo existe entre hombres, nunca en solitario.

Arendt va a proponer un acercamiento histórico al desarrollo de la *Vita activa* para, de esta forma, exponernos como ha ido cambiando la técnica según se iba extendiendo por las diferentes épocas de los hombres y, más importante aún, como la evolución que han ido teniendo las distintas actividades ha acabado tornándose en un

peligro para el propio hombre, restringiéndole el ámbito de la acción. De esta manera, vamos a encontrar en su texto un primer acercamiento crítico a la situación técnica del hombre en la actualidad, el cual nos va a servir para poder profundizar, más adelante, en la concepción de Han.

3.1. ¿Qué podemos entender por *vita activa*?

Cuando hablamos de ser técnico es probable que lo primero que se nos puede venir a la mente quizás sea algo similar a la figura del artesano, pero las actividades que puede desempeñar el hombre son varias y no se tienen que identificar, necesariamente, con la labor artesanal. De esta manera, da comienzo la obra de la filósofa alemana, dividiendo las actividades fundamentales del hombre en tres tipos: labor, trabajo y acción.

La labor vendría a consistir en aquella actividad que se identificaría con el proceso biológico de los seres vivos, es decir, sería la actividad intrínsecamente vinculada con la tarea de satisfacer las necesidades básicas para la supervivencia. Esta vida consistiría en la vida de la labor, que tendría características de anonimato, en tanto que induce a una eterna repetición de los procesos básicos. La labor se limita a consumir y no generaría nada más allá de sí misma, manteniendo a los hombres en un nivel homólogo a cualquier miembro de especies animales. La vida humana se resistiría a entrar dentro de este anonimato, pues no quiere ser solo vida de una especie, sino que aspiraría a la vida individual. Esta es la actividad propia del *animal laborans*.

La segunda actividad, que conformaría la *vita activa*, es el trabajo. Este, al contrario que la labor, no está relacionado con los quehaceres naturales que atañen al hombre por necesidad, sino que originarían el mundo artificial de las cosas. Este mundo, que sería la contraparte de las circunstancias naturales, tendría la capacidad de perdurar en el tiempo con mayor fuerza que los hombres y, a su vez, otorgarles una cierta identidad a los propios autores. Esta es la actividad propia del *homo faber* y se encontraría definida por la utilidad, además de que instaurar relaciones del tipo medios-fines.

Por último, nos encontramos con la acción, la cual viene a ser un tipo especial de actividad que solo acontece entre los hombres sin mediación de cosas o materia, y que solo puede darse en la pluralidad en la que se desarrolla la vida humana. Esta noción del actuar humano cobra vital importancia una vez que caemos en la cuenta de que la

pluralidad es la *conditio sine qua non* para que se pueda dar la vida política, además de que esta misma es, a su vez, el dominio donde se lleva a cabo la acción. La acción vendría a conformar un espacio compartido donde el sujeto sería capaz de expresar una verdadera existencia humana, de diferenciarse y alejarse del anonimato. Dentro de este ámbito los hombres interactuarían entre sí, creando un espacio que no es físico, ni tangible, pero sí real. A través de esta interacción los sujetos pueden ir más allá de cualquier fuerza o tendencia, dando lugar a nuevas realidades. La acción se nos presenta como la actividad más elevada y, por lo tanto, la política también, constituyendo el culmen de la *vita activa*.

La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá (Arendt, 2009, p. 22).

Estos tres tipos de actividades serían productos de las condiciones que le son impuestas al hombre en la tierra. No hay que confundir condición con naturaleza humana, pues cuando Arendt habla de *condición humana* no está intentando establecer una especie de naturaleza del hombre, ni busca responder a la pregunta por la esencia del hombre. De los tres tipos de actividad, Arendt pondrá el acento sobre la acción, pues considera a esta como aquella que es más propia de los seres humanos⁴ y en la que estos se realizan.

En cuanto a la expresión que eligió la autora para denominar a este conjunto de actividades, podemos decir que es tan antigua como nuestra tradición de pensamiento político, cuyo orden se originó con el conflicto entre la *polis* y el filósofo Sócrates, dando lugar a un orden jerárquico que culminaba con la contemplación. La propia expresión encontraría su origen en el *zoon politikon* de Aristóteles donde este agrupaba los modos de vida que podían elegir con libertad los hombres y en el propio San Agustín años más tarde. Estos modos de vida tenían en común su interés por lo bello, es decir, no se encontraban supeditados a la necesidad o a la utilidad, por lo que se excluían aquellos modos de vida en los que la persona había perdido la libre disposición de sus movimientos y actividades. Por el contrario, la vida política era capaz de escapar a este veredicto, debido a la manera que tenían los griegos de entender la política como un modo de

⁴ En este sentido, Arendt se va a distinguir de Ortega, pues para ella, todo lo específicamente humano, se caracterizaría por estar condicionado, debido a el hecho de que los hombres viven juntos y la técnica solo podía acontecer entre hombres. El filósofo español, al contrario, considera que el simple hecho de ser técnico ya distinguía a los seres humanos como tal.

organización libre y no como una manera de acción necesaria para mantener a los hombres unidos. Con la desaparición de la ciudad-estado y la llegada de la Edad Media, la expresión perdió toda connotación política para referirse a un principio de compromiso con el mundo. Ante la irrupción de este nuevo paradigma, la acción paso a ser considerada también, al igual que la labor y el trabajo, una necesidad de la vida terrenal, por lo que solo quedaría la contemplación como el único modo de vida auténticamente libre. Pero esto no significa que la expresión hubiese perdido su connotación negativa de inquietud, pues la superioridad de la contemplación frente a cualquier tipo de actividad no era de origen cristiano, sino que lo encontrábamos ya en los griegos con la filosofía política de Platón. Esto debido a que, tanto los griegos como los cristianos, consideraron que toda actividad debía cesar ante la presencia de la verdad, pues esta solo se nos hacía presente en un estado de cierta quietud, que habrían denominado *vida contemplativa*. A la antigua libertad con respecto a las necesidades de la vida, los filósofos añadieron el cese de la actividad y, más tarde, los cristianos hicieron su propia interpretación con la actitud cristiana de liberarse de los negocios mundanos. Todo ello para poder llegar a la contemplación de la verdad, del Ser, de Dios.

Por lo tanto, la expresión *vita activa*, como la define Arendt, habría tomado su significado desde sus orígenes de la *vita contemplativa*, de lo que podemos deducir que está siempre habría estado al servicio de la contemplación. De esta manera, la expresión, en su origen, estaba supeditada al contemplar, el cual conformaba aquel estado en el que debía culminar cualquier movimiento del cuerpo y del alma. Lo que Arendt nos vendrá a proponer va a ser un cambio del orden jerárquico en el que se encontraba inserto el término a la hora de utilizarlo. Por lo que podemos entender que el empleo que va a hacer de la expresión no coincide con el que hemos expuesto más arriba, ya que para ella lo más importante va a ser la acción.

En este primer apartado, hemos podido observar como la filósofa alemana nos presentaría tres elementos en los que se descompondría lo que podríamos entender como técnica. De esta manera, nos expondría, al igual que ya vimos con Ortega, su concepción antropológica, que va a estar muy vinculada con la praxis. Las actividades que el hombre puede llevar a cabo van a ser tres: labor, trabajo y acción. Tanto la labor como el trabajo estarían en concordancia con aquello que nos había presentado Ortega cuando intentábamos buscar una definición de este concepto. Sin embargo, el último elemento que compondría aquello que la filósofa denominó como *vita activa*, la acción, supondría

un importante añadido a lo ya esbozado con anterioridad. En ese sentido, la acción constituye una de las adiciones que ayudarían a enriquecer, enormemente, el ámbito de las actividades del hombre y, además, va a constituir uno de los apartados más importantes para Arendt. Esta nueva habilidad, emerge como una donde el hombre, alejado de la utilidad y la necesidad, se predispone a dotar de significado a su existencia, mediante la aparición dentro de un espacio público. A través del uso del discurso y la acción, el ser humano conseguiría demarcar su propia identidad y cultura, dar paso a lo nuevo o a lo impredecible. La acción humana sin este espacio de aparición se revelaría como algo instrumental y procesual, donde habría lugar para el nacimiento de nuevas cosas, lo cual degeneraría al hombre en el *animal laborans* antes mencionado. Por eso consideramos que esta última habilidad del hombre constituye una forma más desarrollada del horizonte existencial que nos presentaba Ortega, pues a través de ella el hombre va a poder construir una cultura y, más importante, una historia. La acción sería la actividad perfecta que podría realizar el ser humano en esta búsqueda por fabricarse una vida, pues a través de ella va a poder forjarse diversos programas que le guíen en esa tarea. En el siguiente apartado vamos a ir desarrollando el por qué, este espacio, es sumamente importante para los hombres y cómo, con el paso del tiempo, se ha ido anulando la capacidad de acción de los sujetos.

3.2. El triunfo de la sociedad en la edad moderna.

3.2.1. La diferencia entre lo político y lo social

En primer lugar, cabe destacar la importancia que otorga Arendt a la vida humana, entendida como una vida que se da entre los hombres y cosas hechas por estos mismos. Esto es algo que se extiende a la hora de hablar de las actividades humanas, pues estas también se encontrarían condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, como sería el caso de la acción:

La actividad de la labor no requiere la presencia de otro, aunque un ser laborando en completa soledad no sería humano, sino un animal laborans en el sentido más literal de la palabra. El hombre que trabajara fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante, aunque no homo faber; habría perdido

su específica cualidad humana y más bien sería un dios, ciertamente no el Creador, pero sí un demiurgo divino tal como Platón lo describe en uno de sus mitos. Solo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y solo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás (Arendt, 2009, pp. 38-39).

