

CARLOS JOSE CARABALLO ATENCIA

LA ESFERA PÚBLICA EN *LA CONDICIÓN HUMANA* DE HANNAH ARENDT

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, noviembre de 2014

LA ESFERA PÚBLICA EN *LA CONDICIÓN HUMANA* DE HANNAH ARENDT

Trabajo de grado presentado por Carlos José Caraballo Atencia, bajo la dirección del profesor Gustavo Gómez, como requisito parcial para optar al título de magister en filosofía.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, noviembre de 2014

Con todo mi cariño y mi amor para las personas que hicieron todo en la vida para que yo pudiera lograr mis sueños, por motivarme y darme la mano cuando sentía que el camino se terminaba. A ustedes por siempre mi corazón y mi agradecimiento:

José Francisco y Luzmila Isabel.

Agradecimientos

Te agradezco a ti, Dios, por bendecirme, por permitirme llegar hasta donde he llegado y porque hiciste realidad este sueño anhelado.

A la Pontificia Universidad Javeriana por darme la oportunidad de estudiar la Maestría en Filosofía y por ayudarme en mi formación profesional y humana.

A todas las personas que han depositado su confianza en mí, en especial a mis hermanos y amigos.

A mi director de tesis, el doctor Gustavo Gómez, por su valiosísima ayuda metodológica, por ser una guía idónea a lo largo de este trabajo y por brindarme el tiempo y la información necesaria para que este anhelo llegue a un feliz término.

Tabla de contenido

Introducción	7
Capítulo I	
Necesidad, la no libertad	14
1.1. La labor	15
1.2. El trabajo	21
Capítulo II	
La Acción	31
2.1. Las tres frustraciones de la acción	34
2.2. La natalidad y la historia.....	37
2.3. La reificación: la solución es la polis.....	40
2.4. La polis es la puesta en común de la significación de las acciones: el <i>homo poiéticus</i> (donde acción es creación).	42
2.5. El paso del <i>animal laborans</i> , del <i>homo faber</i> , y del <i>homo poiéticus</i> , al <i>homo politicus</i> : el ciudadano, investido de palabras y del significado de sus acciones, entrelazadas con otros en una significación histórica.....	49
2.6. <i>Homo politicus</i>	54
Capítulo III	
La esfera pública	64
3.1. La revelación del agente en el discurso y la acción.....	65
3.2. La acción en el contexto de la obra de arte y su reificación (repetición)	68
3.3 En la acción histórica se interpretan la grandeza de las acciones.....	70
3.4 La acción: irrevocable y procesual	74
3.5 Las frustraciones de la acción tienen salida.....	77
3.6 El poder no es violencia	80
3.7. El poder como el vivir la esfera pública: el carácter imperecedero de la acción	82
Conclusiones	90
Bibliografía	95

Introducción

Hoy cuando hablamos de esfera pública en relación con la política, hacemos referencia normalmente a una plaza pública, donde un candidato de un partido político expone algunas propuestas de lo que podría ser eventualmente su gobierno. Pero esta esfera pública en relación con la política la entendemos como propia de unas cuantas personas corruptas que por tener poder abusan y perjudican a sus electores. Sin embargo estos conceptos deberían ocupar un lugar totalmente diferente en nuestra realidad humana. Pues, la esfera pública que posibilita la política es el espacio donde se puede realizar el ser humano, para lo cual corresponde que cada individuo asuma esta responsabilidad política en su cotidianidad.

El no haber asumido nuestra responsabilidad política en ese espacio público, ha permitido tener pocas posibilidades de actuar políticamente. Sin embargo, hay autores como Hannah Arendt que se han dado la tarea de rastrear histórica y semánticamente el origen de los prejuicios contra el espacio público y la política. Hoy en día no es fácil aceptar que la política, la cual se realiza en la esfera pública es el lugar donde el ser humano se realiza. Sin embargo, Arendt piensa que la única salida que tiene el ser humano para ser libre es actuando en ese espacio de libertad o en esa esfera público-política. Para esto Arendt reinterpretará los conceptos de lo público y lo político desde la forma como se concebía en la antigua Grecia.

Por este motivo, hemos decidido hacer esta investigación para comprender cómo Hannah Arendt elabora una antropología política destinada a reinterpretar el poder que hay en el vivir juntos y en el actuar juntos en la esfera pública, en su texto *La condición humana*. Por el lado de la inquietud personal, quiero decir que este trabajo nació de una inquietud filosófica a raíz de los conflictos sociales que existen en nuestro país tales como: el racismo, la falta de igualdad en la educación, el trabajo y de participación ciudadana en general; pues, quiero reafirmar que el actuar en la arena pública sirve para recuperar la identidad política y hacernos conscientes del papel que como ciudadanos investido de hechos y palabras tenemos. Creo que es importante vernos capacitados para empezar a comprender nuestro compromiso, como sujetos individuales y colectivos que somos, reconquistando así nuestra capacidad de actuar, y de luchar por ese espacio público-

político en el que nos volvemos verdaderamente humano a través del discurso y de la acción.

No es gratuito entonces que el problema que planteara en mi investigación sea la cuestión del espacio público y su relación con la política y la acción. Creo que Arendt es la filósofa ideal para pensar el papel de la acción y las maneras de ocupar el espacio público. Ella hace una antropología política al preguntarse por las formas en las que el hombre se ha visto ocupando el espacio público y cómo han sido interpretadas por la historia de la filosofía. De ahí que sea importante para la disciplina filosófica el aporte que esta investigación hace, pues, muestra que la esfera pública es la misma condición para la política.

Este trabajo examina el modo en que Arendt construye la noción de lo público desde lo que ella concibe como poder. El interés de nuestra autora está puesto en lo que significa el actuar del hombre, y por eso examina cómo llamar esa facultad humana para la cual ha sido engendrado el hombre en la tierra. Para el desarrollo de esta propuesta, hemos trabajado tres capítulos los cuales corresponden a la categorías de la llamada *vita activa*.

La antropología política¹ de Arendt parte de tres categorías las cuales constituyen la esfera de la *vita activa*: la acción como *labor*, la acción como *trabajo* y la acción como *acción*, que corresponden al *animal laborans*, *homo faber*, y al hombre de *acción* respectivamente. La antropología política es importante para Arendt porque le permite mostrar en la *acción* como tal, lo más específicamente humano del hombre en la tierra; el cual sólo es posible en la arena de la esfera pública. Es en esta esfera pública que surge el *poder*, el cual deviene de la acción.

Además nos preguntamos de qué tipo de poder nos habla Arendt ¿Acaso es una virtualidad? Además, ¿Habría que reinterpretar el significado de poder? ¿Es el poder una capacidad del hombre para obedecer y hacer lo que nos mandan, o, es el producto de actuar

¹ Para Arendt una antropología política solo es posible desde la acción humana. La comprensión de lo humano como actividad surge del análisis y descripción de figuras y actividades de la vida del hombre. Estas se han sintetizado en la expresión *vita activa*, la cual representa un diálogo con la tradición filosófica de occidente, particularmente con Aristóteles y san Agustín. En la conceptualización de Arendt, la *vita activa* comprende la *labor*, el *trabajo* y la *acción*. Cada una de estas actividades define una condición del ser humano. La primera es la condición de una vida biológica, la segunda condición de mundanidad y la tercera condición de la pluralidad (Volante, 2001: 86).

concertadamente? Pero para dar respuestas a las preguntas hechas anteriormente sobre qué tipo de poder es el que nos muestra Arendt en *La condición humana*, y que solo es posible en el vivir juntos de la esfera pública, propondremos el siguiente esquema:

En el primer capítulo titulado: “Necesidad, la no libertad”, busca mostrar la forma en que Arendt elabora la construcción de un mundo para la política a través de la distinción entre el *animal laborans* y el *homo faber*. Por lo anterior se hace necesario para Arendt trabajar las categorías de *labor* y *trabajo*, ya que han sido tratadas como sinónimos a través de los tiempos, en especial en la modernidad en autores como Marx, Smith y Locke. Aclarar que estos dos conceptos son diferentes, es importante para nuestra autora por qué es el primer impulso para la política. En este apartado expondremos cómo a partir de una antropología política Arendt establece la conexión entre el mantenimiento de la vida, su ciclo vital, la condición biológica con la que todo hombre nace y la realidad del mundo humano que se configura en ese carácter de durabilidad que es superior a la vida mortal: el trabajo. También examinaremos cómo es posible que este mismo trabajo haga humano al hombre, pues su actividad se sustenta plenamente en fabricar cosas por sí mismo. Este concepto de trabajo se verá confundido con la labor en el Mundo Moderno, independiente de la fuerza distintiva que posee al conectarse con la acción. A pesar de que es cierto que el *animal laborans* se apropia de la esfera pública, Arendt sabrá diferenciarlo del *homo faber*, lo cual le servirá para salvar y otorgarle a este último su función creadora en conexión con la acción. Ese *homo faber*, fabricante de utensilios, de instrumentos que configura la idea y realidad de un mundo, es muy distinto al *animal laborans*, pues, este *animal laborans* es un ser que solamente ayuda al proceso de la vida humana; en cambio, el esfuerzo del *homo faber* está en realizarse como «artista», que carga con el sostenimiento de su vida al tiempo que se adueña de sí mismo y de sus actos.

¿Esta conquista del mundo por parte del *homo faber* le garantiza la instalación en la historia por medio de una obra que permite crear significados gracias al uso que tiene su objeto? Sí, los instrumentos hechos por el hombre lo vuelven humano, y dicha fabricación le provee la capacidad de crear y de significar sus utensilios como objetos usados, que no pertenecen al proceso del consumo, sino que pertenecen al mundo. Pero si es así, ¿qué estatus poseen los «productos» de la acción y del discurso? ¿Y cómo el hombre se dota de un arte para sobrepasar la fabricación de cosas y obras que serán transmitidas en el tiempo? ¿Por medio de la acción?

Al respecto, Arendt se sirve de la idea de que un poder político sobreviene del espacio público donde la acción se realiza, pues ésta sucede en el encuentro entre todos los actores, gracias al comienzo que adviene con la natalidad; por esta razón, el nacimiento le otorga al hombre la capacidad de iniciar algo nuevo, de actuar. Ahora bien, lo singular de este comenzar es la novedad, la historia adquiere una forma nueva ya que el río de los acontecimientos de la historia puede cambiar su curso. La acción es presentada, entonces, con todo el revestimiento filosófico que se cuestiona por el sentido de la vida, el tiempo y su lugar en el pasado humano en relación con el presente y aquello que no ha llegado pero que devendrá en futuro. Llegamos así a la acción como condición humana del hombre.

Esta es la razón por la cual el segundo capítulo de la presente investigación pretende aclarar el carácter político de la acción. De allí su título: “La acción”. En este capítulo Mostraremos que la acción es la que hace posible el mundo político habitado por el ciudadano, capaz de empoderarse de sus palabras que respaldan sus acciones. Por eso aquí nos preguntaremos, si la acción es praxis, ¿Hay necesidad de salvarla de las fragilidades que conlleva serlo? Para tratar de contestar esta pregunta y desarrollar este capítulo, abordaremos las tres frustraciones de la acción, el poder de la natalidad y la historia en tanto aparición como poder y espacio, para llegar a la polis como solución y al *homo poiéticus* que resuelve la forma en que la acción es creación. Gracias a que el paso del *animal laborans* al *homo faber*, Arendt le confiere a este último la habilidad para crear y para participar de la política haciendo *poiesis* y, así, lograr convertirse en el *homo políticus* que ejerce la praxis como ciudadano investido de palabras, apto para darle significado a sus acciones. Veremos, entonces, que es la polis el ejemplo de la solución poética a las fragilidades de la acción mediante el espacio que brinda para el discurso y la acción.

Pero ¿cómo sucede el paso del *animal laborans*, a *homo faber*, y de éste a la acción? ¿Podríamos hablar de un *homo políticus* que establezca el puente en esa transición? Y si es así, ¿estaríamos hablando del surgimiento de la política? Sólo por el hecho de que el agente de las acciones hable y actúe ya tiene efectos en la esfera pública; y la particularidad de la esfera pública es el “entre-los-hombres” iguales que interactúan en ella y que sólo a partir de su pluralidad completan el actuar juntos de individuos que, con toda su única biografía e historia, constituye el encuentro con los demás.

Las preguntas anteriores las veremos resueltas en el tercer y último capítulo: “La esfera pública”, tiene como objetivo mostrar que el *poder* que surge de la acción, es el

fundamento de la esfera pública en donde se actúa concertadamente por medio de palabras y actos. Veremos desde el inicio que la esfera de los asuntos humanos está formada por la «trama» de las relaciones humanas, lugar donde cada «quién» se revela mediante el discurso y establece un nuevo comienzo a través de la acción. Además, que cada nuevo nacimiento genera un nuevo proceso que afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con el nuevo individuo y le ayudan a construir su propia vida. El sujeto es una parte integrante (se encuentra en medio de) de una sociedad o grupo, pertenece a una realidad (igual de real al mundo de cosas que visiblemente tenemos en común) que Arendt llama «trama» de las relaciones humanas, indicando con esta metáfora su cualidad de algún modo intangible.