Esta aparente relación entre la acción y el estar juntos parece justificar como, a través del paso de las generaciones, se habría acabado confundiendo el término social con el ámbito de lo político que, como ya sabemos, se encuentra intrínsecamente relacionado con la acción. Traduciéndose el original *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, ya desde una época muy temprana en los escritos de Seneca. Parecería algo muy obvio el hecho de pensar que, si el hombre es un ser condicionado por la presencia de otros hombres, cuando Aristóteles se refiere a este como un ser político, en realidad se esté refiriendo a lo social. La filósofa alemana considera que aquí se produjo una terrible equivocación a la hora de comprender como se relacionaban los hombres, pues, conforme a su pensamiento, las relaciones que se podían encontrar dentro de la esfera social y política no podían distar más. El simple hecho de que se diera esta confusión ya vaticinaba la pérdida del significado original de la política que se daba entre los griegos, los cuales consideraban el hecho de que la vida humana se diera de forma obligatoria en común, como una limitación natural que nos era impuesta. Por el contrario, consideraban que la organización política se encontraba en una posición completamente distinta a la asociación natural, cuya forma más representativa se podía encontrar en la familia. La vida política del hombre griego se erigió como una segunda vida, además de la vida privada que se daba en el ámbito familiar. Esto dividía el ámbito de existencia de los hombres en dos instancias, siendo la instancia de la política aquella en donde solo dos actividades se consideraban aptas: la acción y el discurso. Estos eran los únicos ámbitos del accionar humano que se consideraban idóneos, debido a que eran las dos únicas actividades que excluían por completo lo necesario y lo útil, permitiendo que surja una esfera donde puedan ser tratados los ámbitos de los asuntos humanos, alejados de las restricciones presentes en los demás. De esta manera, la retórica vendría a conformar en la antigüedad uno de los principales temas políticos de educación, ya que la mayor parte de la acción política se realizaba mediante las palabras. Adquirió tal grado de superioridad la palabra oral, junto con la acción, al punto de que esta no se consideraba grande por el hecho de expresar grandes pensamientos que la subyacían. Al contrario de lo que podría parecer, el pensamiento pertenecía a un estadio posterior al de la palabra, su papel era secundario: “Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de

palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (Arendt, 2009, p. 40). De acuerdo con el pensamiento griego, el uso de la violencia para tratar de persuadir a las personas de algo era un acto pre-político, cuya existencia se daba al margen de la *polis*, es decir, la existencia que se daba dentro del organismo familiar, donde el cabeza de familia ejercía su poder y dominio de forma despótica. Esta forma de gobierno también se consideraba algo propio de los pueblos bárbaros de Asia, los cuales poseían una administración que se creía tan déspota como la organización familiar. Por ello parece difícil entender aquellas malas traducciones de lo que Aristóteles denominó, en su día, como *zoon politikon*, pues esta no solo no guardaba relación con la asociación natural que se daba en la familia, sino que se oponía completamente. De acuerdo con el criterio del propio filósofo, todo aquel que encontrara fuera de la vida política se encontraba desprovisto de discurso y de una forma de vida donde la única preocupación de los ciudadanos era hablar entre ellos.

3.2.2. La pérdida de distinción entre la esfera privada y la pública

Recapitulemos, parece haber un grave error en la traducción latina que confunde el ámbito de lo político, tal y como lo entendían los griegos, con lo social. Una confusión que se arrastrará durante siglos como podemos observar en la figura de Santo Tomás, el cual se va a dedicar a comparar la naturaleza del gobierno familiar con la política, estableciendo un símil entre la figura de autoridad familiar, o el cabeza de familia, y la figura de autoridad dentro de la política o rey. Esto no podía estar más alejado de la idea que en un principio englobaba a este término.

Con la aparición de lo que conoceríamos como ciudad-estado, surgieron también la distinción entre el ámbito de la vida privada y el ámbito público de los ciudadanos, es decir, el ámbito familiar y el político. Esta distinción no era algo meramente formal, pues servía para delimitar dos campos de actividades propias del hombre: las que atañían a la conservación de la vida y las relacionadas con el mundo común. Al contrario de lo que sucedía en las antiguas *polis* griegas, en las sociedades modernas tendemos a asimilar la comunidad política con la institución familiar, siendo los encargados de la administración nacional aquellos que encarnarían la figura de la cabeza del hogar. Esta gestión, al igual que ocurre dentro de la familia, sería la encargada de dirigir económicamente a esta

superfamilia que conforma la sociedad actual: “El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo ya no es ciencia política, sino economía nacional o economía social” (Arendt, 2009, p. 42). Surgen de esta manera ciertos términos cuyo uso es muy común en la actualidad, pero que en las antiguas sociedades griegas se habría entendido como una antinomia. Tal sería el caso de la expresión economía política, debido a que, para los griegos, todo lo que se podía englobar dentro de lo económico se consideraba como algo restringido al ámbito de lo familiar o ámbito privado. En este entorno es donde quedaban relegadas todas las actividades vinculadas a las cosas necesarias o útiles. Ninguna actividad que solo sirviera al propósito de ganarse la vida tenía entrada en la esfera pública. Todo lo relacionado con el mantenimiento de uno mismo o de los suyos no era competencia de la política, espacio que se abría como uno de hombres libres que no se encontraban sujetos a la necesidad, es decir, ciudadanos opulentos que ya tenían sus necesidades resueltas, razón por la cual se veían en la disposición de poder formar parte de esta existencia política. En la esfera pública, al contrario de lo que ocurría en la esfera privada, no hacía acto de presencia la violencia o el uso de la fuerza, pues estos actos solo se hacían imperiosos para poder superar ese estado de necesidad en el que se encontraría sumido el hombre por naturaleza. Una vez ha conseguido dominar esa necesidad, el individuo podría alcanzar su libertad y, a su vez, su felicidad, pues conforme a la mentalidad griega, la felicidad se encontraba vinculada a ciertos factores como la riqueza o la salud⁵. El ámbito de la política no constituía hogar alguno para que la violencia o la fuerza hicieran acto de presencia. No existían gobernantes ni gobernados, el terreno de la desigualdad se reducía al ámbito privado del hogar, que constituiría el germen de toda desigualdad. Los hombres libres formaban el ecosistema político en la Grecia clásica, más resulta que aquellos hombres no solo se consideraban libres, sino que también iguales entre sí.

Con la llegada de las sociedades modernas, estas dos esferas, que habían estado tan bien diferenciadas entre sí en épocas anteriores, empiezan a confundirse hasta tal punto que ya no parece posible llegar a distinguirlos. En la Edad Media nos encontramos con que esta separación se seguía dando de cierta manera, pero ya se empezaba a sentir

⁵ Esto es algo similar a lo que nos presentaba Ortega en el primer apartado del texto. Según el filósofo español, una de las principales motivaciones que tenía el ser humano para ejercer la técnica era el bienestar y la posibilidad de ahorrarse esfuerzos que dedicaría a “fabricarse su propia vida”. En la antigua sociedad griega solo podían entrar a formar parte de la vida política aquellos que poseían siervos, los cuales se encargaban de las tareas engorrosas que traía consigo la existencia. Una vez liberado de sus ataduras, el ciudadano griego podía crear un proyecto de vida dentro de la política.

el cambio que iba a acontecer. Dentro de esta etapa, podemos observar como lo que en principio se había conocido como la esfera privada en las sociedades antiguas, pasaba a transformarse en la esfera de lo secular. Esta pasó a absorber todas las actividades que antes se daban de manera independiente, mientras que lo que se conocía como la esfera pública pasaba a ser sustituido por lo religiosos. Se dividía de esta manera la existencia del ser humano en dos instancias: la secular y la religiosa. Dentro de la instancia secular podíamos encontrar todo aquello que no guardara relación con lo sagrado y que, por lo tanto, se trataba de una forma de existencia más privada, muy similar a lo que podíamos encontrar en la antigua Grecia, pero en este caso la acción también pasaría a conformar una parte de esta esfera privada o secular. En cuanto al ámbito público, podríamos decir que fue destruido y sustituido por lo religioso. De esta manera, mientras poco a poco el ámbito secular fue acaparando todas las actividades, las relaciones que se daban entre los hombres iban tomando forma bajo el patrón doméstico y desarrollándose el concepto de “bien común” que, lejos de remitir a una esfera pública donde los intereses privados adquirirían una existencia común, remitía al interés colectivo que poseerían todos los individuos y a la necesidad de que exista alguien que vele por estos intereses.

3.2.3. El florecimiento de lo social

Ya hemos visto como la sociedad occidental ha ido arrastrando una mala interpretación de lo político, que se habría visto confundido con lo social, y también hemos tratado como, con el paso del tiempo, aquellas esferas tan demarcadas y diferenciadas entre sí, como lo eran la vida privada y la pública, cada vez se iban homogeneizando más hasta el punto en que la vida pública, o lo que podríamos denominar como el sustituto de esta, empezó a seguir los patrones que estaban inscritos en la familia. Según fue desapareciendo esta distinción, surgió consigo una nueva esfera que vendría a sustituir y a cambiar por completo el significado de las dos ya conocidas. Este nuevo espacio que emergió fue: el ámbito de lo social.

Lo social emerge desde el interior de la institución familiar hasta abrirse paso a la esfera de lo común, pero dejando atrás toda seña de identidad tanto de la vida privada como de la pública. El ámbito privado dejó de referirse a lo privativo, perdiendo ese rasgo negativo que lo caracterizaba en las épocas anteriores y que remitían a un estado de

hallarse desprovisto de algo. Esto es algo que hoy en día, gracias al enriquecimiento propiciado por el individualismo moderno, sería impensable, pues asociamos lo privado a la acumulación de capital. También cabe destacar, como esta nueva concepción de lo privado surge en contraposición a la esfera social, aunque ambos guarden relación. Según Arendt, el primero que nos introdujo en esta concepción de lo privado fue Rousseau, pues él era pionero en señalar la corrupción ejercida por la sociedad hacia el individuo. En una sociedad donde la institución familiar había sido absorbida por los correspondientes grupos sociales, exigiendo a sus miembros que actúen como una gran familia que comparte un mismo interés, surge el concepto de la intimidad. Esta emerge como una respuesta a las fuerzas igualadoras de la sociedad, donde todos somos iguales, pero ante un poder despótico. En este poder, al contrario de lo que podía ocurrir en modelos anteriores, la cima del orden social ya no parecía estar sujeto a la figura de un solo hombre, sino que aparentaba ser, más bien, un gobierno de nadie, donde un supuesto interés común emerge para coger el testigo de la cabeza del hogar:

Pero este nadie -el supuesto interés común de la sociedad como un todo en economía, así como la supuesta opinión única de la sociedad refinada en el salón- no deja de gobernar por el hecho de haber perdido su personalidad. Como sabemos por la más social forma de gobierno, esto es, por la burocracia el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas (Arendt, 2009, p. 51).

Esto se manifiesta dentro la sociedad con la exclusión de la acción, aquella actividad que gozaba de gran importancia en la antigüedad ve como, dentro de esta nueva esfera, cada vez se va excluyendo más la acción espontánea y se van normalizando e imponiendo ciertos patrones de conducta. La pluralidad de la que hacía gala la acción se ve aplastada por las fuerzas igualatorias de la sociedad, donde todo tipo de distinción o diferencia se convierten en aspectos propios del ámbito privado. En su lugar, nos encontramos con la conducta como principal forma de relación humana, la cual nos sumerge dentro de una noción de igualdad muy diferente a la que podíamos ver en las ciudades-estados griegas. La igualdad de la que hacían gala era una que los igualaba en cuanto que ciudadanos privilegiados, pero en el que todos buscaban destacar y compartir la carga de la administración pública.

En ese sentido, Arendt va a relacionar la aparición de la conducta con la ciencia económica y, en concreto, con la estadística, una doctrina que solo pudo adquirir cierto

carácter científico una vez que los hombres se convirtieron en seres sociales y comenzaron a seguir patrones de conducta, de manera que, quienes no se regían por estos patrones pasaban a ser considerados como anormales: “Las leyes de la estadística solo son válidas cuando se trata de grandes números o de largos períodos, y los actos o acontecimientos solo pueden aparecer estadísticamente como desviaciones o fluctuaciones” (Arendt, 2009, p. 53). De acuerdo con la estadística, los acontecimientos y proezas son agentes muy extraños que ocurren con poca frecuencia en la cotidianeidad. Por este mismo motivo, cualquier tipo de acontecimiento es desechado y condenado al ostracismo a la hora de llevar a cabo un análisis de la sociedad. Sin embargo, la filósofa considera que este tipo análisis pierde de vista un factor muy importante, el hecho de que el pleno significado de las relaciones diarias no se hace presente en lo cotidiano, sino en aquellas acciones que la estadística catalogaría como no cotidianas: “De la misma manera que el significado de un período histórico solo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan” (Arendt, 2009, p. 53). Pero la implementación de la estadística no fue más que una consecuencia del crecimiento exponencial que tuvo la población mundial en la Edad Moderna. Los griegos eran conscientes de que su forma de gobierno, tan individualista, solo era posible si el número de personas que pertenecían al ámbito público era de un número restringido. Cuanto más grande sea el tamaño de la población esta tendrá mayor tendencia hacia el despotismo, por lo que lo social tendrá una mayor posibilidad de constituir la esfera pública y la conducta se ira volviendo más uniforme, prestándose de esta manera al análisis estadístico⁶. La realidad es que, a mayor presencia de población, hay una mayor probabilidad de que estos actúen y no toleren la no-actuación. A partir de estas premisas surgirán más tarde diversas disciplinas y ciencias sociales, como es el caso conductismo, dedicadas a estudiar al hombre como un animal de conductas condicionadas.

Todo esto ha venido propiciado por la admisión de la esfera doméstica y las actividades propias de esta en la esfera pública. Originándose, de esta manera, un auge abrupto de lo social que ha ido devorando tanto lo privado como lo político. Para la autora, el indicio más claro de que el proceso de la vida se ha ido desplazando a la esfera pública, lo encontramos en que la sociedad moderna se erige como una de trabajadores y empleados, es decir, se centran en las actividades necesarias para el mantenimiento de la

⁶ Si recordamos, los griegos solían calificar el gobierno que se ejercía dentro de la familia como despótico, por lo que no sería extraño el hecho de que una sociedad muy amplia tienda a este tipo de gobierno de nadie que surge de la organización familiar.

vida. Lo que antes quedaba relegado al espacio de la vida privada, ahora aparece en público. El trabajo ha quedado liberado de las restricciones de lo privado y ha desatado un crecimiento no natural de la productividad, arrinconando cada vez más a lo íntimo y lo político frente a lo social. Lo que en un principio quedo vinculado con la pena y la fatiga⁷, pasaba a convertirse en la actividad estrella del ámbito público, siendo este el campo en el que mayor excelencia hemos alcanzado. Mientras el trabajo se convertía en la encarnación de la excelencia, la capacidad para la acción y el discurso se han ido deteriorando, debido a que la expansión de lo social los empujo a ambos al ámbito de lo privado e íntimo. De esta manera, el desarrollo de las propias condiciones que el hombre había creado ha ido menguando su capacidad para expresarse como *zoon politikon* y se ha ido tornando poco a poco en un *animal laborans*.

En conclusión, podemos observar como se han visto confundidos, desde una época temprana, los términos de lo social y lo político. Esto podríamos verlo como una forma simbólica de entender la evolución que ha acaecido en las distintas esferas que constituían la vida del hombre. En etapas anteriores se entendía que el hombre debía relacionarse con los demás, debido a su propia condición. Sin embargo, existían dos esferas diferenciadas, donde se daban distintos tipos de relaciones y que se pueden denominar como: privada y pública. La primera esfera se restringía al ámbito de la familia, y es donde se daban relaciones que estaban supeditadas a la necesidad. Dentro de este ámbito los hombres se encontraban condicionados a coexistir el uno con el otro, pero esta relación no se daba de forma libre ni genuina, sino que se manifestaba como una respuesta a las necesidades impuestas por la naturaleza. En cambio, el ámbito de lo político se erigía como un espacio de libertad, uno donde el hombre pudiera dar rienda suelta a la acción. Este espacio se abría para todos aquellos que habían conseguido dominar a la necesidad y, en consecuencia, eran dignos de ser considerados como hombres libres que deben ejercer su libertad en este espacio público. La distinción entre la entre estas dos existencias de la vida humana, con el devenir de diferentes sociedades, se fue perdiendo hasta ser sustituidos una nueva esfera: la de lo social. Este nuevo ámbito, acontece como un nuevo espacio común que incorporara dentro de sí a la esfera privada, mientras que el ámbito de la acción queda relegado a lo íntimo. De esta manera, la

⁷ La palabra “trabajo” deriva del latín *tripalium*, que era una herramienta parecida a un cepo con tres puntas o pies que se usaba inicialmente para sujetar caballos o bueyes y así poder herrarlos. También se usaba como instrumento de tortura para castigar esclavos o reos. De ahí que *tripaliare* significa “tortura”, “atormentar”, “causar dolor”. [Trabajo (sociología). (17 de mayo de 2024). En Wikipedia. [https://es.wikipedia.org/wiki/Trabajo_\(sociolog%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Trabajo_(sociolog%C3%ADa))].

economía, algo anteriormente relacionado con la necesidad y la privación, pasaba a ser uno de los temas principales que debe tratar la política. La sociedad que conformamos con paso a entenderse como una gran familia, donde cada uno de sus integrantes se ve homogeneizado mediante el establecimiento de la conducta. Desaparece, de este modo, aquel lugar de la aparición, del acontecer, que conformaba el escenario político en la Grecia antigua. Le es extirpado al hombre una de sus habilidades técnicas, la más importante, dejándole a merced de una dinámica anónima y cíclica. Aquí encontraríamos el gran problema de las sociedades modernas, según Arendt, y el gran obstáculo que tendría el hombre a la hora de poder performar como un auténtico *homo faber*.

3.3 Objeciones a la aproximación de Hannah Arendt

Durante los anteriores apartados hemos podido observar la preocupación de Arendt por acercarse a las experiencias políticas que posibilitaron el surgimiento de la ciudadanía, así como unos determinados factores que habrían llevado a la negación de la ciudadanía y, como resultado de esto, a la destrucción de la libertad. Para ella la política constituye una labor fundamental de la que los ciudadanos no se pueden desentender porque esto implicaría la pérdida de la libertad. Por este motivo, nos encomienda a nosotros, como ciudadanía responsable y plural, a establecer acuerdos respecto a los asuntos comunes, en vez de dejarnos tutelar por algún tipo de poder despótico. De esta manera, la autora nos retrotrae a la Grecia clásica en un intento de recuperar el sentido de la acción política que estos poseían, la cual era considerada como la más excelente actividad humana. Esto debido a que, para la autora, la política surge de las interacciones que establezco con mis semejantes, con el único fin de resolver conflictos mediante el uso de palabras e ideas.

Podemos encontrar el origen de esta concepción de la política que posee la autora en Aristóteles, para quien la palabra (logos) servía con el fin distinguir entre lo bueno y lo malo, pero no era capaz de distinguir entre lo que era verdadero y lo que era falso. Con esto el filósofo daba a entender que el saber dentro de los asuntos humanos no podía ser algo objetivo, sino que más bien debía estar orientado al arte de saber elegir entre opciones igualmente válidas. Para poder tomar la elección más acertada, se debían tener en cuenta diversos juicios para intentar satisfacer al mayor número de ciudadanos

posibles. Por este mismo motivo, los griegos consideraban la *prhónesis* como la mayor virtud a desarrollar dentro de la política, es decir, tener la virtud de saber elegir la opción más conveniente en cada situación particular. Para Arendt, este saber capaz de discernir la mejor opción, va a estar muy vinculado a la capacidad que tenga la ciudadanía de expresar todas las perspectivas presentes en ella: “De esta forma, para Arendt, la capacidad de juicio requiere de la “perspectiva del otro” y un “pensamiento ampliado” que brinda un sentido de comunidad” (Jiménez, 2013, p. 944). Todo esto se tuerce con el acontecer de lo social. La sociedad, como ya hemos examinado con anterioridad, vendría a corromper la vida pública introduciendo en esta los problemas que antes asociábamos con la vida familiar y la satisfacción de necesidades humanas. Debido a esto proliferarían los intereses privados dentro de este nuevo ámbito.