La condición política del reino de la acción funda una transformación del poder en tanto que voluntad de vivir junto a otros. Dicha voluntad implica siete cuestiones: 1. La revelación del agente en el discurso y la acción; 2. La acción como reificación u obra de arte; 3. En la acción histórica se interpretan las grandes acciones; 4. La acción es irrevocable y procesual, es decir que se constituye por el saber y hacer, con comienzo y final imperecedero; 5. Las frustraciones de la acción tienen salida, pues deben conducirse por medio del poder prometer y el poder perdonar; 6. El poder no es violencia; 7. El poder como manera de vivir la esfera pública y como parte del carácter imperecedero de la acción.

Acerca de este último punto, es cierto que la pluralidad de los asuntos humanos plantea la paradoja de la igualdad en la diferencia ya que esa es su condición, pero Arendt ve en ello una oportunidad para ordenar su proyecto político sobre la esfera pública desde una premisa fundamental que nos permite entender toda su obra, a saber: somos iguales en cuanto a las facultades que compartimos para comunicarnos y comprender nuestra realidad, y somos distintos en tanto al incorporarnos (físicamente únicos e irrepetibles) en el mundo nos facultamos de palabra y acción. Con esto, por tanto, el hombre que actúa y que usa la palabra comienza algo nuevo con su nacimiento en el mundo de la vida, que poco a poco vuelve suyo con su voz. Visto así, ¿podríamos afirmar que la acción es la obra de la condición humana del nacer, del comenzar y del mundo plural que habita ese *quién* llamado hombre? Además, si lo que acontece tiene el escenario público de la polis entendida como el entramado social de las relaciones humanas, y todo aquello pensado para que se sostengan en favor de la futilidad de la vida y de su permanencia, ¿cuál es su

condición? ¿El discurso y la acción? Y si el hombre vive en presencia de los demás y vive la azarosa vida de los asuntos humanos sin escapar a la responsabilidad de su destino, ¿es posible que la acción humana se agote en el acto individual? En lo posible trataremos de dar respuestas en el desarrollo de este capítulo a las preguntas anteriormente planteadas.

Arendt inquiere con la ayuda de la historia y la filosofía, pues su mirada es de una pensadora que es consciente de la historia del hombre y, sin embargo, también lo es de lo que le puede esperar si se responsabiliza de ella frente al devenir. El pasado y el futuro se insertan a su proyecto político de la esfera pública al referirse a la acción humana. Arendt es consciente, por tanto, de que el reino de la acción contempla una realidad del hombre. La historia y la vida se encuentran cubiertas por el milagro de su nacimiento, de su mundanidad y, paralelo a esto, de la fragilidad que le acompaña. Finalizaremos esta investigación examinando la manera cómo el poder de la acción se relaciona con el poder de permanecer en el tiempo gracias al deseo del vivir juntos y de gobernar la vida en común, como en la antigüedad el hombre griego gobernaba su polis, puesto que gracias a la natalidad y al discurso el hombre puede habitar la tierra e inmortalizarse en la historia, casi como un dios que permanece en ella. Arendt considera que el poder es uno de los elementos importantes para la política, pero que a este no se le ha dado un uso correcto sobre todo en la modernidad. Es por este motivo que ella, como ya dijimos investigará sus raíces y su sentido originario el cual lo encontrará en los antiguos griegos. De aquí que la propuesta de poder en Hannah Arendt esté fundada en una viva realidad que surge en el actuar concertadamente por medio de la acción y el discurso. Este poder está amparado en el perdón y la promesa, y, al mismo tiempo está contradicción a las tendencias dominantes de la época contemporánea, para la que es necesaria la artificialidad y la verticalidad como lo esencial del poder.

La metodología que hemos escogido consiste en examinar los aspectos más relevantes de la obra *La condición humana*, como son: la *labor*, el *trabajo*, la *acción*, la *pluralidad* y el *poder* apoyado con lecturas de otros textos como *La violencia*, *Los orígenes del totalitarismo*, *Sobre la revolución*, *¿Qué es la política?* entre otros, que iluminen la antropología política de Arendt. También nos referimos a comentaristas como Guillermo Zapata, Carmen Corral, y Sergio Sklarevich entre otros con el fin de darle cohesión al texto.

Hemos considerado que el texto *La condición humana* de la traducción de Ramón Gil Novales, de la edición de 1993, nos suministra una información clara para desarrollar los conceptos referentes a la antropología política propuesta en esta investigación. Además hemos considerado trabajar del texto en mención los capítulos tres, cuatro y cinco porque son los que tienen especial relación con este trabajo investigativo.

En esta tesis, el lector puede encontrar como novedoso una explicación clara entre la relación de los conceptos de espacio público y poder desde *La condición humana* de Hannah Arendt, los cuales consideramos no han sido trabajados con la suficiente claridad en filósofos como Carmen Corral y Victor Palacios entre otros. Esta tesis desarrollada desde el ámbito de una antropología política es importante hoy en el contexto de un debate sobre los desafíos de la educación, en donde permite crear un espacio de participación o un espacio público que permita una cultura menos homogénea y masificada, y hombres más actuantes y gestores de una cultura comunicativa. Finalmente esta tesis deja unas preguntas abiertas a los lectores: ¿Es posible la existencia de un hombre de acción en un mundo como el nuestro donde reina un consumismo voraz? ¿Qué le impide hoy al hombre de fábrica, dejar su vida de confort y recobrar su identidad política, participando en esa empresa constituida desde la unidad, la comunicación, el discurso, la acción, que Arendt llama esfera pública?

Capítulo I

Necesidad, la no libertad

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar la forma en que Arendt elabora la construcción de un mundo para la política a través de la distinción entre el *animal laborans* y el *homo faber*. Por lo anterior se hace necesario para Arendt trabajar las categorías de *labor* y *trabajo*, ya que han sido tratadas como sinónimos a través de los tiempos, en especial en la modernidad en autores como Marx, Smith y Locke. Aclarar que estos dos conceptos son diferentes, es importante para nuestra autora por qué es el primer impulso para la política. Para desarrollar este capítulo seguiremos el siguiente orden. En primer lugar examinaremos en la sección, 1.1, el concepto de *labor* como lo correspondiente a la condición más básica de la existencia humana: la vida misma; y en la segunda sección, 1.2, describiremos el concepto del *trabajo* y su producto artificial hecho por el hombre, el cual concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. El *trabajo* corresponde a una actividad útil de carácter instrumental expresada por la categoría medios-fin. Para Arendt el trabajo no es parte del ámbito de la libertad, pero le permite al hombre a través del producto de sus manos un lugar o hábitat el cual le permite estabilidad y confianza para vivir la política. Por último nos referiremos a la acción con el fin de articularla con las dos categorías anteriores.

Al examinar estas categorías de la vida activa (labor, trabajo y acción), veremos por qué Arendt considera ciertas actividades humanas como biológicas y por qué sólo en la acción podemos hablar de la libertad. Aunque este tema de la acción es nombrado en este capítulo para mostrar la articulación con la labor y el trabajo, solo se empezará a desarrollar en el segundo capítulo. La manera como estas tres categorías la labor, el trabajo y la acción se van concatenando nos permitirá comprender lo que Arendt explica como *La condición humana*.

Pero para comprender lo más propio de *La condición humana* que es la política, debemos esperar hasta que Arendt describa la experiencia de la vida activa² de la cual

² Es de notar que las condiciones básicas a partir de las cuales se construye la existencia humana son para Arendt la vida misma, la natalidad, la mortalidad, la mundanidad, la pluralidad, y la tierra. Desde estas

surge el poder que emerge de la acción concertada, como lo examinaremos más adelante. Por ahora nos interesa ver la labor como el primer encuentro consigo mismo en lo más inmediato de la exigencia humana de existir. Esto es lo que ella entiende por vida.

1.1. La labor: Vida

Esta primera sección, titulada la *labor*, tiene como objetivo analizar que para Arendt la labor no pertenece al ámbito de la libertad, ya que ésta corresponde a la condición más básica de la existencia humana. Arendt llama *animal laborans* al ser humano que vive esta actividad, la cual corresponde al ámbito pre político.

Para el desarrollo de esta primera sección empezaremos analizando la labor según Arendt: la vida. Seguidamente examinaremos la confusión que se ha presentado entre labor y trabajo en la modernidad; para esto observaremos que dentro de la tradición filosófica pre-moderna no se encuentra una definición propia de labor; ya sea porque se trataban como si fueran la misma actividad, o porque la labor por sí misma era despreciada. Por ello Arendt tomará como relevante la distinción de *animal racional* y *animal laborans* propuesta por Aristóteles ya que le permite mostrar con claridad la diferencia entre labor y trabajo. En tercer lugar examinaremos la crítica que nuestra autora hace a la modernidad, en especial a los filósofos Locke, Smith y Marx por no ver ninguna diferencia entre labor y trabajo lo cual impide la posibilidad de un espacio propicio para la acción política. Finalmente veremos lo importante que es para Arendt dicha aclaración, y cómo se articula con su proyecto político.

La primera condición que Arendt analiza en *La condición humana* es la labor, y esto obedece a que es la condición que permite y posibilita las otras condiciones: el trabajo y la acción. Para Arendt la condición de la labor es “la vida misma”, en tanto tiene que ver con la condición biológica del ser humano, con su proceso de creación, con su reproducción, su crecimiento y aún con su desaparición, su muerte. Dice la autora que “La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie” (Arendt, 1993: 21).

condiciones básicas se constituyen dos ejes fundamentales para que el ser humano afronte, necesaria o libremente, su realidad. Estos dos ejes son la “vita activa” y la “vita contemplativa”, uno que hunde sus raíces en la condición humana y otro que trata de escapar de ella. En este sentido, Arendt acogerá la vita activa, ya que aquí se presenta una constante lucha del ser humano por alcanzar la inmortalidad, por escapar de las limitaciones y del olvido que inevitablemente aquejan a las actividades humanas (Cfr. Comesaña, 1995: 115 – 142).

Se trata de la labor de existir, de saciar las necesidades básicas que se resuelven no sólo en el comer y en el reproducirse, sino en la exigencia misma del reconocimiento de la vida y de la muerte, de esos dos momentos de la mundanidad del hombre, del reconocimiento de su vida biológica³.

Pero para Arendt definir la labor no ha sido fácil, pues en primer lugar Arendt observa que dentro de la tradición filosófica pre moderna le es difícil encontrar una definición propia, puesto que dicha distinción entre labor y trabajo había pasado desapercibida, ya que en ocasiones eran confundidas como si fueran la misma actividad, y en otras, la labor misma significaba un desprecio porque su resultado de esta actividad no perdura en el tiempo. Es así como Arendt comienza analizando la semántica de las palabras “labor” y “trabajo”, las cuales han sido confundidas muchas veces hasta el punto en que la una no puede ser estudiada sin la otra y constantemente las reflexiones sobre una de ellas remiten a la otra. De manera que la filósofa comienza haciendo una distinción que va a conducir toda su reflexión, y que se plantea en el siguiente pasaje:

La distinción que propongo entre labor y trabajo no es usual. La evidencia a su favor es demasiado grande para no tenerla en cuenta, y, sin embargo, es un hecho histórico que salvo unas cuantas observaciones aisladas, que además ni siquiera desarrollaron sus autores en sus teorías sobre la labor que la sustente. No obstante contra esa escasez histórica se levanta un testimonio muy articulado y obstinado, es decir, el simple hecho de que todo idioma europeo, antiguo y moderno, contiene dos Palabras etimológicamente no relacionadas para definir lo que creemos es la misma actividad, conservadas pese a su persistente uso sinónimo” (Arendt, 1993: 98). Esta diferencia entre labor y trabajo es la que “nuestros teóricos tanto se han obstinado en olvidar y nuestros idiomas tan tercamente en conservar” (Ibíd.: 107).

Arendt busca por todos los medios separar los significados de las categorías de labor y trabajo para explicar su proyecto político. A continuación Enegren nos trae una nueva diferencia la cual nos da mayor claridad entre las palabras labor y trabajo: la palabra «labor» “entendida como nombre, nunca designa el producto acabado, el resultado de la labor, sino que se queda en nombre verbal para clasificarlo con el gerundio, mientras que el propio producto deriva invariablemente de la palabra que indica trabajo” (Enegren, André 1984: 98). Aquí se aclara que la labor se agota en la actividad misma del laborar sin dejar ninguna huella para ser recordada, lo cual es contrario al trabajo que sí deja huella a través del artificio dejado o producto acabado. En otras palabras, Arendt apunta que para comprender lo que significa la «labor», hay que imaginarse que con esa palabra se indica

³ La labor significa ser productivos, hay una necesidad del hombre para vivir y, por consiguiente, solo dura el tiempo en que vive un hombre (Cfr. Arendt, 1993: 89 -171).

una actividad en miras a un resultado que no hará parte de ella. Lo que quiere decir que dicha actividad es un medio para conseguir algo, que en este caso es el sostenimiento de la vida intentando saciar las necesidades naturales.

Lo anterior evidencia que la labor no puede pertenecer a la política, pues pertenece al ámbito de la necesidad, de la esclavitud, de la condición básica de la existencia humana, por lo cual merecía el rechazo y el descrédito por parte de los griegos, quienes luchaban por salir de esa necesidad y entrar en la vida pública. Ese desprecio de los griegos a la labor nos lo expresa claramente Enegren en el siguiente pasaje:

El desprecio hacia la labor, que originalmente surge de la apasionada lucha por la libertad mediante la superación de las necesidades, y del no menos apasionado rechazo de todo esfuerzo que no dejara huella, monumento, ni gran obra digna de ser recordada, se propagó con las recientes exigencias de la vida de la polis sobre el tiempo de los ciudadanos (Enegren, 1984: 99).