Sin embargo, dentro de este auge de lo económico y de lo social, han surgido diferentes movimientos sociales que parecen resistirse a la colonización de la esfera pública por parte de las relaciones de dominación. Todo esto nos lleva a pensar que podrían darse nuevas formas de politización, donde el interés individual se proyecta más allá de su inmediatez y permite que el individuo se acerque a un cierto tipo de interés. Este interés individual puede acabar formando parte de las virtudes cívicas, donde los ciudadanos se adentren en lo universal sin desprenderse de las realidades vitales. Es por esto por lo que han surgido en las sociedades democráticas un gran número de movimientos sociales, los cuales, aunque luchan por una serie de intereses grupales concretos, parecen apuntar todos a una misma dirección, la construcción de un mundo más justo. Todo esto indica que el auge de lo social no parece haber impedido la politización entre la ciudadanía, ni el desarrollo de las condiciones de posibilidad de esta última. La ciudadanía parecería surgir dentro la sociedad, a pesar de la visión pesimista de Arendt, y lo que es más sorprendente, no lo hace a pesar de lo social, sino gracias a este. La filósofa parece haber restringido las interacciones al ámbito de lo político, ámbito del que quedarían excluidos los problemas de distribución económica, problemas de discriminación racial y las cuestiones relacionadas con el movimiento feminista y *queer*; cuestiones que, indudablemente, pertenecerían al ámbito de la intimidad y cuyo tratamiento no debería darse en la esfera pública, según la autora. Las justificaciones de lo que se considera político desde teorías como la de Arendt, parecerían negar las condiciones sociales de injusticia que podemos hallar dentro de la esfera social: “La historia nos habla de revoluciones surgidas por el sentimiento de injusticia y no por la

búsqueda de igualdad política” (Gaytán, 2001, p. 123). Cuando serían estos conflictos donde podríamos hallar hoy en día lo político, por lo que parecería necesario ampliar el concepto que nos presentaba Arendt de la acción. Hoy en día, todos estos movimientos sociales se han alzado como creadores y sustentadores de este espacio público. Son estos conflictos, producto de los sentimientos de injusticia que emergieron junto con la sociedad, los que vendrían a proponer hoy en día un escape a la conducta establecida, a un orden de dominación donde la mayoría de las personas viven su vida de forma individual y apolítica. La filósofa alemana tuvo un gran acierto al concebir las relaciones entre los seres humanos como una red de interacciones, pero fue incapaz de trasladar esa red al ámbito de lo social.

Este será un reproche que le hará hasta el mismísimo Byung-Chul Han: “Las cuestiones sociales no pertenecen, para Arendt, a lo político, a esta venerable esfera de la libertad. Que los debates públicos desborden de ellas le parece a Arendt una «plaga»” (Han, 2023, p. 40). El autor va a rechazar la idea de que la política debe alejarse de todo aquello que guarde relación con la pura vida, pues la *polis*, que ella tanto idealiza, nunca estuvo exenta de estas cuestiones sociales. De hecho, hasta el propio Sócrates se mostró como alguien crítico contra esta forma de gobierno, debido a la falta de libertad que exhibía. El decir la verdad o manifestarse con claridad en ese “espacio público”, era algo que podría acabar costándote la vida. Esta idealización que lleva a cabo Arendt de la política se hace patente en su concepción de la revolución. Para ella, la revolución podría considerarse como la forma más elevada de acción política, pues su objetivo no sería liberarnos de los imperativos de la pura vida, sino fundar la libertad. La ampliación de derechos fundamentales no se podría considerar como algo revolucionario, ya que solo incrementaría la libertad negativa del hombre, pero no garantizaría la obtención de una libertad como forma de vida política. Es por esta razón que considera a ciertas revoluciones, como la francesa, ejemplo de fracaso a la hora de llevar a cabo esta fundación. La miseria del pueblo y su intento por liberarse de ella no les conduciría a una auténtica libertad, pues cuestiones como la pobreza no tendrían nada que ver con la política. Para Han, este intento por clasificar de apolítica a ciertas revoluciones es algo erróneo e incluso contradictorio con su propia idea de acción. En el momento en que una turba de gente enfadada sale a la calle, se están haciendo visibles de manera pública y están ocupando ese espacio de aparición. El hecho de que se haga de forma colectiva y no individual no implica que estos grupos de personas no estén intentando liberarse de

una invisibilidad que había sido impuesta por un orden político. Este intento por liberarse podría ser considerado como algo auténticamente político.

4. *Homo faber* o el hombre cansado

El último apartado de este texto, lo dedicaremos a las obras centrales del trabajo *La sociedad del cansancio* y *Vida contemplativa* del filósofo surcoreano Byung-Chul Han. En estos textos, nos vamos a encontrar una reflexión crítica con respecto a los fenómenos del cansancio y de la fatiga que caracterizan al mundo moderno, dado que el rendimiento se ha convertido en el nuevo imperativo global. En ese sentido, Han observa una problemática con respecto a la situación del hombre moderno, una problemática que se manifiesta a través de las enfermedades más comunes de hoy en día que son, en su mayoría, mentales. Todas estas patologías, parecen estar vinculadas con una deriva peligrosa que ha ido teniendo la praxis humana y cuyas repercusiones se manifestarían en este declive de la salud mental que estamos viviendo en el siglo XXI. En cierta medida, va a compartir con Arendt el análisis que nos remite a un sujeto, el cual encontraría ciertas dificultades a la hora de desenvolverse como un ser técnico en las sociedades actuales. Sin embargo, Han se va a oponer a Arendt y la idea de que el principal problema del hombre moderno es la ausencia de espacios de aparición, donde dar rienda suelta a un tipo de actividad elevada. Al contrario, para él la problemática no se va a encontrar en la ausencia de ninguna acción, sino que el problema del hombre va a radicar, precisamente, en un exceso de esta. El principal culpable de que el *homo faber* haya ido degenerando al *animals laborans*, no sería la ausencia de algún tipo de actividad, sino la carencia de momentos que nos liberaran de ella. Por eso, en su texto nos vamos a encontrar una aproximación importante a la cuestión que nos ha encomendado aquí, la situación actual del hombre, entendido como ser técnico.

El filósofo surcoreano es uno de los autores que más crítico se ha mostrado con la civilización de hoy en día. El análisis del poder, desde un plano psicopolítico, constituye uno de los temas principales de sus obras. Dentro los escritos de Han no nos encontraremos tanto un estudio del tipo antropológico sobre el hombre, su esencia u origen, como si se pueden observar en otros autores de este texto. Sus obras, en general, estarán más enfocadas al análisis de las nuevas formas de dominio que surgen en las sociedades neoliberales. Podríamos decir que uno de los temas capitales que suele tratar es el análisis del poder y como este actúa sobre los cuerpos humanos. Sin embargo, eso no quita que su aproximación sea una muy apropiada para elaborar un estudio crítico de la situación actual del *homo faber*. Precisamente, al analizar las formas que tiene el poder

de actuar sobre los cuerpos, es posible que demos con el origen del problema actual del hombre.

4.1. La desaparición del otro inmunológico

El filósofo surcoreano comienza enumerando lo que el considerara como las enfermedades emblemáticas de este siglo: la depresión, el trastorno de déficit de atención con hiperactividad, el trastorno límite de la personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional. Lo que llama la atención de todas estas enfermedades es que serían del tipo neuronal, cuando en siglos anteriores las enfermedades más comunes, que azotaban la vida cotidiana del hombre, podían agruparse dentro del conjunto de virus o bacterias. Han considera que estas enfermedades a las que nos encontramos expuestos en la sociedad actual, no se podrían definir como infecciones causadas por un otro inmunológico, sino que, al contrario, tendrían su origen en un exceso de positividad. En los últimos tiempos, se habría ido observando una tendencia que haría desaparecer por completo cualquier esquema de organización y resistencia inmunológica. Podemos entender la resistencia inmunológica como un sentimiento de extrañeza o rechazo que se manifiesta cuando entramos en contacto con la *otredad*:

El siglo pasado era una época inmunológica, mediada por una clara división entre el adentro y el afuera, el amigo y el enemigo o entre lo propio y lo extraño El objeto de la resistencia inmunológica es la extrañeza como tal. Aun cuando el extraño no tenga ninguna intención hostil, incluso cuando de él no parta ningún peligro, será eliminado a causa de su otredad (Han, 2012, p. 12).

De esta manera, cuando referimos a la sustracción de esquemas y resistencia inmunológica, estamos aludiendo a la desaparición de la *otredad* o de la extrañeza ante esta. Esto es preocupante debido a que la *otredad* constituye una categoría fundamental de la inmunología, pues la reacción inmunológica no tiene cabida si no existe ningún otro frente al que reaccionar. Hoy en día esta ya no se haría presente y, en su lugar, nos encontramos con la diferencia que, al contrario de lo que sucede con la *otredad*, no produce reacción inmunitaria alguna. Esto es así, debido a que, en el plano de la inmunología, la diferencia, se correspondería con lo *idéntico*. La desaparición de la de la reacción inmunológica, se traduce como la ausencia de negatividad en nuestro tiempo, lo

cual se puede entender como la desaparición de cualquier tipo de dialéctica negativa, producto de un enfrentamiento entre lo otro inmunológico, que penetra en nosotros de negativa, y lo propio, que parece si no es capaz de autoafirmarse negando la negación de la *otredad*. Dicho de manera más sencilla, en el proceso de esta dialéctica, lo propio se afirma en lo otro. Han compara este procedimiento con la profilaxis inmunológica, es decir, la vacunación: “En lo propio se insertan solo fragmentos de lo otro a fin de provocar la reacción inmunitaria... Se ejerce voluntariamente una pequeña auto-violencia para protegerse de una violencia mucho mayor, que sería mortal” (Han, 2012, p. 17). La globalización nos habría conducido a la desaparición del paradigma inmunológico, debido a que la existencia del otro inmunológico se opondría a la idea de un mundo globalizado, sin fronteras, donde al inmigrante ya no se le consideraría como a un extraño y lo extraño se sustituiría por lo exótico. Los límites, las vallas, zanjas, etc. Todo ello solo constituiría una barrera para el intercambio universal.

De acuerdo con esto, todas las enfermedades antes mencionadas, serían atribuibles a un estado de excesiva positividad, pues lo idéntico, de cierta manera, también puede dar lugar a la violencia. La diferencia es que, cuando nos encontramos con un exceso de lo idéntico, somos incapaces de generar anticuerpos que lo hagan frente, dado que la resistencia inmunitaria se dirige siempre a la *otredad*. La violencia de la positividad se despliega en una sociedad permisiva, habita un espacio donde no existe la negatividad de lo idéntico. La positividad se nos presentaría de forma inmanente y, debido a esto, no suscitaría ningún tipo de reacción, como si ocurría con el otro inmunológico. La excesiva positivización de la sociedad, junto a su incapacidad para distinguir un adentro o un afuera, desemboca en una inaptitud para extrañarse de algo que no sea el yo, pues todo es sobreabundancia de lo similar. Lo propio, fruto de una violencia exhaustiva, se acaba fundiendo en la inmanencia. De esta manera, el autor surcoreano nos manifiesta uno de los principales problemas de la sociedad actual, la ausencia de toda negatividad, entendiendo esta como un extrañamiento frente a aquello que se encuentra fuera de nosotros. El exceso de lo idéntico desembocaría en una invalidez para lo que Ortega habría definido como ensimismamiento, pues cuando solo nos podemos encontrar con lo diferente no existe ningún lugar al que escapar: “No es su circunstancia, sino que está sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse” (Ortega y Gasset, 1982, p. 324).

Todo esto nos ayuda a comprender mucho mejor lo que Han va a definir como *sociedad de rendimiento*, cuyos habitantes vendrían a ser los *sujetos de rendimiento*. Esta sociedad se puede definir mediante la idea de posibilidad sin límites. Los proyectos, las iniciativas y la motivación, se convierten en bandera de este tipo de sociedad. Para el filósofo surcoreano, esta sociedad es el siguiente paso de lo que se denominó anteriormente como sociedad disciplinaria. Un tipo de sociedad donde la presencia de la negatividad era notable, pues esta se definía por la prohibición, es decir, la idea de no poder:

A partir de cierto punto de productividad, la técnica disciplinaria, es decir, el esquema negativo de la prohibición alcanza de pronto su límite. Con el fin de aumentar la productividad se sustituye el paradigma disciplinario por el de rendimiento, por el esquema positivo del poder hacer La positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber (Han, 2012, p. 27).

Entonces, podemos observar como lo que habría desembocado en esta transición, sería el aumento de productividad que traería consigo el *sujeto de rendimiento*. Pero este individuo, por mucho que este movido por la idea de poder, en el fondo, sigue siendo un sujeto disciplinado, sigue atado al deber de la productividad que ya existía en la sociedad disciplinaria. No se produce ningún tipo de ruptura con respecto al anterior tipo de asociación, solo continuidad. De esta manera, la *sociedad del rendimiento* acaba sumiendo a todos los individuos en una economía de sí mismo, lo que devendrá en una presión por el rendimiento propio, un exceso de productividad que, además, se nos hace presente como un imperativo social, aunque no lo concibamos de forma negativa. Ante la excesiva positividad presente en la sociedad actual, el hombre se ve desprovisto de cualquier tipo de soberanía. Los seres humanos se explotan a sí mismo, son, al mismo tiempo, víctima y verdugo. Esto debido a que nos encontraríamos libres de un dominio externo que nos obligue a trabajar, solo estaríamos sometidos a por nosotros. No existe un dominio externo que lo someta, pero, aun así, no podríamos decir que este sujeto sea libre. Al contrario de lo que podría parecer, él lo único que ha hecho ha sido cambiar el yugo proveniente de un ente exterior por uno propio, creyéndose más libre en este proceso. La *sociedad del rendimiento* es aquella donde el individuo se convierte en explotador de si mismo, el papel de la víctima y el verdugo serían incapaces de diferenciarse como consecuencia de la excesiva positividad. La libertad aparente que te otorgaba este poder sin límites se revela como una libertad coaccionada. De aquí se

pueden derivar toda una serie de enfermedades patológicas producto de esta sociedad, como la depresión. Esta patología se podría entender como un agotamiento, un cansancio, producto de una guerra contra uno mismo, donde el sujeto acaba reprochándose ese agotamiento. El hombre de rendimiento, de esta manera, habría acabado sucumbiendo al cansancio, a la depresión, frente a una auto-explotación continua de la que no puede escapar, de la que no se puede extrañar.

4.2. Hannah Arendt y el problema de la acción

En este apartado, el filósofo surcoreano, menciona lo anteriormente expuesto en la parte tercera, es decir, al texto *La condición humana* de Hannah Arendt. Han, considera que la crítica desarrollada en el texto hacia la sociedad moderna no consigue dar con el auténtico problema que habría degenerado en el hombre como un sujeto de rendimiento. Arendt parecería hacer un llamamiento a la rehabilitación de la *vita activa* frente a otras formas de vida, como la *vita contemplativa*. Nos presenta una nueva definición del antiguo termino *vita activa*, donde la acción se manifiesta como la actividad más elevada que puede llevar a cabo el hombre. El problema de la sociedad moderna, según la autora, sería la imposibilidad de llevar a cabo la acción, debido a que esta sociedad se ha convertido en una sociedad de trabajo, donde el hombre se ve reducido a un mero *animal laborans*, a un animal condenado a llevar a cabo la actividad más primitiva entre todas las que realiza el ser humano, la supervivencia. La acción constituye una forma activa de originar nuevos procesos, pero en la sociedad moderna, el hombre desprovisto de esta se ve sumido en un proceso de vida pasivo y anónimo. Desaparece todo espacio de aparición y, de esta manera, el individuo se ve sumergido en una existencia anónima, en la masa. Arendt ve la victoria del *animal laborans* como una señal de que el hombre, poco a poco, se ha ido sumergiendo, de mano de la absolutización del trabajo, en el proceso vital de la especie:

Sostiene que en la modernidad la vida del individuo “está sumergida en el total proceso vital de la especie” y que la única decisión activa e individual consiste ya tan solo en soltarse, por decirlo así, y abandonar su individualidad para poder “funcionar” mejor... Supone que, si todas las actividades humanas se contemplaran desde un punto suficientemente distante en el universo, ya no aparecerían como actividades, sino como procesos biológicos (Han, 2023, p. 44).

De acuerdo con Arendt, el peligro principal de la sociedad moderna es que el hombre se abandone a este proceso, perdiendo toda individualidad por el camino. Para ella, solo la persona que aparece en público y muestra su singularidad puede reclamar para sí la sociedad (Han, 2023), en cambio, quien no se muestra en público solo posee una existencia animal. La vida fuera de la acción, fuera de la política, no puede entenderse como vida, pues nos deja sin un modo de presentarnos en el espacio común. Según esto, podemos deducir que Arendt no concibe la *vida contemplativa* como parte de la vida, ya que esta carece de un espacio de aparición. Como ya pudimos observar en su respectivo apartado, ella lleva a cabo un cambio en el orden jerárquico de la actividad humana. Sin embargo, no parecería algo lógico desterrar este ámbito a las formas más bajas de actividad, como si fuera algo propio de los animales.

Byung-Chul Han no va a coincidir con este análisis de la filósofa. Según él, la descripción que lleva a cabo Arendt de lo que denomina como *animal laborans*, no se corresponde para nada con las observaciones que se pueden hacer en la sociedad del rendimiento. Para Han, el sujeto que ella menciona no renuncia de ninguna manera a su individualidad para fundirse en algún tipo de proceso vital. Al contrario, la sociedad del trabajo es una sociedad individualizada, donde el *animal laborans* es un sujeto que para nada podría describirse como pasivo. Si este individuo hubiese renunciado a su individualidad y se hubiese entregado al proceso de la especie, viviría de forma serena, al igual que lo hace un animal. El problema aquí es que el hombre de esta sociedad de rendimiento no es sereno, sino que se presenta como alguien hiperactivo e hiperneurótico. Es un hombre al cual le ha tocado vivir la pérdida de fundamento que sufrimos hoy en día, que convierte la vida de todas las personas en algo efímero y, de igual manera, también al mundo. Ante esta ausencia de Ser, surgen los sentimientos de nerviosismo e intranquilidad. El mundo se encuentra en una situación de completa desnarrativización y esto supone para el ser humano el encontrarse arrojado a una vida desnuda. No hay ya ningún horizonte de sentido al que podamos aferrarnos. El filósofo calificará esta vida desnuda como una vida aniquilable, comparándolo con el *homo sacer*:

Conforme a Agamben, el *Homo sacer* representa una vida absolutamente aniquilable. Como *homini sacri* describe también a los judíos en un campo de concentración, a los presos en Guantánamo, a los sin papeles, a los asilados que en un espacio sin ley esperan su expulsión, o incluso a los enfermos que yacen vegetantes enchufados a los aparatos de la unidad de cuidados intensivos (Han, 2012, p. 47).