Para Arendt será importante en su proyecto político hacer la diferencia entre labor y trabajo, pues, el mundo propiamente humano, que anuncia la polis y prepara la aparición de la acción (la específicamente política), se inicia con el trabajo.

Arendt afirma que la otra tarea del laborar consiste en luchar contra los procesos de crecimiento y decadencia, mediante los cuales la naturaleza invade para siempre el artificio humano, amenazando la cualidad de durabilidad del mundo y su adecuación para el uso humano; esto lo aclara Arendt en este planteamiento:

la lucha diaria entablada por el cuerpo humano para mantener limpio el mundo e impedir su decaimiento, guarda poca semejanza con los actos heroicos; el sufrimiento necesario para reparar cotidianamente el derroche del día anterior no es valor, y lo que hace penoso el esfuerzo no es el peligro, sino su inexorable repetición (Arendt, 1993: 113).

A través de los argumentos anteriores respecto de la incapacidad de la labor para dejar huellas que permitan la actividad política, Arendt empieza a dilucidar la razón por la que la labor fue olvidada, de manera que esta noción fue utilizada equivocadamente a través de la historia y sobre todo en la modernidad. Este olvido de la labor o ese desprecio se debe a su poca durabilidad como realidad dentro del proceso de los asuntos humanos, lo cual es contrario al trabajo que presenta una mayor durabilidad. Sin esta durabilidad, cada proceso desaparecería como si nunca hubiera existido. De esta manera funciona la mundanidad de las cosas producidas, la cual depende de su permanencia en el propio mundo. Con ello, es posible concluir que debido a que la labor es considerada como no duradera en el mundo, fue excluida del mundo.

Como hemos visto la labor está ligada al ciclo biológico del ser humano (ciclos en el que el *animal laborans* produce algo que el cuerpo consume inmediatamente). La labor se limita a satisfacer las necesidades vitales, de modo que significa el estar esclavizado por la necesidad, y por tanto no pertenecer al ámbito de la libertad. El descrédito de la labor en la Antigüedad fue impulsado por la cultura griega, como lo aclara Arendt en el siguiente pasaje: “Lo que los hombres compartían con las otras formas de vida animal no se consideraba humano” (Arendt, 1993: 100). Este desprecio se debió a que la labor sólo incumbía a los esclavos, en tanto que estaban dominados por la necesidad. En este sentido según lo afirma Arendt en el siguiente pasaje, la labor degrada al hombre al nivel del animal:

Laborar significa estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los hombres estaban dominados por la necesidad de la vida, sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza. La degradación del esclavo era un golpe del destino y un destino peor que la muerte ya que le llevaba consigo la metamorfosis del hombre en algo semejante al animal domesticado (Arendt, 1993: 100).

Como hemos visto, la *labor* tiene como característica principal atender las necesidades generadas por la vida, que pone en marcha los procesos necesarios y cíclicos de producción y consumo.

Además del anterior descrédito de la labor que hemos descrito por parte de los griegos; Arendt encontrará en ellos mismos y en especial en Aristóteles, una precisión entre *animal laborans*, y *animal rationale* que le permite aclarar la diferencia entre labor y trabajo.

Pero a pesar de todo afirma nuestra autora, la labor sería relacionada con el trabajo al pasar los siglos. De todas maneras, los mismos griegos diferenciaron entre artesanos (*homo faber*) y esclavos y animales domésticos (*animal laborans*) que atienden con sus cuerpos a las necesidades de la vida. La palabra labor no designa aquí el producto acabado, mientras que el propio producto deriva invariablemente de la palabra que indica trabajo. Arendt sugiere que esta confusión se dio ya que el trabajo mantenía una cercanía con la labor, porque las cosas trabajadas serían vistas como el resultado del poder de la labor, del proceso de la vida (Cfr. Arendt, 1993: 104).

Para los griegos la actividad de la *labor* no era considerada una actividad política, ya que se limitaba a satisfacer las necesidades vitales, de modo que significaba estar

esclavizados por la necesidad. Esta es la razón por la cual fue despreciada la labor por parte de aquellos que buscaban la libertad.

La labor sería entonces la negación de la política, ya que la política pareciera ser el arte que se preocupa de las cosas duraderas, encargándose de algo que sobrepasa las meras necesidades humanas⁴. Aquí es importante subrayar que hay una lucha entre las esferas constituyentes del hombre, a saber, la esfera biológica, la esfera de lo social y la esfera de la acción, que es la que está privilegiando Arendt; pues hay unas fuerzas vitales que crecen de manera insospechada y que pueden quitarle al hombre la posibilidad de la libertad. Un ejemplo de lo anterior es el trabajo el cual implica multiplicación, y, el otro, labor, en la cual se van haciendo también como una especie de depósitos de recursos que van a ser independientes al hombre mismo. No obstante, el peligro que acecha es el trabajo de la esfera biológica, pues ella neutraliza las otras esferas. La esfera de la vida al plantear una lógica de la necesidad nos conduce al mundo científico-técnico, cayendo en una dinámica calculadora y en un sistema cerrado, con lo cual se interrumpe la búsqueda y consecución de la libertad tal como ha ocurrido en la modernidad.

A continuación veremos la crítica que hace Arendt a los filósofos modernos como Locke y Marx y Smith por considerar a la labor y al trabajo como sinónimos, lo cual ha impedido el pleno surgimiento de la acción política, al hacer que el *animal laborans* se apodere de la modernidad y esta lo tenga en la más alta estima de todas las actividades humanas; en palabras de nuestra autora:

El repentino y espectacular ascenso de la labor desde la más humilde y despreciada posición al rango más elevado, a la más estimada de todas las actividades humanas, comenzó cuando Locke descubrió que la labor es la fuente de toda propiedad. Siguió su curso cuando Adam Smith afirmó que la labor era la fuente de toda riqueza y alcanzó su punto culminante en el sistema de labor de Marx, donde esta pasó a ser la fuente de toda productividad y expresión de la misma humanidad el hombre (Arendt, 1993: 113).

Nuestra autora considera que de los tres filósofos anteriores fue Marx quien se interesó por exponer la labor con mayor fuerza y consistencia. Marx elaboró su propia definición de labor como el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, el cual da como

⁴ Resulta interesante que Arendt no confiara en la Revolución Francesa, porque ésta después de haber buscado la libertad, la igualdad y la fraternidad, se quedó en la idea de saciar las necesidades de los hombres. Y como la política va en el camino contrario de saciar las necesidades, Arendt quiere decirnos que la política debe partir de la plena libertad.

resultado un producto, que es consumido por el proceso vital del cuerpo; en palabras de nuestra autora:

“(…) quizá nada indica con más claridad el nivel de pensamiento de Marx (…) que el hecho de basar toda su teoría en el entendimiento del laborar y procrear como dos modos del mismo fértil proceso de la vida. Para él, la labor era la <reproducción de la propia vida de uno> que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de “vida extraña” que aseguraba la supervivencia de la especie (Arendt, 1993: 117)

Como hemos visto para Arendt, Marx habría cometido un error al no ver la diferencia entre trabajo y labor, pues, la labor está ligada al ciclo biológico del ser humano (la cual se limita a satisfacer la supervivencia de la especie, que es la reproducción de la vida) que relaciona con la condición humana del trabajo; esta confusión permitió el triunfo del *animal laborans* en la modernidad. Arendt considera que lo anterior le creó una serie de aporías a Marx. Este error que vio Arendt lo aclaramos a través del siguiente pasaje de Lasaga:

Según Arendt, el error en Marx, se debió a que éste quedó fascinado por la productividad de la labor, que no se basa en los objetos que produce sino en el hecho de que una vez producido lo necesario, la labor conserva aún fuerza para seguir produciendo, la fuerza no queda agotada en la producción de los medios de subsistencia y crea un superávit de medios que no se consumen (...), esto impidió a Marx “ver” la diferencia entre labor y trabajo y le condujo a un aserie de aporías cuando se planteó en qué habría de consistir la verdadera superación del capitalismo, toda vez que la superación de la necesidad suponía dejar atrás aquello que constituía “su más humana fuerza”, su esencia, (...) dejándonos Marx con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva. (Lasaga, 2004: 125).

Por esta misma razón Arendt dirá que la labor no puede representar en ningún caso el valor humano más importante, ya que la labor no es todavía lo que es específicamente humano. Con todo, lo que caracteriza la labor es que ella es una diligencia cíclica, una actividad que no conoce jamás un fin, una actividad realmente agotadora dispuesta a repetirse, pues la necesidad biológica vuelve de manera constante. De esta manera la condición humana, en su más incipiente manifestación, amenazaría con destruir el mundo humano si se quedara sólo en esa resolución natural de la necesidad.

El problema que identifica Arendt en la modernidad, es que toda cosa creada bien sea por la labor o por el trabajo se convierte en un bien de consumo, es decir, en productos de poca durabilidad. Lo peor de todo esto, afirma nuestra autora es que estos dos conceptos se unieron de tal manera que es imposible diferenciar la labor de nuestro cuerpo del trabajo de nuestras manos, pues

resulta sorprendente que la Edad Moderna –con la inversión de todas las tradiciones, del tradicional rango de la acción y contemplación no menos que la tradicional jerarquía dentro de la propia *vita activa*, con su glorificación del trabajo como fuente de todos los valores y su elevación desde *animal laborans* (...)– no haya ideado una sola teoría en la que el *animal laborans* y el *homo faber*, «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos», estén claramente diferenciados (Arendt, 1993: 101).

A manera de resumen podemos decir que la *labor* es la condición más básica del ser humano; también que aquello que los hombres compartían con otras formas de vida diferente a la actividad política no era considerado humano, pues, el *animal laborans*⁵ estaba apenas por encima de los animales. Lo lamentable de todo esto es que la labor y el trabajo quedaron confinados a la esfera privada, y peor aún que estos conceptos no estén claramente diferenciados, con lo cual hasta la actividad política quedó nivelada al rango de necesidad.

Podemos decir, además, que para Arendt la labor es la actividad fundamental que corresponde al proceso biológico y que sólo incumbía a los esclavos, razón por la que era despreciada por los griegos. Este desprecio hacia la labor es una manifestación positiva, en tanto se busca salir de la necesidad en miras a la libertad, dándole así un primer impulso para la política. Hay que anotar que este rechazo de los griegos no sólo era para la labor sino también para el trabajo. Parece razonable, entonces, que Arendt le conceda un valor a este mismo rechazo, porque es el primer paso para aceptar que el hombre está hecho para grandes cosas.

1.2. El trabajo: Mundanidad

En esta sección mostraremos que en la segunda actividad de la *vita activa*, la cual corresponde al *trabajo*, surge el primer impulso para la política; esto lo haremos no solo desde la definición de *trabajo* expuesto en *La condición humana* sino en su permanente contraposición y relación con la *labor*, y particularmente en su carácter creador de artificio humano el cual es capaz de construir lo que llamamos mundo. Seguidamente analizaremos los planteamientos de Arendt sobre la influencia de la labor en el trabajo y la actividad útil del trabajo en relación con la modernidad. También veremos la articulación entre la labor,

⁵ “Este *Animal Laborans* puede elaborar en un grupo, pero ello nunca se traduce en el establecimiento de una reconocible e identificable realidad para cada miembro, puesto que laboran como si fueran uno y no muchos. En esta dimensión de la actividad humana, la identidad se confunde con la uniformidad” (Enegren, 1984: 99). Vemos entonces que la labor se caracteriza por su no visibilidad, su carácter repetitivo y fuertemente apolítico. La única identidad de *animal laborans* es el consumo, por eso este animal laboran no puede constituirse nunca en un agente activo de la trama de los asuntos humanos.

el trabajo y la acción, entendida como actividades que hacen posible *La condición humana*. Finalmente, se hará una introducción general de la categoría de *acción* con el fin de preparar el segundo capítulo que será dedicado a este tema.

Según Arendt, el trabajo es la segunda actividad humana, la misma que corresponde a la condición humana de la mundanidad. El trabajo es exactamente lo contrario a la labor; pues a diferencia de la poca permanencia de la labor que dura lo que dura la vida misma, el trabajo que realiza el *homo faber* es capaz de dar una durabilidad a través del artificio creado por sus manos. Entonces tenemos que el *homo faber* es capaz de construir, fabricar, y crear lo duradero a través del producto dejado por sus manos.

La humanidad del hombre empieza a constituirse a través del *homo faber* porque, según lo explica Enegren, “nuestra confianza en la realidad de la vida y en la realidad del mundo no es la misma. La segunda procede fundamentalmente del carácter permanente y duradero del mundo, que es muy superior al de la vida mortal” (Enegren, Andre´ 1984: 129), en otras palabras el mundo artificial de objetos producidos por el trabajo garantiza un fin⁶, un proyecto que posee una durabilidad, que desemboca en un producto. El producto del trabajo se agrega a los artificios humanos. Contar con un principio concreto y un fin previsible hace que el trabajo se distinga claramente de todas las otras actividades humanas. De hecho, podría decirse que las características del trabajo son las más importantes, dado que el trabajo se define como la objetividad de la vida humana que se opone a lo que Arendt llama la subjetivización del mundo moderno. Si la labor está a la base de la necesidad de la vida y ahí se consume lo que produce, el trabajo nos deja una mayor durabilidad; pero el trabajo al tiempo que presenta esta durabilidad lo cual es valorado por Arendt, también hay que decir que esta misma durabilidad depende de un principio que, valga decirlo, genera un tipo de violencia, en donde los medios están al servicio de un fin⁷.

Como hemos dicho líneas arriba, para los griegos la labor constituye una actividad que no conoce fin, el trabajo expresaba un trabajo ya hecho, es decir un producto. Es aquí

⁶ Aquí aparece la primera característica del trabajo: su utilidad. “El trabajo es una actividad útil de carácter instrumental, es decir que persigue un fin o está en función de un resultado diverso de la misma actividad” (Muñoz, 2002: 731-751).

⁷ Comesaña nos va a decir al respecto que la esencia de la instrumentalidad queda entonces perfectamente expresada por la categoría medios/fin, que es la que nos permite entender la utilidad del útil en términos del medio apropiado para obtener el fin que se busca, es decir, el objeto, el producto (Comesaña, 1997: 99-129).

donde se perfila el sentido propio de lo que significa el espacio público, en tanto que los hombres que laboraban o trabajaban no accedían a él, pues dedicaban su vida a sostenerla con su cuerpo. Es sabido que antes de la creación de la *polis*, a quienes les estaba reservado el mantenimiento propio de la vida y la del amo era a los esclavos; pues era necesario para los griegos que alguien se dedicara a la labor y al trabajo, ya que ellos tenían que dedicarse a la actividad política. Es así como podemos verlo en el siguiente pasaje de Arendt: “La primera costumbre política, anterior al pleno desarrollo de la ciudad-estado, distinguía simplemente entre esclavos, enemigos vencidos (*dmoes* o *douloi*) que eran llevados a la casa del vencedor con el resto del botín, donde en calidad de residentes (*oiketaio familiares*) se esclavizaban para atender su propia vida y a la de su amo” (Arendt, 1993: 99). De esta manera aclara Arendt que con la labor quedaba garantizada la libertad de los hombres que sometían por la fuerza a los esclavizados. Al señalar lo anterior se pretende simplemente recordar la importancia que tenía la labor y el trabajo para los griegos antiguos.

La labor fue filtrándose históricamente en el trabajo hasta llegar al mundo moderno. Arendt afirma que en este mundo la labor se ha confundido o incluso alojado en el seno del trabajo, a tal punto que la labor se ha equiparado al trabajo; lo anterior fue posible ya que las labores domésticas desempeñadas por los esclavos en la Antigüedad fueron sustituidas o, mejor, llevadas a la esfera pública a través de un proceso llamado labor improductiva. Ante todo, como animal que labora, el hombre moderno se ha identificado plenamente con los requerimientos de la vida, es decir, con la naturaleza en forma de necesidad. Por eso Arendt recalca que ese sufrimiento (producto de la labor) necesario del hombre para saldar el desgaste del día anterior no es valor y, lo que es más peligroso, es que la característica de la labor es su proceso repetitivo⁸. La labor ha sido sacada a la superficie del consumo instrumentalizando el cuerpo del hombre en el mundo moderno y del cual le queda sólo el ocuparse de la vida a cambio del producto que la sociedad consume.

⁸ Recordemos que Arendt enfatiza en la inexorable repetición que tiene la labor (Cfr. Arendt, 1993: 113). Esta ilimitación para repetir de la labor manifiesta en la productividad y generatividad será diferenciada del trabajo que posee la capacidad de establecer multitud de relaciones, aunque estas no sean propiamente políticas como lo veremos más adelante.

Sea como fuere, hay algo cierto en este recorrido y es que la confusión en el mundo moderno entre la labor y el trabajo sigue siendo fuerte. La identidad del hombre que labora (*animal laborans*) con la necesidad de ocuparse de sus asuntos más inmediatos para mantener la vida –frente a la cual nuestro mundo moderno aparece como una sociedad de consumidores–, termina supeditando al hombre que trabaja (el *homo faber*) pues, “el esfuerzo de la labor nunca libera al animal laborante de la repetición una y otra vez de dicho esfuerzo y, por lo tanto, queda como una «eterna necesidad impuesta por la naturaleza»” (Arendt, 1993: 115).

Como vimos en la sección pasada, algunos pensadores modernos como Locke y Marx, elaboraron una noción de labor ligada al proceso de la vida. Estos filósofos otorgaron a la labor un valor productivo confundiéndola con el trabajo. De ahí que surja “la cuestión de por qué Locke y sus sucesores, dejando aparte sus propias intuiciones, persistieron tan obstinadamente en considerar la labor como fuente de propiedad, de la riqueza, de todos los valores y, finalmente, de la misma humanidad del hombre” (Arendt, 1993: 116). La confusión que se dio en la modernidad respecto de la labor y el trabajo se debió a que a la labor se le añadía la palabra productiva, y con esto la función de la labor consistía en sostener la vida hacía algo breve llamado producto material, pero que alcanzaba la durabilidad por medio del consumo.

Las anteriores teorías de Marx y Locke motivaron la conquista del *animal laborans* en el espacio público de la modernidad. Este *animal laborans* ha ingresado al espacio público de la modernidad para apoderarse de él. Por una parte, la sociedad de trabajadores del mundo moderno puso en evidencia cuán fuerte era la necesidad de sostener la vida; y, por otra parte, la idea de consumo, camuflada bajo el aprovechamiento del tiempo que lucha contra el aburrimiento. Esta realidad preocupante para Arendt la expresara más claramente en el siguiente pasaje:

el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública; (...) El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es un infortunio universal que se debe (...) al perturbado equilibrio entre labor y consumo (Arendt, 1993: 140).

De ello se deduce que en la modernidad ha ocurrido un desfase teórico entre la labor y el trabajo, conduciendo a una lectura descontextualizada sobre la realidad histórica humana y sus actividades. Esto obedece a que el capitalismo se basa en la idea de una masa de

animal laborans que consume su propio trabajo, pues “es el único modo de que también los hombres permanezcan y giren contentamente en el prescrito ciclo de la naturaleza, afanándose y descansando, laborando y consumiendo, con la noche, la vida y la muerte” (Arendt, 1993: 118).

Así las cosas, tenemos en este esquema una idea clara: la lucha teórica de Arendt consiste en diferenciar entre el *animal laborans* y el *homo faber*. En esta lucha hay una especie de paradoja histórica, ya que con la dinámica capitalista, y su teorización posterior a lo largo de la época moderna, el hombre que labora con su cuerpo y el que trabaja con sus manos fue convirtiéndose en uno sólo. Esta simbiosis teórica se podría caracterizar de la siguiente manera: en la antigüedad el desprecio hacia la labor ayudó a que dicha diferenciación pasara desapercibida; luego, la Edad Moderna creó la distinción entre la labor productiva e improductiva, enseguida, la distinción entre trabajo experto e inexperto, y finalmente, entre trabajo manual e intelectual. La primera diferenciación guarda de manera eficaz la diferencia real entre trabajo y labor; esto lo explica Arendt en el siguiente pasaje:

La época moderna en general y Karl Marx en particular, anonadados, por decirlo así, por la productividad sin precedente de la humanidad occidental, tuvieron la casi irresistible tendencia a considerar toda labor como trabajo y a referirse al *animal laborans* en términos mucho más adecuados al *homo faber*, confiando en que sólo era necesario un poco más para eliminar por completo a la labor y a la necesidad (Arendt, 1993: 102).

Esta confianza minó la frontera entre aquella actividad que no deja huella y la producción de cosas perdurables, llamando a la primera labor improductiva y, a la segunda labor, productiva.

¿Qué está en juego en esa imprecisión heredada de la Edad Moderna, a la cual la labor y el trabajo le significan una sola actividad, negándole las cualidades a esta última? En esa imprecisión, al desplazarse el eje de lo que significa trabajar creando objetos perdurables retirándolos hacia lo que requiere mantener la vida con las «labores domésticas», y de este modo enredarlos bajo la sutil y agitadora denominación política de la productividad de la actividad laboral, está en juego la perdurabilidad que produce el trabajo, la cual será importante para la explicación del proyecto político de Arendt como lo veremos más adelante. La Edad Moderna centró su espesor filosófico con Marx otorgándole a la vida toda la atención específicamente humana. En otras palabras, Marx, por estar interesado

exclusivamente en el proceso de las fuerzas productivas no pensó en el carácter duradero de las cosas mundanas. Por ello, Arendt dirá que,

Dado que Marx “estaba interesado casi de manera exclusiva por este proceso, el proceso de las «fuerzas productivas de la sociedad» (...) la cuestión de una existencia aparte de las cosas mundanas, cuyo carácter duradero sobrevive y soporta devoradores procesos de la vida, no se le ocurrió en absoluto” (Arendt, 1993: 119). Por todo lo anterior siguiendo a la autora podemos concluir que al penoso ciclo natural de la vida se le entregó el cetro y la corona cuando ella ya se había devorado la posibilidad de elaborar objetos que soportan el paso del tiempo.

Esta es la tesis que Arendt introduce presenciando la barbarie de las guerras de principio del siglo XX y el auge de la producción capitalista mundial que privilegia el consumo. Esa tesis es importante porque pone al descubierto que sí hay una riqueza de contenido en el trabajo desempeñado por el *homo faber*, a quien le está reservada la presteza de acabar cosas y objetos que sirvan a la humanidad. Esta tarea del *homo faber* es valorado por Arendt, ya que el *homo faber* construye un mundo donde puede habitar el hombre de acción,

El *homo faber*, fabricante de utensilios, inventó los útiles e instrumentos para erigir un mundo, y no -al menos, de manera fundamental- para ayudar al proceso de la vida humana. La cuestión, por consiguiente, no es tanto saber si somos dueños o esclavos de nuestras máquinas, sino si éstas aún sirven al mundo y a sus cosas, o si, por el contrario, dichas máquinas y el movimiento automático de sus procesos han comenzado a dominar e incluso destruir el mundo y las cosas (Arendt, 1993: 170).

El *homo faber* puede incluso percibirse ante todo como «artista» que trabaja, él se debate entre la vida y la instrumentalización de su trabajo; “el *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos” (Arendt, 1993: 164). Este es quizá el aspecto que más define al trabajo, pues, el esfuerzo y el producto que conlleva el proceso mismo del «hacer algo» pertenecen al hecho mismo del trabajo.

Esto significa que la actividad del trabajo, tiene como alcance dar durabilidad y permanencia al mundo, (pues la utilidad de las cosas hechas permanecen dentro de él, por lo cual intenta superponerse frente a la naturaleza) pero eso implica una violencia por un lado y, por el otro, la posibilidad de entablar algo imperecedero mediante la utilidad que

supone lo elaborado por el *homo faber*⁹. De esta manera, el *homo faber* erige un mundo tras inventarse unos instrumentos y utensilios; igualmente su obra, el producto elaborado, adquiere independencia propia y logra permanecer en él¹⁰.

Esta construcción de un mundo por medio de instrumentos y utensilios tiene mucha relevancia para Arendt, ya que logra proporcionar un hábitat adecuado para los humanos, es decir, proporcionar un hogar de confianza, el cual será de vital importancia para construir y reencontrar su identidad. Lo anterior lo corrobora Arendt en el siguiente pasaje:

El mundo de las cosas hecho por el hombre, el artificio humano erigido por el *homo faber*, se convierte en un lugar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará al movimiento siempre cambiante de sus vidas y acciones sólo hasta el punto que trascienda el puro funcionalismo de las cosas producidas para el consumo y la pura utilidad de los objetivos producidos para el uso (Arendt, 1993: 185).

Este mundo de cosas hechas por el *homo faber*, con el que se inicia el mundo propiamente humano, produce un “espacio” duradero que no es ya la naturaleza: anuncia la polis, la ciudad; preparando lo específicamente político: la *acción*. Aunque el trabajo no es político, le abre a la política la posibilidad de existir al construir un lugar para ella; un ejemplo de esto son las obras de arte que tienen perdurabilidad, ya que estas son las más mundanas por su durabilidad y mantienen abierto lo instaurado por el hombre en la obra, que huye a los procesos naturales y, a cambio, recoge algo más duradero en él¹¹.

Entonces, vemos como el hombre acción necesita del *homo faber* para poder ser recordado o simplemente para poder existir; en palabras de nuestra autora:

⁹ Podríamos tomar un ejemplo dado por Heidegger en su texto de *Origen la obra de arte*, con el ánimo de comprender cómo la utilidad se incorpora a la historia del mundo. El filósofo alemán se refiere a la utilidad que nos ha quedado de un utensilio, al sujeto que lo fabricó y el uso ha quedado. De ahí que se asocie ese «mundo» con ese que ha creado el hombre y que no se puede separar de un conjunto de relaciones suyas. Así, el ejemplo del utensilio, del templo, de todo aquello que podríamos asociar con una presencia que permanece en el tiempo y en la historia, nos puede mostrar que el mundo es abierto y que es un principio activo y no objetivable del hombre. Este tema tiene que ver, sobretodo, con ese otro que Heidegger trata allí mismo, a saber, con el proceder del hombre frente a la técnica, que ha acontecido históricamente o, mejor, acaecido el hombre. Véase “el origen de la obra de arte” (Heidegger, 1996). Versión online en: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/origen_obra_arte.htm

¹⁰ Uno de los alcances más elevados del artificio humano, además de la durabilidad, estabilidad y confianza, es que no solo se convierte en un referente en un referente que garantiza su identidad como ser humano, sino que le permite sentirse a gusto en su hábitat o morada, puesto que a través de este artificio alcanza la inmortalidad. Cfr (Comesaña, 1997: 99-129).