La vida del sujeto actual nos reduciría a todos a ese estado de excepción que se puede observar en el *homini sacri*. A este estado de excepción, solo se puede reaccionar mediante la hiperactividad, la histeria del trabajo y la producción, algunos de los problemas señalados en el apartado anterior como una de las enfermedades simbólicas de nuestra época. En esta sociedad todos somos reclusos de un campo de concentración, pero cada uno lleva consigo su propio campo de trabajos forzados, donde él mismo es, a su vez, víctima y victimario. El sujeto actual se convierte en explotador de sí mismo, una explotación sin una figura de dominio. Curiosamente, todas las enfermedades que Han consideraba como emblemáticas de esta época, nos las presenta como enfermedades que eran muy comunes en los *Muselmanner*. Este es un término que se utilizó en los campos de concentración para referirse de manera despectiva a hombres que se encontraban en estados extremos de inanición y agotamiento, resignados a una muerte inminente. Para el filósofo surcoreano, *el animal laborans* que puebla la mayoría de los sitios del planeta en la actualidad, poseería cierta similitud con esta figura propia de los campos de concentración, más que con la descripción que hace Arendt.

En el último capítulo de *La condición humana*, la filósofa constata, resignada, la victoria de la absolutización del trabajo y el hecho de que la acción quede reducida a una actividad de minorías. Por este mismo motivo, hace un llamamiento al pensamiento, el cual habría sido el menos damnificado: “Por último, el pensamiento que, siguiendo la tradición premoderna y moderna, hemos omitido de nuestra reconsideración de la *vita activa*, todavía es posible” (Arendt, 2009, p. 349). Culmina, a continuación, con una cita de Catón, lo cual, según Han, sería algo muy irónico ya que, indirectamente, con ese fragmento, estaría hablando en favor de la vida contemplativa sin pretenderlo. Y es que, según él, el principal problema de la autora es que no se percata de que el verdadero problema del hombre radica en la pérdida de la capacidad contemplativa.

4.3. La vida contemplativa

El exceso de positividad en la sociedad actual se manifiesta mediante un exceso de estímulos e información que fragmentan la atención, dispersándola e impidiendo, al mismo tiempo, una mirada de mayor profundidad. Este exceso de lo idéntico también lleva a un exceso de carga de trabajo, el cual nos obliga a desarrollar una particular técnica

de gestión del tiempo, el *multitasking*. Mientras que, hoy en día, esta habilidad puede ser concebida como algo valioso a desarrollar en vistas de ser una persona más productiva, Han lo considera una completa regresión para el ser humano en cuanto a especie. Para él, el *multitasking* no se diferenciaría en nada de las técnicas de supervivencia que se ven obligados a desarrollar los animales en la naturaleza, ya que su supervivencia requiere que puedan distribuir su atención en distintas actividades al mismo tiempo. Esta nueva forma de administración no sería algo más que un acercamiento por parte de los hombres hacia el mundo animal:

Un animal ocupado en alimentarse ha de dedicarse, a la vez, a otras tareas. Por ejemplo, ha de mantener a sus enemigos lejos del botín. Debe tener cuidado constantemente de no ser devorado a su vez mientras se alimenta. Al mismo tiempo, tiene que vigilar su descendencia y no perder de vista a sus parejas sexuales (Han, 2012, p. 34).

La necesidad de distribuir constantemente su atención impide al animal el tener la posibilidad de llevar a cabo lo que podríamos denominar como una inmersión contemplativa. Esto es algo preocupante, si nos paramos a pensar en que muchos de los logros culturales de la humanidad tienen su origen, precisamente, en este tipo de capacidades. La cultura y su desarrollo requieren de una atención profunda, en cambio, lo que podemos encontrar hoy en día es una forma de atención completamente perturbada, la cual el autor va a denominar como *hiperatención*. Esta se caracterizaría por un cambio constante de foco y una baja tolerancia al hastío, no admite aquel aburrimiento profundo que es capital en el proceso creativo. Sin esta inapetencia es imposible crear nada, ya que solo estaríamos enfocados en reproducir lo ya existente en un estado de agitación constante.

Cuando el filósofo surcoreano hace referencia a la *vida contemplativa*, no debemos entenderla en el sentido originario de la expresión, el cual estaba vinculado a la apreciación de aquello que era inmutable y no se podía ver a simple vista. La contemplación de la que se está hablando aquí, es una en la que la profunda observación origina un recogimiento que nos lleve a un acto de expresión. Para poder llegar a ese acto, va a ser necesario que el sujeto aprenda a mirar, es decir, que aprenda a educar el ojo para una profunda atención, pues esta mirada no es una se encuentre a merced de los impulsos. La mirada contemplativa es soberana, opone resistencia ante los estímulos, y se muestra más activa que cualquier forma de hiperactividad, pues esta solo nos lleva a un estado de pasividad donde el sujeto no opone resistencia alguna a cualquier impulso: “La pura

actividad solo prolonga lo ya existente. Una verdadera vuelta hacia lo otro requiere la negatividad de la interrupción” (Han, 2012, p. 55). La negatividad de la interrupción se muestra necesaria para que la acción no decaiga en una especie de automatismo, ese estado de excepción se convierte en algo primordial que nos permite echar un vistazo a lo otro. Sin embargo, la positivización general de la sociedad, hoy en día, no permite que proliferen los estados de excepción. Consiguiendo, de esta manera, una totalización del estado normal de las cosas, haciendo ver su praxis como algo absoluto. En el proceso por maximizar el rendimiento se acaba por eliminar toda negatividad, que ralentiza toda producción, para acabar degenerando en una máquina positiva. Esta máquina transformaría el pensamiento en una mera hoja de cálculo.

Existen dos tipos de potencias: la activa y la inactiva. La primera se caracteriza por hacer algo, mientras que la otra se definiría como el no hacer o, simplemente, el decir no. Cuando decimos que se define por no hacer, no estamos diciendo que no hace porque sea impotente. Esta potencia no se define por la incapacidad y, mucho menos, por la inactividad. Esta negatividad constituye un proceso activo, un proceso en el que intentaríamos alcanzar nuestro propio centro. Lo contrario ocurre en la positividad, donde el sujeto es un agente que se encuentra totalmente expuesto ante el objeto: “No es una forma de debilidad, ni una falta, sino una forma de intensidad que, sin embargo, no es percibida ni reconocida en nuestra sociedad de la actividad... La inactividad es una forma de esplendor de la existencia humana” (Han, 2023, p. 6). De acuerdo con Han, lo que nos vuelve realmente humanos sería esta potencia inactiva, debido a que sin esta interrupción de la acción nos vemos condenados a la reproducción constante, donde la praxis se rebaja a mera reacción frente a los estímulos. El fin de todo esfuerzo humano está dirigido a la inactividad⁸. Esta nos introduce en una zona de indeterminación y nos da las herramientas para producir lo nunca pensado. Por este motivo, los creadores activos se diferencian de lo útiles, pues mientras estos fabrican en base a la utilidad, los primeros hacen, pero para nada, y es esto lo que permite que surja algo nuevo. Esta potencia del no, vendría a ser un rasgo característico de la contemplación. Sin embargo, en las sociedades de rendimiento, nos encontramos con que, cada vez más, las personas actúan de la misma manera que lo hace una roca mientras es empujada por la fuerza de la mecánica, es decir, de manera estúpida e irreflexiva. Hoy en día la vida solo se percibe en términos de trabajo y

⁸ Esta idea nos puede resultar muy similar a lo mencionado en el primer apartado de Ortega, cuando se refería a la curiosa tendencia del hombre de esforzarse para ahorrar esfuerzo. Podría entenderse que el hombre se esfuerza para poder gozar de un mayor tiempo contemplativo.

productividad. Es por este motivo que la inactividad ha adquirido un carácter negativo en la sociedad de rendimiento, donde el descanso está supeditado al trabajo. En las sociedades capitalistas, el descanso se nos hace presente como un tiempo libre que el sujeto de rendimiento utiliza para descansar de la labor. No obstante, lejos de lo que podría aparentar, este descanso sigue preso en la lógica del trabajo y se muestra como un elemento funcional a este. No es un tiempo que podamos calificar como libre, más bien, se trataría de un tiempo muerto que surge para impedir el hastío. De esta manera, el sujeto no posee ningún período que podamos calificar como genuinamente libre, pues este aparente descanso carecería de la intensidad vital y del elemento contemplativo, que son dos características indispensables para la realización de esta potencia inactiva:

La acción es constitutiva de la historia, sin duda, pero no es una fuerza formadora de cultura. El origen de la cultura no es la guerra, sino la fiesta; no es el arma, sino el adorno. La historia y la cultura no son coincidentes. La cultura no se forma con caminos que van directos hacia la meta, sino por digresiones, por excesos y desvíos. La esencia de la cultura es ornamental (Han, 2023, p. 7).

Han va a encontrar un ejemplo de este descanso de intensidad vital en la figura de las fiestas. En el Sabbat, por ejemplo, todas las actividades que se realizan de manera monótona y que están supeditadas a lo económico, deben suspenderse de forma obligatoria para dar lugar a un reposo genuino. Una de las características esenciales de la fiesta sería su capacidad para formar comunidad, lo cual es algo que ya no se puede observar en las sociedades capitalistas. Dentro de estas, la fiesta habría sido transformada en un elemento de consumo más, en eventos y espectáculos que carecen de un reposo contemplativo y, mucho menos, ayudan a la conformación de una comunidad. Otra característica de la festividad sería el lujo, ya que dentro de estos rituales las personas suelen deslindarse de las necesidades de la pura vida para detenerse por tiempo. Algunas de las prácticas rituales más antiguas de los seres humanos darían cuenta de este suceso. Es el caso, por ejemplo, del ayuno y el ascetismo, los cuales conforman situaciones donde el hombre toma distancia con respecto de las necesidades naturales, con el único fin de llevar a cabo un ritual. En ese sentido, se podría considerar una forma de lujo, pues nos aleja de toda instancia de supervivencia o necesidad. Lo contrario acontece en la sociedad de rendimiento, donde la supervivencia se nos presenta de forma absoluta, por lo que no hay espacio para el lujo.