¹¹ El arte (y la poesía) es una experiencia privilegiada por Arendt porque tiene realidad. No en vano, como detallaremos más adelante, el arte es la forma en que se puede expresar lo duradero de una acción. De acuerdo con esto, podemos imaginar incluso que la poesía participa de una *paideia política*, sugerida entre líneas por la misma autora.

Los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas, e historiógrafos, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría (Arendt, 1993:191).

Como hemos visto hasta aquí, en la categoría del trabajo, el hombre posee la aptitud de instalar una obra en la historia, a través del uso que ella conlleva, y puede generar una obra que se independice de él para incorporarse en la historia del mundo y ser recordado. Después de haber examinado la labor y el trabajo, miremos ahora la forma en que Arendt nos muestra la articulación entre la necesidad o el proceso de la vida, el trabajo y la acción a través del siguiente pasaje:

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia (Arendt, 1993: 22).

Aquí vemos articuladas estas tres categorías que conforman la condición humana, (labor, trabajo y acción) y que son para Arendt de vital importancia para explicar su proyecto político. De estas tres categorías Arendt considera que es la acción la que posee el estado más elevado, pues por ella el hombre se realiza como hombre. Además la acción le permite conquistar la esfera pública.

Una clave para entender la importancia de la *acción* reside en recordar que el hombre al nacer posee una disposición para actuar, pues el nacimiento suministra la originalidad y el hecho de que se halle con otros que no son iguales a él mismo. Ocuparse de la *acción* exige, entonces, entender que sólo es posible la revelación del agente en el discurso y la acción cuando de él se espera lo inesperado gracias al comienzo, pero como afirma nuestra autora “no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo” (Arendt, 1993: 201).

La acción, cuya característica principal es el ejercicio de lo inesperado del agente, reúne lo más profundo del ser humano, es decir, su pertenencia a la condición política y lo que ésta le solicita, pero de igual manera, saca a la luz pública todo el poder que manifiesta la palabra y el discurso. De ahí que hayamos expuesto durante este capítulo la idea de la necesidad por medio del *animal laborans* y del *homo faber*; siendo esto necesario para comprender que la acción lo decide todo, lleva la marca del proceso de la vida, y además

es el impulso del hombre por realizarse en el espacio público como «el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras», un *megaloiologi*¹².

La esfera pública es posible entonces por la asociación ineludible entre palabra y acción. El discurso y la acción coexisten y son iguales en tanto actividades reveladoras, pues “encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción” (Arendt, 1993: 39-40). Sin embargo, hay que recordar que esta relación sería desechada en la vida de la polis, pues allí se desarrolla una vida más ligada al uso de la palabra, y “El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar, y sopesar lo que ocurría y se hacía” (Ibíd.). Por esta razón la acción fue asociada a una forma pre-política, originando que el que se encontrara al margen de la polis fuera solamente porque estaba desprovisto de discurso.

En conclusión podemos decir que la necesidad y el trabajo participan del significado de la acción, pero el problema de esta unión es el peligro que el hombre corre de quedarse en la necesidad, y por ende de cumplir solamente con el proceso de la vida. Resulta lógico entonces que Arendt privilegie la acción, porque introduce lo propiamente político. Hay hombres que por el peso de las necesidades básicas de su existencia no logran salir de la necesidad y se hunden en ella; hay otros, que bajo la atracción del trabajo, prefieren ejercer la tarea de transmitir cosas imperecederas por medio de sus obras; y sólo unos cuantos asumen la libertad que tiene como escenario el espacio público de aparición.

El espacio público es el lugar en el que los ciudadanos ejercen, por medio del discurso y la acción, su condición política; es el espacio político por excelencia, pues allí la pluralidad (discurso y acción) muestra su poder. El poder político surge del encuentro entre todos, pero especialmente aparece gracias a la fuerza inicial de la condición humana de la natalidad, pues “la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, 1993: 23). El aparecer en público es proporcionado entonces por un poder

¹² Para entender el valor de la vida activa es importante saber que Arendt recurre a la antigüedad clásica y retoma lo que significaba apropiarse del espacio público. Por ejemplo al referirse a la grandeza del homérico Aquiles nos dice que lo entendemos si lo vemos como «el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras», o como en Antígona la aptitud hacia las grandes palabras es un *megaloiologi* (Cfr. Arendt, 1993: 39).

increíblemente renovador llamado natalidad, sólo desde ahí se comprende que el nacimiento sea la condición humana central del pensamiento político. Esto lo revisaremos a continuación, en el capítulo dos.

Capítulo II

La Acción

En el capítulo anterior mostramos la articulación de la condición humana entre la labor, el trabajo y la acción, dejando visible el escenario que pone en movimiento la idea de acción en Arendt y como se comienza a construir la noción de poder en el espacio público.

En este capítulo tenemos como objetivo analizar lo correspondiente a la tercera categoría de la *vita activa* llamada la *acción*. Mostraremos que la *acción* es la que hace posible el mundo político habitado por el ciudadano, capaz de empoderarse de sus palabras que respaldan sus acciones.

Antes de empezar a desarrollar esta categoría de la *Acción*¹³ según Arendt, es necesario aclarar que la *acción* al igual que otros ámbitos del hombre, es compleja su definición de manera exacta, por ello, preferimos acudir a algunos autores como Guillermo Zapata, Carmen Corral y Sergio Sklarevich quienes han trabajado este tema y nos ayudarán a clarificar esta categoría. Seguidamente examinaremos 6 puntos sobre el tema en mención que nos ayudarán a comprender mejor este planteamiento. Es conveniente decir que todos estos temas trabajados en este capítulo, corresponde al V capítulo de *La condición humana* titulado la *acción*. La anterior aclaración la hacemos con el fin de ubicar mejor al lector. En primer lugar empezaremos examinando en la sección 2.1, correspondiente a las 3 frustraciones que son inherentes a la acción: el anonimato, la impredecibilidad y la irrevocabilidad; seguidamente examinaremos en segundo lugar, en la sección 2.2, la natalidad y la historia: la aparición como poder y espacio; en tercer lugar examinaremos en la sección 2.3, la reificación: la solución es la polis; en cuarto lugar analizaremos en la sección 2.4, la polis como la puesta en común de la significación de la

¹³ Es Aristóteles quien inspira la visión arendtiana de acción, aunque luego veremos se nutre también de la filosofía kantiana y agustiniana. El término acción, viene del latín *actio*, de *agere*, obrar, realizar. En sentido amplio, toda actividad emprendida por un sujeto humano con miras a un fin. Así entendida la acción se distingue de un simple suceso o proceso natural y se oponen a pasión, que en su sentido tradicional filosófico es toda alteración o modificación recibida por un sujeto. Acción es el resultado de una actividad práctica, en el sentido aristotélico de la expresión. Aristóteles distingue tres clases de actividades propias del hombre: la *teórica* o contemplativa, cuyo fin es el conocimiento; la *poética*, cuyo fin es la producción de una cosa (*poiesis* en el sentido griego de fabricación), y la *práctica*, cuyo fin es obrar bien. El ámbito de la acción humana, por consiguiente, es el denominado mundo moral, o ético político. Por ello, además de ser propia del sujeto humano, a la acción le incumbe intencionalidad, conciencia, volición o voluntad y responsabilidad. En este sentido puede ser considerada como la unidad mínima de la actuación o de la conducta humana (Zapata, 2006: 19).

acciones: el *homo poiéticus* (donde acción es creación); y finalmente en 5 lugar examinaremos la sección 2.5, el paso del *animal laborans*, del *homo faber*, y del *homo poiéticus*, al *homo políticus*: el ciudadano, investido de palabras y del significado de sus acciones, entrelazadas con otros en una significación histórica. Todo lo anterior en relación con la categoría de acción, para demostrar que es ella el fundamento de toda política en Arendt.

La *acción* corresponde a la tercera categoría de la *vita activa*, cuya condición humana es para Arendt la pluralidad, y por lo tanto se requiere de la presencia de los otros. Pero para iluminar esta categoría de la acción, citaremos a Zapata quien nos mostrará que hablar de acción en Arendt es asumir su condición biológica y trascenderla al ámbito de lo puramente político gracias al *inicio*. En palabras de Zapata: “La acción, capacidad de inicio y comienzo, constituye la fuente oculta de la producción de todas las cosas grandes y bellas. Los procesos históricos son creados y constantemente interrumpidos por la iniciativa humana, por el *initium* que el hombre es, en tanto un ser que actúa” (Zapata, 2006: 505-523). Pero Zapata es enfático en diferenciar la acción como capacidad humana y como acción política (Cfr. *Ibíd.*: 507), pues la mera condición biológica del nacer difiere de la condición política de actuar en el mundo. Esto significa que quien nace biológicamente debe asumir su segundo nacimiento que para Arendt es la política (Cfr. *Ibíd.*: 507).

Como veremos, lo propiamente político de la acción es, para Arendt, la revelación del agente en el discurso y la acción. La primera y decisiva característica de la acción consiste en ser inseparable del discurso, pues son caras de la misma moneda, ya que quien actúa presenta sus intenciones y propósitos a los demás hombres. La acción es la actividad del hombre entre los hombres (*inter homines esse*), lo que quiere decir, en cuanto es plural. Un ser que corresponda a la raza humana, no sería humano si no viviera en medio de otros como él que a la vez fuera diverso de él. La acción y la palabra es la que revela al individuo, y esto sólo es posible entre los hombres. La acción como ya dijimos requiere de la presencia de los otros, y además, es la única actividad que se da sin la mediación de cosas o materia y corresponde al hecho de que los hombres no el hombre, viva en la tierra y habiten en el mundo. La acción es la actividad propiamente humana y prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella (Arendt, 1993: 38). Esta pluralidad es específicamente la condición de toda vida política; la pluralidad es la

condición de la acción humana y la acción es la actividad política por excelencia (Cfr. Arendt, 1993: 22-23).

A continuación veamos la definición del concepto de acción según Arendt: “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado de *agere* latino)” (Arendt 1993: 203). Lo característico de ese comenzar es la novedad, lo nuevo, es decir, algo que nunca ha ocurrido y que tiene el poder de cambiar el curso de los acontecimientos y desgarrar la historia, abrirla a la pluralidad. La actividad de la acción es posible gracias a la pluralidad donde los otros aparecen ante uno y uno ante los otros; pues la acción no es posible en aislamiento que caracteriza el trabajo del *homo faber* como trabaja el *homo faber*; Arendt explica este punto de la siguiente manera:

La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan de la presencia de los otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres (Arendt, 1993:211).

Como vemos, es la presencia de los otros la que hace posible la acción según Arendt. La acción nos permite hacernos iguales en relación a otros y el discurso nos brinda la posibilidad de distinguirnos de los demás. Pero al mismo tiempo que se da esta apertura a la pluralidad y al establecimiento de relaciones se hacen evidentes las tres frustraciones que son intrínsecas de la acción: el anonimato, la impredecibilidad y la irrevocabilidad, los cuales examinaremos más adelante.

Tal como lo examinamos en el capítulo anterior, a la vita activa le corresponde tres categorías que la conforman: labor, trabajo y acción; pero las dos primeras la labor y el trabajo corresponden al ámbito de la necesidad. Vimos que la condición humana desde su condición biológica, busca saciar las necesidades de su naturaleza con el trabajo. Ahora es el momento de investigar el modo en que la acción se presenta como noción filosófica que pregunta por la vida y su perdurabilidad en la historia. Recordemos que en la última parte del primer capítulo vimos la preparación de la noción de la acción, de la relación entre la condición biológica del hombre y su capacidad para convertirse en agente de discurso y acciones.

Con esto queremos expresar lo que significa la acción como condición humana más alta del hombre. Esta concepción abierta del hombre, para apropiarse de su condición humana en la tierra y hacerse inmortal en ella, se esclarece a continuación viendo el paso del *animal laborans* y del *homo faber* al *homo politicus*. Este tránsito nos permitirá mostrar, por último, al hombre como agente de la acción. De esta manera, el *homo politicus* tiene la habilidad de asegurarse el uso de la palabra y la acción, de ser el agente de ellas en el espacio público; sin embargo, para hacerlo debe asumir la realidad de las tres frustraciones de la acción: *el anonimato, la imprecibilidad y la irrevocabilidad del proceso*.

2.1. Las tres frustraciones de la acción

En el capítulo V de *La condición humana* titulado “Acción”, Arendt comienza explicando la revelación del agente en el discurso y la acción. La condición de estas dos es la pluralidad humana, que se caracteriza por la igualdad y distinción entre los hombres; es así como nos aclarará nuestra autora en el siguiente pasaje:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse (Arendt, 1993: 200).

Por lo anterior, el discurso y la acción sólo pueden tener vida mediante la vida de los hombres, pues están insertados en un mundo que le permite interpelar por medio del hablar y actuar de manera diferente, ya que cada uno es distinto a otro. Es por esto que, mediante “la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 1993: 203). Este aparecer sólo cobra importancia frente a la presencia de los otros; por eso toda acción del ser humano trae consecuencias para todos los de su alrededor, y que dicho sea de paso, ellos son los que hacen posible su aparecer. Así, aunque el individuo se nos presenta con su cuerpo y con su voz, cada uno muestra quién es particularmente con sus discursos y sus acciones.

El poder de actuar, propio de la condición humana, lleva a Arendt a explicar que el poder de la acción, en el discurso, se da sólo si los hombres están con otros en la esfera pública; pero, igualmente, le lleva a advertir que la acción no puede revelarse en el acto,

pues no se trata solo de la acción de un individuo sino de muchos que permiten esta realidad; sobre esto ahondaremos más adelante; por ahora centrémonos en analizar la primera frustración de la acción: el *anonimato*.

El anonimato consiste en decir que la acción no posee un nombre, lo cual impide el surgimiento de la identidad imposibilitando diferenciarse los unos de los otros. Precisamente es la identidad un aspecto fundamental para la actividad política. Al respecto nuestra autora nos dirá que “la acción sin un nombre, un «quién» unido a ella, carece de significado” (Arendt, 1993: 205). Ante esto, el hombre perdería lo más ínsito suyo, la razón de su contigüidad con los demás hombres, la trama de sus relaciones humanas, su condición humana de existir y compartir con los demás lo que es propio y común a todos. Es cierto que esta “frustración mantiene muy estrecha afinidad con la bien conocida imposibilidad filosófica de llegar a una definición del hombre” (Ibíd.), pues su pertenencia a un espacio público lo hace indeterminado; no obstante, también es verdad que esta característica lo hace más propenso a modificar la esfera de los asuntos humanos, ya que dondequiera que los hombres vivan juntos reconociéndose cada uno como alguien que acompaña a otro *entre* los demás, todos “como distintos y únicas personas, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objeto material y mundano” (Arendt, 1993: 207).

De esta manera el *anonimato* se explica como la ausencia de la acción y el discurso. Según Arendt, “la manifestación de “quién es alguien” se halla implícitamente en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante” (Cfr. Arendt, 1993:205). Con la mera acción el actor no alcanza a ser el agente de palabras, con meras palabras el actor se diluye en ellas porque le falta la acción. Así, la acción y el discurso son indisolubles para el agente al que se refiere Arendt como agente de acciones y grandes palabras, (Arendt, 1993: 209).

Por el anterior motivo, Arendt cree que el anonimato del sujeto frustraría la acción sino está acompañada del discurso y de la acción; pues sería como si en vez de hombres hubiesen robots que se preguntaran ¿qué hago?, ¿qué he hecho? y ¿qué intento hacer?; esto es lo que sugiere Arendt, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera robots se lograría algo que, hablando humanamente por la palabra, y, aunque su acto pueda captarse es su cruda apariencia física sin el acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra

hablada en el que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer (Arendt, 1993: 202).

Aquí observamos que para Arendt cada individuo puede convertirse en agente de la acción por medio del discurso y la acción; y, en efecto, productor de realidades dentro de los asuntos humanos. Con todo, lo que está en juego es la fragilidad de las cuestiones humanas, por ello Arendt precisa el valor del verbo «actuar»¹⁴, pues “parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda” (Arendt, 1993: 213). Visto así, actuar es una competencia propia del hombre que lo lleva a fraguar las relaciones humanas en un constante fluir de afectos y de relaciones permanentes con su prójimo.

De ahí se explica la segunda frustración, la *impredecibilidad*, que surge por no conocer las consecuencias de la acción, pues son otros los que terminan la acción que uno empieza, es así como afirma Corral en el siguiente pasaje: “La impredecibilidad apunta la imposibilidad de conocer las consecuencias de la acción puesto que son otros los que continúan la acción que uno inicia” (Corral, 1997: 128). Es impredecible saber qué pasará; no saber nada puede ser angustiante o, si se quiere, esperanzador, pero lo realmente importante acá, es la relación que surge entre discurso y palabra en la esfera política, es decir, en el encuentro de mi yo con los otros.

La última frustración de la acción es la *irrevocabilidad*. Esto no es más que no poder cambiar nada de lo hecho, es la imposibilidad de volver a empezar lo ya comenzado. De las anteriores frustraciones de la acción podemos decir que son propias de la condición humana de la pluralidad, pues, “estas calamidades de la acción, estas frustraciones, provienen de la condición humana de la pluralidad, condición que es necesaria, sin embargo, para la aparición de la esfera pública” (Corral, 1997: 129).

A pesar de las frustraciones de la acción, Arendt ofrece una solución para cada una de ellas. A la frustración de la irrevocabilidad del proceso, o a la imposibilidad de cambiar el pasado, y a la frustración de la impredecibilidad la cual ofrece un futuro inseguro, Arendt

¹⁴ “A los verbos griegos *achein* («comenzar», «guiar», y finalmente «gobernar») y *pratein* («atravesar», «realizar», «acabar») corresponden los verbos latinos *agere* («poner en movimiento», «guiar»), y *gerere* (cuyo significado original es «llevar»)” (Arendt, 1993: 212).

ofrece como solución las facultades de perdonar y de prometer. Corral aclara este punto en el siguiente pasaje:

Perdonar implica deshacer los actos pasados y las promesas son la creación de un futuro sin inseguridades. Sin el perdón, siempre seríamos víctimas de las consecuencias de nuestras acciones y sin las promesas no podríamos mantener nuestras identidades, no apareceríamos en la esfera pública formada por los que prometen y los que cumplen (Corral, 1993: 129).

De lo anterior se sigue que, por un lado, perdonar es volver a empezar, es actuar nuevamente; por otro, que prometer es la fuerza que conserva unidas a las personas. En cuanto a la fragilidad del anonimato, Arendt sabe que el agente se revela en la acción cuando se desvela el autor, cuando se narra su historia, cuando el sujeto de la acción es recordado a través de narraciones, así no termine la realización de su acción pero sí la comience.

Por tanto, acción, natalidad e historia se relacionan en una elaboración de la acción del agente en el espacio público. De ahí que la natalidad y la historia revelen el agente que realiza la acción, como lo veremos en el siguiente apartado.

2.2. La natalidad y la historia.

Este apartado tiene como objetivo mostrar que a través de la natalidad y la historia se presenta una nueva forma para entender la libertad, y en particular la libertad política. La natalidad es la capacidad de lo nuevo que proviene de la acción. Esta categoría de nacimiento debe verse desde un punto de vista distinto al biológico; pues Arendt se refiere aquí a un nacimiento de tipo político que como ya dijimos emerge de la acción. Esta inserción en el mundo político a través del discurso y la acción es considerado para Arendt como un segundo nacimiento en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física (Arendt, 1993: 201).

Pero con el fin de ganar claridad en el tema, miremos la definición de natalidad según Corral: “natalidad es la matriz de las acciones, es el acto de romper con el pasado, la irrupción de algo «inédito» en el *continuum* temporal (...) como aquello que permite la constitución de la propia individualidad (Corral, 1997: 127). Todo lo anterior es posible dice nuestra autora gracias al *inicio* que surgió cuando el hombre se adentró al mundo político y al que respondemos comenzando algo por nuestra propia iniciativa.

Aunque la labor y el trabajo cooperan con la natalidad preservando la vida, la acción es la que tiene una relación más estrecha con la natalidad por abrir el espacio de la libertad para iniciar algo nuevo. El nuevo comienzo inherente al nacimiento se hace sentir en el hecho de que todo recién nacido se inserta en un mundo, en el mundo de otros, y esta vida humana es a su vez, capacidad siempre nueva de iniciar algo, es decir, de actuar. La posibilidad de «iniciar cualquier cosa de nuevo» transmitida por la acción es, por consiguiente, para Arendt, antes de cualquier ulterior especificación en sentido político, la señal de la «posibilidad existencial» de los seres libres. Es por esto que podemos afirmar, que «ser libres y actuar son la misma cosa».

Lo anterior puede ayudarnos a comprender que toda acción política es posible gracias al nacimiento. Por esta razón “la *novedad* como lo recién aparecido puede entenderse como la manifestación de sentido que se le aparece al hombre en circunstancias o fenómenos nuevos e inesperados cuando éste llega a admirarse ante la realidad” (Arango, 1990: 25).

Por todo lo anterior, podemos decir, que la acción misma es praxis, que es una revelación de lo más profundo del hombre, porque es, eminentemente, producción de la realidad. Es fácil imaginar, entonces, que observando el desenvolvimiento de esa acción asome una acción poética, que es la producción de una nueva realidad, de la creación de una nueva etapa que aflora del nacimiento. Este nacimiento sin duda afecta las historias vitales de quienes entran en contacto con el nuevo actante, porque gracias a su libertad produce ilimitadas posibilidades de impredecibles consecuencias, y del cual podría pensarse que le cabe una responsabilidad; pero, como dice Corral, la acción por venir de la pluralidad hay que entenderla como compartida,

(...) no cabe, pues, hablar de una responsabilidad única, individual, sino de una responsabilidad que, por referirse a la acción y a su carácter plural, nos aboca a entenderla como compartida. La acción se convierte, por todo ello, en la «facultad humana de hacer milagros» y el mayor milagro, aquel que salva al mundo, es la *natalidad* (Corral, 1997: 130).

Al suceso del nacimiento, sin embargo, puede atribuírsele un significado del todo coherente con la determinación rigurosamente anti-naturalista de Arendt, quien afirma, que en virtud del simple «venir al mundo», el hombre se constituye como un «nuevo comienzo»: él lleva consigo, en efecto, la capacidad de actuar, es decir, «la capacidad milagrosa» de abrir nuevos horizontes de posibilidad.

Sin embargo, debido a que los recién llegados son *initium*, son también iniciadores por virtud del nacimiento, hecho a través del cual, los hombres toman la iniciativa y se aprestan a la acción. Siguiendo en este punto Arendt a San Agustín, afirma:

initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem, nullus fuit (para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no existía nadie), (...). Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de cualquier cosa, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes (Arendt, 1993: 201).

La natalidad es un hecho pre político que se revela como condición de posibilidad de la acción; a su vez esta acción produce historias, es decir las historias de los recién llegados. De lo anterior se sigue que la trama de las relaciones humanas existe dondequiera que los hombres vivan juntos y produzcan historias que se registren en documentos y monumentos, por ello:

La revelación del «quién» mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. Juntos inician un proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él (Arendt, 1993: 207).

Todas estas historias están llenas de significado y varían según cada grupo de personas, de tal manera que dicha significatividad le otorga un lugar a cada quien para que pueda existir. Diríamos, pues, que todo lo que el ser humano hace está cargado de significado y le permite radicalizar sus diferencias con los otros. Esta diferencia entre los humanos es posible por el discurso que permite esta distinción como también la realización humana, en palabras de Arendt: “si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización humana de la pluralidad, es decir, vivir como ser distintos únicos entre iguales” (Arendt, 1993:202).

Arendt afirma que los hombres son capaces de iniciar algo por el sólo hecho de que representan, con el nacimiento, nuevos inicios en el mundo, sin embargo, se sostiene que no sólo es por el nacimiento, sino debido a que con la capacidad de actuar se recupera constantemente la aparición de la novedad en el mundo. Cada vez que actuamos se actualiza el carácter original del nacimiento. Es por esto por lo que la natalidad, relacionada con la condición de posibilidad de la acción, sólo es plena cuando el hombre

asume, por propia iniciativa, que puede definirse como el «poder-comenzar» algo, es decir, se decide a ser un nuevo inicio (Cfr. Zapata, 2006: 33).

En conclusión la natalidad es el sello que abre toda acción humana porque en su origen está la posibilidad y la capacidad de toda acción política.

2.3. La reificación: la solución es la polis¹⁵

Después de haber ofrecido Arendt las salidas a las frustraciones de la acción, nos presenta ahora otra salida aún más radical: la reificación, que se trata de una consistencia parecida a la obra de arte. En momentos de futilidad, la solidez con la que cuenta la reificación es semejante a las proezas de los grandes héroes, las cuales funcionan como la significación de la acción que permanece. Encontramos así, que la autora comienza por la fragilidad y encuentra que en medio de ella hay algo que permanece, para la cual Arendt destaca la “solución” creada por los griegos: la misma polis, en donde se daba una organización considerada como una suerte de “recuerdo organizado”, en tanto permite que la acción y las historias que resultan de ella se vuelvan “imperecederas”; esto lo explica Arendt en el siguiente pasaje: “la vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso y el menos tangible y más efímero de los *productos* hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirán en imperecederos” (Arendt, 1993: 220).

La polis es entonces la puesta en común de la significación de las acciones. Esta significación que se repite una y otra vez a través de las obras de arte es la que permite la glorificación de un hecho por considerarse extraordinario. Arendt nos dirá al respecto que “el contenido específico, al igual que su significado general, de la acción y del discurso puede adoptar diversas formas de reificación en las obras de arte que glorifican un hecho o un logro y, por transformación y condensación, mostrar algún extraordinario acontecimiento en su pleno significado” (Arendt, 1993: 210-211). Además esta puesta en común pasa por los relatos, las palabras, las interacciones de los ciudadanos, ya que:

la cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, la implícita manifestación del agente y del orador, está indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar que

¹⁵ El interés común al cual responde la polis es la inmortalidad, para ello se hace necesaria la acción del *homo faber*, quien es el que edifica y escribe las historias y monumentos, funcionando así como medio para el fin del actante. La polis se convierte entonces en el remedio genial contra la fugacidad de la acción humana.

sólo puede representarse y «reificarse» mediante una especie de repetición. La imitación o *mimesis*, que según Aristóteles, prevalece en todas las artes aunque únicamente es apropiada de verdad al *drama*, cuyo mismo nombre (del griego *dran*, «actuar») indica que la interpretación de una obra es una imitación de actuar (Arendt, 1993: 210-211).