El autor, al final, nos evoca a un cansancio, lo que se habría denominado *cansancio fundamental*. Este, al contrario que el cansancio en el que se ve sumergido el sujeto en esta excesiva productividad, se corresponde con la pura potencia que no actúa. Este agotamiento no se somete a ningún fin utilitario, lo que hace lo hace para nada. Frente a la fatiga de la potencia positiva, que es impotente, este es un cansancio que inspira, hace posible que uno se detenga y se demore. Restaura la dualidad que había sido arruinada por el exceso de positividad. Esta forma fundamental, nos abre el mundo como un estar-con. Aquí el hombre puede ver y ser visto, puede tocar y ser tocado, puede distinguir entre un adentro y un fuera.

En resumen, Han nos presenta a un sujeto que se ve inmerso en un proceso similar al que son sometidos los animales o lo que Arendt denominaba *animal laborans*. La raíz de este problema se encuentra en la excesiva positividad presente en las sociedades actuales, desapareciendo la *otredad* y, con ella, la negatividad. Esta ausencia lleva al hombre a la auto-explotación, pues se ve incapaz de concebir los imperativos de la sociedad capitalista como algo externo a él. Han se referirá a ellos como *sujetos de rendimiento*, individuos que se creen emprendedores de su persona y que se encuentran presos de una idea de posibilidad sin límites. Esta concepción, nos presenta al hombre como un empresario de sí mismo, parece tener cierta similitud con la propuesta de Ortega y el horizonte existencial que abre al ser humano, con la diferencia de que este sujeto carecería de toda habilidad para deslindarse de su entorno a la hora de llevar a cabo su propia existencia.

Por este motivo, lleva a cabo una crítica hacia Arendt, para él es algo obvio que la problemática de la humanidad moderna no radica en la ausencia de un espacio de aparición, donde el hombre pueda dar rienda suelta a la acción y realizarse en la libertad política. Ni mucho menos, va a considerar que nos estamos sumergiendo en un proceso vital de la especie anónimo, donde todos acabaremos renunciando a nuestra individualidad. Para él, el sujeto moderno no ha renunciado a su ego y tampoco se ha abandonado a un proceso pasivo. Este es todo lo opuesto a alguien pasivo, de hecho, es tan activo que se encuentra a punto de estallar. El problema de la sociedad radicaría en la aceleración de los ritmos de producción, los cuales no permitirían al individuo ningún momento de contemplación. De esta manera, Han da la vuelta al giro pragmático que había realizado Arendt en la *vita activa*, reinstaurando el valor de la mirada contemplativa. Ante este ritmo excesivo de trabajo, característico de las *sociedades de*

rendimiento, el sujeto se ve privado de momentos de pausa, los cuales son vital importancia en su desenvolvimiento técnico. Sin esta pausa exhaustiva, las personas corren el riesgo de caer una actividad constante y automatizada, que no se permite respirar ni tomarse una pausa para dar lugar a lo nunca visto, para pensar lo nunca pensado. La ausencia de toda negatividad impide que el hombre se sustraiga de su propia circunstancia para poder crear algo nuevo. Es por esto, por lo que al final del texto alude al cansancio, pero no al que sufren todos hombres de rendimiento, sino que esta hablando de otro tipo de agotamiento capaz de actuar como potencia inactiva. Este nos devolvería a la otredad que se no hace presente de forma negativa y, a partir de la cual, podemos dar rienda suelta a una dialéctica negativa. Sin esta mirada contemplativa, sin esta negatividad, los sujetos están condenados a ser prisioneros que se creen libres.

Esta noción del cansancio parece devolver al hombre a esa instancia de *centauro ontológico* que aparentaba haberse perdido y que, como pudimos observar en el primer apartado, resulta capital en la elaboración técnica del *homo faber*. Sin esta negatividad frente a su circunstancia, sin este cansancio que le obliga a detenerse, el hombre queda expuesto a los inputs de su entorno, degenerando en un *animal laborans*. De acuerdo con lo que nos comentó Ortega, la disposición que posee el hombre de deslindarse de sus necesidades biológicas, impuestas por la naturaleza, para centrarse en su existencia extranatural, constituiría la principal diferencia entre los seres humanos y los animales. Esa capacidad es, precisamente, lo que permite al hombre ser un animal tan extravagante. Sin esta habilidad, el ser humano queda reducido a un ser cuyo único fin consistiría en la mera supervivencia y reproducción constante.

4.4. Objeciones a la concepción de auto-explotación

Hemos podido observar cómo en el anterior apartado Han se propone exponer lo que él denomina la desaparición del paradigma inmunológico. Con esto, está tratando de expresar como la sociedad actual se caracterizaría por la ausencia de una distinción entre el adentro y el afuera. Algo que habría acabado degenerando en lo que él denomina sociedad de rendimiento. Un tipo de sociedad productiva donde el individuo ya no es determinado desde fuera y en el que se percibe como autónomo. Este individuo ya no estaría regulado por los verbos modales negativos, sino por la posibilidad del verbo poder.

Es precisamente esta perspectiva, la de posibilidad infinita, la que llevaría al sujeto a auto-explotarse, pues al verse estimulado por la afirmación positiva de que todo es posible, en vez del no del paradigma inmunológico, se ve arrogado a una constante competencia consigo mismo. La sociedad de rendimiento emerge, en este punto, como una sociedad que ha ido perfeccionando sus métodos para mantener al hombre cada vez produciendo más y de manera más constante y, a su vez, hacerle creer que es libre ante la ausencia de toda negatividad. Esto solo acaba desembocado en unos individuos agotados y en guerra consigo mismo.

Han va a sostener que esta sociedad es solo un resultado del declive de la sociedad disciplinaria. El poder ya no se manifestaría a través de los imperativos del deber, sino a través de la motivación del *yes we can* (Han, 2012). Hemos pasado de la explotación laboral a la auto-explotación: “El concepto de explotación laboral esbozado, nos remite a una situación en la que el ser humano se ve coaccionado desde afuera por un poder que lo obliga a realizar determinadas labores que tienen que ver con la voluntad de aquel que explota” (Vargas et al., 2021, párr. 17). Hoy en día, el ser humano se convierte en empresario de sí mismo y se dedica a construir un yo ideal que carece de límites, razón por la cual siempre va a poder hacer más. Han, además, va a sostener que la manera en que una sociedad sucede a la otra será a través de sus patologías, pues, como ya hemos podido observar, las enfermedades que caracterizarían a la enfermedad de rendimiento serían la depresión, el TDAH o el síndrome de *burnout*. Todas estas enfermedades son manifestaciones que sufre el sujeto de rendimiento al no poder seguir auto-explotándose, al verse incapaz de poder alcanzar todos esos objetivos que le imponen los imperativos de producción. Una vez que el sujeto se concibe impotente a la hora de poder realizarse, se produce lo que Han denomina como “infarto psíquico”.

De esta manera, la relación que establece entre el síndrome de *burnout* y la sociedad de rendimiento sería directa, donde el sujeto se exige tanto a sí mismo que acaba desgastando. Sin embargo, no parece descabellado pensar que los mecanismos de explotación no han sido reemplazados, tomando en cuenta la situación actual de los países del sur, donde se siguen dando casos de explotación laboral que podrían llegar a ser considerados incluso como esclavitud moderna. Además, las condiciones de pobreza y necesidad, que son comunes en todas esas zonas, no hacen más que fortalecer tales prácticas. Asimismo, en las sociedades del norte, se observan, de igual manera, que persisten prácticas de explotación laboral sobre sectores vulnerables, como puede ser el

caso de los inmigrantes indocumentados. De manera que la afirmación de que el sujeto actual es aquel que actúa como su propio empresario, pierde toda pretensión de universalidad. Parecería posible afirmar, incluso, que la auto-explotación, hoy en día, es un lujo del que no todos pueden disfrutar ¿O acaso las personas que trabajan limpiando habitaciones en hoteles por un sueldo miserable son también empresarios de sí mismos?:

Muestra de ello, es que la pretensión de universalidad de la teoría de la sociedad del rendimiento de Han pasa por alto situaciones como la tragedia de Rana Plaza en Bangladesh del año 2013, donde el derrumbe de un edificio de cinco plantas que albergaba talleres de confección textil dejó un saldo de 1130 trabajadores muertos y otros 2000 heridos. Este accidente develó además las condiciones de extrema precariedad de la industria textil en los denominados como “talleres de la miseria”: salarios de 28 euros al mes, ausencia de equipos contra incendios, las salidas de emergencia bloqueadas y órdenes de permanecer en sus puestos incluso ante la presencia de humo (Vargas et al., 2021, párr. 22).

Los trabajadores de este taller no murieron porque se considerarían empresarios de sí mismos, sino que las vidas de estos trabajadores pertenecieron siempre a otras personas. Este tipo de muertes son de todo menos producto de una excesiva positividad, más bien, se originarían en el otro que Han niega en la actual sociedad de rendimiento. Estos sujetos, lejos de percibirse como autónomos y emprender su autorrealización, se encuentran en la tesitura de elegir entre morir sin trabajar o morir trabajando. Sus vidas siempre estuvieron en las manos de otros, por lo que resulta difícil pensar que este tipo de muertes vengan como consecuencia de una excesiva auto-explotación. Más bien, parecería correcto decir que, las vidas de los obreros que trabajan en ese taller fueron arrebatadas por una fuerza negativa externa a ellos. Y como la tragedia de Bangladesh hay muchos más casos en el mundo, por lo que resulta difícil aceptar la tesis de Han sobre la desaparición del inmunológico. Lo más lógico sería decir que, hoy en día, la otredad, lejos haber desaparecido, o haber dado lugar a otras formas de explotación, sigue presente en nuestra sociedad actual, solo que se encuentra más oculta y es mucho más invisibilizada que antes.