Esta actividad está reservada para el *homo faber*, pues es él quien crea la obra y la inventa; la fabricación penetra el espacio público, pero no se queda allí como rezago de una simple producción, sino que puede servir para actos más nobles; esto lo aclara Sklarevich en el siguiente pasaje:

[en] oposición a esta intromisión de la fabricación en la esfera pública, Arendt propone como respuesta a las “calamidades” de la acción, remedios que se sitúan a nivel de la acción (la facultad de perdonar y la de mantener promesas (...)). No obstante, considera que límites y fronteras, cuya construcción deriva de la experiencia de la fabricación, contribuyen a la constitución de la esfera pública al ofrecer una relativa protección al carácter ilimitado de la acción. Asimismo, señala que la acción y el discurso, no podrían trascender su propia futilidad si no fuera por los productos más duraderos e inútiles que produce el *homo faber*: las obras de arte. Las proezas humanas, luego de ser vista y oída por quienes pueden recordarlas, deben materializarse, transformarse en cosas mundanas, para perdurar en el tiempo (Sklarevich, 2000: 4).

Por tanto, este es propiamente el espacio público donde se entrecruzan los hechos y las palabras, consolidándose como una retórica de acciones; como ese ámbito compartido que surge espontáneamente cuando dos o más hombres se unen para tratar de algo en común, es decir, el espacio dentro del cual discurre y se deja contemplar el actuar humano con su inherente pluralidad; un espacio sostenido por la igualdad y la diferencia de sus habitantes, es decir por la acción y el discurso; es el espacio de las grandes gestas de los héroes griegos, pero ante todo es el espacio de la polis. En otras palabras es el espacio que nos une y nos separa a la vez.

Sin embargo, la grandeza como virtud heroica se convierte en la característica política de cosas fútiles como la acción y el discurso; esto lo corrobora Arendt en el siguiente pasaje:

Pero, paradójicamente, siendo la perennidad el criterio con el cual los griegos juzgaban la grandeza, consideraban a su vez que, a nivel de los asuntos humanos, ésta se daba en las actividades más fútiles: la acción y el discurso. Para Arendt, la solución de los griegos a esta paradoja fue en principio poética. Ya que los poetas podían conferirle fama inmortal a las palabras y a las proezas, y ello porque la grandeza de las acciones y las palabras sólo puede perdurar en el mundo en la medida de que les sea atribuida belleza (Arendt, 1996: 183).

Las obras que descubrían las acciones participaban de la belleza y, por eso mismo, eran *mimesis* de ella, pues:

Esta función conservadora, que aquí se atribuye a poetas e historiadores, no contradice el reconocimiento, presente en el párrafo anterior de cierta creatividad inherente a tarea de los mismos (la mentada atribución de belleza necesaria para que las proezas y las palabras perduren, así como el “hacer que algo sea digno de recuerdo”), si tenemos en cuenta que la actividad de los artistas e historiadores era considerada como una suerte de imitación de la acción; este concepto de belleza tendrá una connotación diferente al común, pues el corresponde a la perdurabilidad o a la inmortalidad de los individuos por medio de las acciones (Cfr. Sklarevich, 2000: 11-12).

Así, aunque las frustraciones estén presentes, vemos que el mundo del artificio humano lleva consigo la actividad de fabricar, pero este «artificio humano» se hará notable en la historia del hombre, gracias a la belleza con la que ha sido producida una obra de arte, una historia o un poema.

2.4. La polis es la puesta en común de la significación de las acciones: el *homo poiéticus* (donde acción es creación).

En este punto de la interpretación encontramos al, *homo poiéticus* (donde acción es creación) como un aspecto muy importante para crear por medio de la novedad, del *inicio* ese espacio público-político, el cual sólo es posible en la polis. El valor político de ese espacio público, como mecanismo para trascender lo enteramente espontáneo y nuevo, se hace efectivo cuando para los hombres ocupa una fuerte presencia en la historia humana, permitiéndole inmortalizarse en ella a través de las acciones. Son a través de estas acciones y palabras que es posible la condición política. Esto lo corrobora Zapata en el siguiente pasaje: las acciones muestran la libertad de los seres humanos para emprender algo espontáneamente, sin estar supeditados por motivación o fin alguno predecible (Zapata, 2012: 166).

En otras palabras, las acciones y el discurso que son los que conforman la esfera pública implican unidad y comunicación. Sin la unidad y la comunicación es perdido tanto el trabajo de los poetas como el de los historiadores, pues, contribuyen en la creación de significados gracias a sus interpretaciones que hacen de las acciones que han producido los agentes.

Es cierto que la política, como un ejercicio práctico que busca la consecución de una vida buena y justa en la *polis*, desempeña un oficio determinante para la libertad; pero, también es cierto que la garantía de perdurabilidad de dicho ejercicio sólo es posible dentro de la historia narrada y contada de las acciones de los hombres; pues, “La historia y la vida son, desde este punto de vista, resultado de la acción. La historia es la gran narración sin comienzo ni fin y la vida es la historia que va desde el nacimiento hasta la muerte” (Corral, 1997: 130). Por este motivo, las historias narradas son muy importantes en el proyecto político de Arendt por que representan: unidad, comunicación y perdurabilidad. Zapata nos aclara lo anterior a través del siguiente pasaje:

[en] medio de un universo natural de persistentes cambios, el mundo del ser humano es el marco de estabilidad dentro del cual pueden adquirir significado las vidas de los individuos, en este mundo que nos hospeda y protege juntamente con las cosas durables, “las obras de arte, las instituciones políticas e, incluso, las costumbres, los usos y las lenguas, en definitiva, muchos de los elementos a los que comúnmente nos referimos con la concepción de mundo para remitirnos a las nociones de “cultura” y “civilización”” (Zapata, 2012: 167).

Ahora bien, la condición para que las historias sean immortalizadas es que cada individuo se revele en su singular pluralidad frente al mundo de las acciones y discursos – ámbito exclusivo de la esfera humana–; allí, los unos hablan para los otros sobre los asuntos del mundo, de cosas que pertenecen al espacio donde ellos mismos se mueven y hallan intereses comunes que pueden unirlos o relacionarlos de distintas maneras. En ese encuentro con otros, la pluralidad –condición esencial humana–, surge como condición de todas las formas de organización política en el actuar y hablar juntos, pues la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres y que trata del estar juntos los unos con los otros, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.

Dentro de esta pluralidad la igualdad y la distinción tienen un lugar fundamental para constituir la trama de relaciones. La igualdad¹⁶ entre los seres humanos es la condición para poderse entender unos con otros, así como para planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. El hecho de que compartan necesidades idénticas podría hacer que la comunicación a través de signos y sonidos fuese suficiente, pero como

¹⁶ Arendt nos aclarará que la “igualdad es garantizada por las instituciones políticas, las cuales generan leyes que autorizan la posibilidad de las palabras y la acción” (Arendt, 1993b: 22). La única igualdad que se puede considerar como dada, es en la que reconocemos que los seres humanos somos desiguales. Al respecto, la tarea de la política será pensar en el espacio donde todas las singularidades puedan estar presentes.

el ser humano está en un terreno intersubjetivo, necesita tomar una actitud dialógica al darse cuenta de su distinción y diferencia ante los otros seres humanos.

Para hacerse entender el hombre recurre a la palabra y al acto, pues “el discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto” (Arendt, 1993: 200), y como desde el momento en que el hombre nace empieza a influir en el mundo a través de su libertad, comienza a comportarse como un actante con ilimitadas posibilidades de impredecibles consecuencias. Con su libertad, el ser humano impide que el mundo se convierta en algo homogéneo, en una mera repetición, pero la manifestación de esa libertad necesita un mundo organizado políticamente porque, en el fondo, el hombre anhela cambiar la existencia humana, pero en ese camino comete muchos errores que sin una guía pueden conducir a una despolitización de la humanidad, consecuencia de un no pensar que sucede por permanecer en la necesidad.

Llegados a este nivel del ser humano (el *homo poiéticus*), Hannah Arendt introduce el término de un *segundo nacimiento* a través del cual se entra en el espacio público mediante la acción y el discurso (recordemos que el primer nacimiento corresponde al condición biológica del hombre, mientras que este segundo es un nacimiento político). La natalidad se entiende, entonces, como comienzo, como la expresión máxima de la libertad, como atributo humano que genera una «existencia digna», como creación de una acción continuamente nueva. Esta libertad¹⁷ permite pensar en las capacidades y posibilidades de la vida humana en constante construcción. De este modo, el ser humano vive como un ser distinto y único entre iguales, pues está insertado en el mundo desde su nacimiento, que es la actividad original que identifica a los seres humanos.

Así pues, la manera en que los hombres llegan a solventar sus diferencias depende del plano donde se da el hecho político, es decir, en el espacio público, espacio de aparición. Este espacio funciona en la medida en que la trama de las relaciones humanas se mantiene y permanece en constante construcción a través de la aparición de cada quién tal como es, usando palabras y acciones. Por este motivo, Arendt enseña que tenemos dos condiciones: una humana y una política. Y dado que el ser humano se construye como singularidad a través de la acción y el discurso, “la igualdad política que lleva consigo la esfera pública es

¹⁷ “La libertad es la condición del hombre libre capaz de involucrarse en empresas comunes a través de la interacción entre: Palabras y Obras, discursos y hechos; los cuales son realizados siempre ante la presencia de otros” (Zapata, 2006: 51). Esta libertad es la que hace posible la esfera pública.

forzosamente una igualdad de desiguales” (Zapata, 2006: 236), debido a su particular forma de ser único e irrepetibles gracias al nacimiento.

La acción tiene como función des-ocultar al ser humano, pues lo que caracteriza a la acción es su capacidad de revelar o mostrar la persona ante los otros en la esfera pública; en otras palabras la acción va des-ocultándose, revelándose, pues en la acción hay un sentido que se escapa a su misma mismidad, y el «quién» se presenta como alguien detrás de esas acciones. Así, no toda reunión de hombres es un espacio público propicio para la política y muchos espacios no son fértiles para la singularidad, pues para Arendt los recién llegados y principiantes (los que nacen políticamente o se *aprestan* a actuar), por virtud del nacimiento se deben *aprestar* a la acción. En conclusión la acción política es una actividad que tiene un fin propio en sí misma, sin objetivarse en una obra perdurable, y no debe confundirse con las actividades que se manejan dentro de la categoría de medios y fines que funcionan utilizando la violencia como instrumento.

Pero como también hemos visto, la acción tiene tres frustraciones y por ende las consecuencias de estas mismas, que según Arendt debemos aceptar, ya que son propias de la acción. Al respecto Arendt nos dice que el hombre a través de la historia ha tenido la tentación de escapar a las consecuencias de las frustraciones de la acción, entrando por caminos equivocados; sustituyendo el actuar por el hacer; en palabras de Arendt:

La exasperación por la triple frustración de la acción -no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de sus autores- es casi tan antigua como la historia registrada. Siempre ha supuesto una gran tentación tanto para los hombres de acción como para los hombres de pensamiento, encontrar un sustituto de la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara a la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes (Arendt, 1993: 241).

Como hemos visto no reconocer estas fragilidades lleva a generar mecanismos para escapar de ella y para evitar la acción, adentrando al ser humano en la quietud y el orden, sin entender que la acción carece de fin y termina cuando la humanidad misma termine. La acción tiene un peso irreversible y el que actúa debe saber que sus actos tienen consecuencias irreparables. No actuar es debilitar inmediatamente la pluralidad de la que habla Arendt, y esto volvería a la humanidad una masa superflua despolitizada, además de desterrar a los ciudadanos de la esfera pública; esto lo aclara Matus en el siguiente pasaje:

Todos los intentos de reemplazar el actuar por el hacer tienen en común el destierro de todos los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de los actos privados y que sólo el gobernante debe atender los asuntos públicos. Sin embargo, resulta inevitable que las

ventajas de corto alcance de escapar de la fragilidad de los asuntos humano, como pueden ser la estabilidad, seguridad, y productividad, preparan el camino para la pérdida de poder (Matus, 2006: 151).

Como hemos visto, para Arendt las fragilidades de la acción no han sido entendida completamente y el desespero que de ella misma surge ha conducido a caminos errados. Por ello, llega a su propuesta filosófica manteniendo que los dos remedios contra la irreversibilidad de las acciones, de la elasticidad de las incontrolables consecuencias de los actos, deben surgir de las mismas acciones y, además, que dichos remedios radican en la facultad de perdonar y prometer; en otras palabras, en la facultad de deshacer los actos del pasado. Esto lo toma del mensaje de Jesús como veremos más adelante, y lo seculariza para exponer la utilidad de este mensaje en nuestro contexto actual.