5. Conclusión

Nuestro estudio dio sus primeros pasos en las meditaciones de Ortega buscando una serie de condiciones necesarias que nos permitiesen definir al *homo faber* y que, al mismo tiempo, nos ofrecieran ciertas condiciones que sean indispensables para que este pueda darse. De esta manera, nos encontramos con que el hombre es un ser que se caracterizaría por una negatividad frente a su entorno, lo cual le permite deslindarse de las obligaciones impuestas por la naturaleza para poder enfocarse en una vida que va más allá de lo estrictamente animal, una vida que se debe fabricar el mismo. Esta negatividad nos dice que, aun cuando el hombre ha saciado todos los imperativos de la naturaleza, no se encuentra todavía completamente realizado. Por este motivo la creación técnica va a ser indispensable en la fabricación de su propia vida. El ser humano, debido a que lo caracterizamos como un centauro ontológico que habita dos mundos, nunca termina por sentirse a gusto en su mera existencia natural, pues su ser no se agota en lo natural. Debido a esto, somos una forma de vida que debe fabricarse su propia existencia y, en esta labor de autofabricarse, se va a servir de la técnica.

Una vez ya hemos establecido una serie de parámetros sobre el que nos podremos mover a la hora de analizar la situación del hombre en la sociedad actual, vamos a tener una toma de contacto con lo que podríamos considerar una primera respuesta al estudio que da origen a este texto. La filósofa alemana Hannah Arendt, nos sitúa al hombre como un ser caracterizado por tres actividades: labor, trabajo y acción. De entre todas ellas, la más elevada va a ser la acción, pues constituiría el ámbito de auténtica libertad y donde el sujeto puede realizar una genuina existencia humana a través del discurso y la acción; y, la más baja, será la labor, cuya actividad se reduciría a la mera satisfacción de necesidades vitales de forma reproductiva. Lo que Arendt denomina acción, constituye una aproximación muy válida para profundizar en la labor existencial que encomendaba Ortega al hombre, pues es dentro de este ámbito, según la autora, donde el hombre va a poder definirse y diferenciarse. Asimismo, para ella, el principal problema se va a encontrar en que, en las sociedades modernas, se ha perdido todo espacio donde la acción pueda darse, debido a la emergencia de la esfera de lo social y, a su vez, a la desaparición de la esfera pública y privada. En la sociedad, el hombre perdería toda capacidad de llevar a cabo actividades que vayan más allá de lo útil y lo necesario, viendo reducida su vida a la mera reproducción del trabajo de forma automática. Esto es algo peligroso, según la

autora, debido a que podría llevar al hombre a renunciar a su propia individualidad. En ese sentido, la crítica de la autora parecería apuntar a la ausencia, en las sociedades modernas, de una técnica que nos permita fabricarnos nuestra propia existencia e identidad.

La aproximación de Arendt constituye una muy interesante y de gran valor a la hora de llevar a cabo una reflexión sobre el hombre en las sociedades modernas. Sin embargo, esta concepción tendría ciertos problemas a la hora de evaluar la situación del sujeto actual y explicar como habría degenerado en *animal laborans*. De acuerdo con Byung-Chul Han, la filósofa alemana habría quedado algo obsoleta al no poder constatar el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de rendimiento. Estas últimas se caracterizarían por la ausencia de toda negatividad, lo que llevaría al individuo a entender como propios los mandatos que antes hacían acto de presencia como proviniendo de un afuera. El principal problema de Arendt, según Han, es que considera que la solución está en la acción, cuando el filósofo coreano nos advierte que, precisamente, el problema hoy en día radica en esta y en como se ha ido acelerando cada vez más mediante un sistema de auto-explotación. Debido a esto, el obstáculo se va a encontrar en la ausencia de negatividad o, más bien, en la ausencia momentos contemplativos donde el sujeto se desvincula completamente de las actividades impuestas por su circunstancia para, acto seguido, poder dar rienda suelta a la labor técnica en todo su esplendor. El ser humano, como *centauro ontológico*, necesitaría de estos momentos de pausa y reflexión. En cambio, nos encontramos con que el *homo faber* moderno es un ser completamente agotado y arrojado a una pasividad productiva. Por esto, Han considera que se debe sacar a relucir la verdadera naturaleza del cansancio, la cual no se constituye como una simple pausa supeditada al funcionamiento de la producción, sino que se muestra como una auténtica potencia inactiva.

En el desarrollo de este texto hemos tratado de demostrar la tesis sobre la incapacidad del hombre para desenvolverse como un auténtico *homo faber* en los tiempos modernos. El origen de esta cuestión se halla en la observación que hace el autor surcoreano sobre la praxis en la época contemporánea y como esta parecería llevar al hombre a estados semejantes a los que padecían los prisioneros en los campos de concentración. En el texto de Ortega pudimos constatar como el hombre se servía de este arte para fabricarse su propia existencia, para hacerse cargo de aquella vida que le era más propia. Además, nos introdujo el concepto de negatividad como algo fundamental en

proceso de la creación técnica. Por lo que podríamos considerar que nuestros dos primeros argumentos fueron corroborados, ya que encontramos unas definiciones: la técnica entendida como una reacción al entorno y como una forma de crearnos nuestra existencia. En un primer intento por dar una respuesta a esta problemática, acudimos a Arendt y a su concepción de la *Vita Activa*, la cual señalaba una decadencia de esta debido al surgimiento de lo social. Este ámbito de la acción estaba en concordancia con aquel horizonte existencial que nos había abierto el autor español, por lo que podríamos haber deducido que la desaparición de la acción sería lo que andábamos buscando. Sin embargo, en la objeción a Arendt podemos observar como su idea acerca de la acción política y su desaparición, no parecería ser una aproximación correcta. La política no aparenta haber desaparecido en las sociedades contemporáneas, sino que más bien habría adoptado otra forma de ser, una menos centrada en el individuo pero que, a fin de cuentas, constituye una forma de acción. Aun con todo esto, la filósofa nos permitió conocer la identidad del sujeto que había suplantado al *homo faber*: el *animal laborans*. De esta manera, conseguimos dar validez al último argumento, pues habíamos demostrado que el ser que actúa, hoy en día, no tendría nada que ver con el que legítimamente realiza la técnica. Este sería un ser que no se realizaría mediante la acción, sino que estaría preso en ella. Por último, acudimos a Han, el cual elabora una crítica a la aproximación de Arendt, señalando que el problema del hombre en la sociedad es la excesiva positividad, la cual no permitiría al sujeto tomar cierta distancia con respecto a la praxis imperante. Esto habría acabado degenerando en unos sujetos que se torturarían a ellos mismos y que estarían condenados a reproducir la misma actividad constantemente, debido a la ausencia de una otredad. Para solucionar esto, Han nos dice que debemos retomar el camino de la vida contemplativa, pues esta nos dotaría de cierta negatividad frente al entorno. Una vez que retomáramos esa capacidad, estaríamos en condiciones de poder liberarnos de esa acción enfermiza y retomar la mirada más profunda de la contemplación. Una mirada que Han define como creadora.

Si retomamos lo que vimos con Ortega, recordaremos como para él la negatividad frente al entrono constituía una cualidad indispensable en el sujeto técnico, mientras que Han nos señala como la ausencia de esta habría derivado en una praxis explotadora. Es por este motivo que considero que la tesis propuesta en este escrito se prueba mediante la idea de centauro ontológico que expusimos en el primer apartado. La ausencia de negatividad frente a una otredad constituiría el germen que habría provocado la

decadencia de la praxis humana. Esta incapacidad de extrañarse de su entrono, sometería al sujeto a los inputs de su entorno impidiéndole dar lugar a la auténtica fuerza creadora que se enconde en la técnica. Sin embargo, esta afirmación de Han debería cogerse con pinzas, ya que la eliminación de la otredad, como pudimos observar en su objeción, no parece ser una realidad a nivel global. Es posible que en las sociedades occidentales esta sea la realidad de muchas personas, pero la desaparición del otro inmunológico no parece algo que se pueda afirmar de forma global, por lo que se debería limitar el alcance de esta tesis a las sociedades occidentales.

La diferencia que muestran Han y Ortega es que el primero vinculara este ensimismamiento a la contemplación y considerara su pérdida como el desencadenante de esta situación crítica del hombre. Para él, esta constituye la instancia suprema dentro del esquema de la acción, por lo que toda técnica estará supeditada, en última instancia, a ella. Si esto es así, cabría preguntarse si no deberíamos considerar al hombre un ser de la contemplación, en vez de vincularlo a la actividad, pues lo que posibilita al *homo faber* su realización es, curiosamente, un detenimiento. Sin embargo, este es un tema que debería ser tratado en otra investigación.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Austral.
- Atencia Páez, J. M. (2003). Ortega y Gasset, meditador de la técnica. *Argumentos de Razón Técnica*, 6, 61-95.
- Gaytán, P. (2001). Hannah Arendt y la cuestión social. *Sociológica*, 47, 101-128.
- Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B-C. (2023). *Vida contemplativa*. España: Taurus.
- Jonas, H. (2014). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Jiménez Díaz, J. F. (2013). La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt. *Política y Sociedad*, 3, 937-958.
- Ortega y Gasset, J. (1982). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia Y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Riechman, J. (2009). Eros antes que Prometeo. Reconsideración de la filosofía de Ortega: Una relectura de su Meditación Técnica desde el principio de la biomimésis. *Estudios sociales*, 17, 34.
- Seneca, L. A., & Fernández de Navarrete, P. (Eds.). (2012). *Tratados morales*. Barcelona: Austral.
- Santandreu Niell, M. (1992). El concepto de técnica en Ortega y Gasset. *Taula, quaderns de pensament*, 17-18, 157-161.
- Scheler, M. (2000). *La idea del hombre y la historia*. Elaleph.
- Vargas Murillo, A. R., Arohuanca, J. W. y Pari-Bedoya, I. (2021). ¿Explotados o auto-explotados?: Sobre el concepto de auto-explotación en la sociedad de rendimiento de Byung-Chul Han. *Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales*, 17 (2).
- Volante, P. (2001). Una antropología relevante: la “condición humana” desde Hannah Arendt. *Pensamiento Educativo*, 28, 85-104.