Arendt utiliza como remedio a las frustraciones de la acción el hacer y mantener promesas como una forma de salir de la oscuridad y de conseguir una identidad necesaria dentro de la pluralidad. Sin embargo, desde la época romana se ha contado con la idea de promesa porque ella es necesaria en medio de la desconfianza que siente el hombre frente al futuro, pues el hombre de hoy no será el mismo de mañana. Esta desconfianza, dice Arendt, nace de la oscuridad del corazón humano y es ahí donde hay que generar un cambio. Confiar en el futuro será el precio de la libertad, ya que lo más importante tiene que ser el asegurar la vida de todos.

De lo anterior se sigue que la promesa tiene realidad por los otros y es condición de pluralidad. La facultad de prometer significa dominar la oscuridad de los asuntos humanos, que comprende la desconfianza de los hombres en la imposibilidad de saber quiénes serán mañana y de pronosticar las consecuencias de sus actos en una comunidad de iguales (Cfr. Zapata, 2006: 263). En cada acuerdo hecho por las personas existen unas fuerzas que hacen que éstas se mantengan unidas. Cuando esas personas se dispersan, cuando no han tenido la fuerza de la promesa, se rompen los pactos hechos. Se trata, pues, de hacer y mantener promesas con un propósito siempre común, ya que las promesas sujetan para poder disponer de un futuro. Por ello, tanto perdonar como prometer, para Arendt, están basados en la presencia de los demás. Estos dos remedios cuentan únicamente para la acción y sólo deben ser tenidos en cuenta en la esfera de los asuntos humanos.

Como fue mencionado anteriormente, el descubridor del perdón fue Jesús, en quien Arendt vio una razón importante para relacionarlo con su proyecto político; esto lo analiza Arendt en el siguiente pasaje:

Quizás el argumento más razonable de que perdonar y actuar estén tan estrechamente relacionados como destruir y hacer deriva de ese aspecto del perdón en el que deshacer lo hecho parece mostrar el mismo carácter revelador que el acto mismo. El perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo. También esto lo reconoció claramente Jesús (Le son perdonados sus muchos pecados porque amo mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama), y éste es el motivo de la convicción corriente de que sólo el amor tiene poder para perdonar. Porque el amor, aunque es uno de los hechos más raros de la vida humana, posee un inigualado poder de autor revelación y una inigualada claridad de visión para descubrir el *quien*, debido precisamente a su desinterés, hasta el punto de su total no-mundanía, por lo que sea la persona amada, con sus virtudes y defectos no menos que con sus logros, fracasos y transgresiones. El amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás (Arendt, 1993: 261).

Al respecto la filósofa mantiene que como su mensaje fue usado desde lo religioso, no se dimensionó su sentido secular, completamente útil para la política. Jesús propuso el perdón como un correctivo necesario comunicando que si cada hombre perdona de corazón, Dios igualmente lo perdonará. Lo anterior es posible ya que para Arendt los hombres no saben todo lo que hacen, es decir, no miden las consecuencias de sus actos, pues no es común que los hombres hagan el mal porque quieren. Como hemos dicho, la acción que uno empieza son otros los que la terminan; en palabras de Arendt:

Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. Tienen la plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace “culpable” de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa (Arendt, 1993: 253).

De aquí que el perdón surja como un milagro, no desde el punto de vista religioso, sino como algo que interrumpe la reacción en cadena que desatan las acciones. Dicha reacción en cadena se da porque hemos funcionado desde la venganza y el castigo, las cuales no pertenecen a la esfera de lo humano por su carácter trascendental. La trama de las relaciones necesita, por tanto, del perdón para que la vida siga, ya que los hombres siguen siendo agentes libres sólo por la constante determinación de poder empezar de nuevo. El perdonar interrumpe porque es la única reacción que no actúa contrastándola con el método de la venganza que es una fuerza actuante. En este punto, Arendt introduce el

amor en su naturaleza no mundana: sólo el amor puede perdonar, es apolítico y anti político (Cfr. Zapata, 2006: 261).

De este modo las soluciones planteadas por Arendt servirán para que la acción siga siendo el espacio idóneo del hombre para el despliegue de la realidad humana más alta en la tierra. Ella constituye la experiencia del mundo, puesto que allí el hombre desarrolla la actividad necesaria para solventar la vida y, especialmente, es capaz de darle sentido en cuanto es mostrado en público. Por ello, la ampliación de la palabra y el discurso que la acción le suministra al mundo, gracias a la memoria, construye un referente político en tanto es dado a los demás hombres. Por eso la experiencia de la acción se presenta abiertamente a los confines del mundo y la tierra como *vida activa*¹⁸.

Retomando lo más importante, vemos que ese significado político que adquiere la *vita activa* y que es llevado hasta el extremo de la realidad simbólica y expresiva en la historia, se tropieza con una triple fragilidad, como ya se ha mencionado, pero que vale la pena recordarlo en este punto. En primer lugar, aquella condición humana, la *vita activa*, corre el riesgo de la impredecibilidad de los resultados; a diferencia del producto del trabajo, en tanto objeto tangible, la acción no se puede predecir y, como consecuencia, no existe una materia a la cual pueda achacársele un posible deterioro o manera de arreglo. De ahí que, en segundo lugar, la irreversibilidad del proceso asegure un camino sin regreso, considerando que no se puede revertir un pasado desarrollado y actuado. Además, y en esto radica el tercer riesgo, el agente de la acción puede perderse si no hay un modo de asegurar su vida por medio de la narración de sus actos, es decir que no exista memoria, y en virtud de esto, el personaje central de la acción quede así rescatado por la historia gracias a la trama de relaciones humanas. Lo anterior lo explica Zapata en el siguiente pasaje:

La acción siempre realiza su propósito; pero también se debe a este medio, en el que sólo la acción es real, el hecho de que «produce» historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Entonces esas historias pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar (...). Las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor (Zapata, 2006: 207-208).

¹⁸ Hay que decir que la autora detalla una dialéctica entre la vida activa y la vida contemplativa, o para decirlo de un modo más concreto, entre el desarrollo de un obrar bien y el desarrollo del pensamiento.

Ahora bien, es de notar que estas tres fragilidades de la condición humana son tomadas en relación con el problema de la confusión *medios-fines* presentes en la tradición occidental y a la que está expuesta toda acción. Tal confusión ha llevado, por ejemplo, a que la acción violenta sea tomada por la verdadera acción, pues los fines son disfrazados de metas. Es decir que el fin, lo que debe aparecer llegado a un término una actividad, es percibido como el rostro de aquello a lo que nos orientamos, a saber: una meta; y, como si fuera poco, el sentido, aquello que perdura durante la actividad de algo, se ha extraviado.

Por cuenta de aquella confusión se ha dejado de lado el verdadero sentido de la acción. Lo esencialmente político está, pues, dentro del espacio público y es ahí donde el agente configura su realidad y le da vida a la de otros gracias a sus actos en la arena pública. La libertad, aparecerá, entonces, como una realidad mundana que incorporará lo entrañable del hombre: su capacidad para actuar. Pero antes debe haberse configurado un espacio único, ideal para que dicha libertad sea plena y deje la huella imborrable en la perdurabilidad del tiempo o de la historia de lo que aparece en el espacio público, o sea en la esfera pública en la que el agente de la acción y de la palabra se ha mostrado.

2.5. El paso del *animal laborans*, del *homo faber*, y del *homo poiéticus*, al *homo políticus*: el ciudadano, investido de palabras y del significado de sus acciones, entrelazadas con otros en una significación histórica.

Ya vimos cómo la labor es la sostenibilidad de la vida, el *animal laborans* la desempeña confinado a cumplir el ciclo vital que le impone la necesidad. La vida, el alimento, es la necesidad biológica que lleva al hombre a saciar las peticiones naturales de su cuerpo. Así, este *animal laborans* se dedica a efectuar lo que le designa la vida, lo cual no era considerado lo verdaderamente humano. De ahí que, como lo enfatiza Zapata “lo que los hombres compartían con las otras formas de vida animal no se consideraba humano” (Zapata, 2006: 100).

Ya se puede reconocer el papel del *animal laborans* en la designación subordinada que Arendt pone sobre él: labora de acuerdo a las exigencias y necesidades vitales. Pero a esto se le añade que él se convierte en un devorador consumista de los productos mundanos que el *homo faber* fabrica. Por esta razón, el *animal laborans* se convierte en esclavo. De ahí que Arendt quiera identificar en las máquinas a los instrumentos por los que también nos

hemos vuelto esclavos, pero, sobre todo, en la sustitución que hay de los hombres que laboran por ellas.

Si esto es así, es evidente el lugar primario que tiene el *animal laborans* en el mundo de las cosas. Además de cumplir repetidamente su función de comer y laborar, es esclavo de los utensilios que utiliza para laborar. Esos utensilios han sido hechos por el *homo faber* para ayudar al proceso de la vida humana, por lo que para esta sociedad de laborantes el mundo de las máquinas se ha convertido en un mundo real, en el que los aparatos que usamos serán caparazones no pertenecientes al cuerpo humano, como el caparazón en la tortuga (Cfr. Zapata, 2006: 171). Y por ello seremos igual de dependientes de los utensilios del *homo faber*, como la tortuga lo es de su caparazón.

A partir de esto Arendt construye un camino interpretativo de la cultura occidental, según el cual el *animal laborans* se encarga de laborar por el mantenimiento de su familia, el *homo faber* fabrica para el pueblo convirtiéndose en un tipo de hombre público que atiende a las necesidades del consumo. El espacio público referido es el mercado de cambio, donde el *homo faber* espera recibir un reconocimiento al trabajo hecho con sus manos, su actividad es, “como constructor y productor de cosas, en donde sólo encuentra su propia relación con otras personas mediante el intercambio de productos” (Zapata, 2006: 178-179). A diferencia de una sociedad laborante que juzga al hombre por las funciones que realiza, por el proceso de la labor que ejecuta, el *homo faber* es sólo el medio para producir el fin necesario más elevado, ya sea un objeto de uso o de cambio (Cfr. Ibíd.: 180). Esa es la plaza pública que el mercado ha detectado en el comercio y el libre cambio dentro de la experiencia del capitalismo comercial, allí los objetos han comenzado a ganar un valor de cambio y han comenzado a ser solicitados, estimados o despreciados por el precio. En resumen el espacio público del *homo faber* es la plaza de mercado donde vende sus productos a diferencia del *animal laborans* que es el hogar, la familia.

Así las cosas, el *animal laborans* tiene un sentido biológico, pues como acabamos de decir, lo que los hombres compartían con las otras formas de vida animal no era humano, dada la condición de su naturaleza biológica que le exigía saciar sus meras necesidades y buscar la manera de hacerlo, como comerciar. Por eso el concepto de *animal laborans*, que alude a dicha imposibilidad de acceder a la condición humana y por ende a los asuntos humanos, queda confinado a la necesidad básica de sobrevivencia.

Entendido ese carácter animal del *animal laborans*, podríamos pensar que entre el *homo faber* y el *animal laborans* hay una diferencia política para pensar la acción. Entre ellas la libertad todavía se da incompleta porque aún no hay política. El *homo faber* es el hombre de fábrica (*faber*, hacer, construir) construye implementos de trabajo. Es lógico que para que el hombre de la industria aparezca debe haber un proyecto, un mapa, una idea que él mismo lleve a la realidad, para lo cual utiliza los medios en función de un fin. ¿Y cuál es ese fin? Lo planeado. Lo lamentable de esto es que lo proyectado, el prospecto, necesita de un laboratorio que es la realidad, con lo cual los medios obligan a que la realidad se comporte finalísticamente, impidiendo la libertad.

La distinción que Arendt ha propuesto entre labor y trabajo es fuertemente política a pesar de la confusión que la Edad Moderna ha tenido con ellas al catalogarlas como labor improductiva y labor productiva (Cfr. Zapata, 2006: 102). Arendt construye el carácter mundano del hombre al transferirle al *homo faber* la mundanidad de las obras que fabrica. Para esto, el *homo faber* utiliza *reificación* para trabajar y fabricar los artefactos. Estos objetos no salen de la naturaleza, es decir que no son fruto de ella, como sí lo es, por ejemplo, la manzana de un árbol. El material es un producto de las manos humanas, lo han sacado de su lugar de la naturaleza (Cfr. Ibíd.: 160). Pensemos en que el hombre extrae de la naturaleza la materia prima para hacer su producto, como puede extraerse el cuero para hacer unos zapatos. En esto es decisivo que al extraer el material se cometa un acto de violencia que pueda destruir la naturaleza, porque con esto habría una acción un poco más elaborada, que se realizaría en una especie de laboratorio de diseño, puede incluso permitir la violencia, ya que el que fabrica una idea va a obligar a la realidad a que se comporte como él la ha diseñado.

Por eso Arendt va a indicar que no hay libertad propiamente dicha, sino una acción tecnológica. Lo que hay es, desde un punto de vista de la mediación, un medio en función de un fin. El fin que fue proyectado en un laboratorio y el medio representado por la técnica, la tecnología que se pueda utilizar; eso es *faber*, lo que el hombre ha diseñado. Aquí todavía no hay política porque la política presupone la libertad, y sabemos que para Arendt sin libertad no hay política. Sólo cuando hablemos de acción humana plena, insospechada o que no se sabe a dónde va a parar, se puede hablar de política.

Una fuerte diferencia que distingue al *animal laborans* del *homo faber* es que el *animal laborans*, aunque saca los recursos de la naturaleza para sobrevivir, depende y se

ve subordinado de ella, en cambio, *el homo faber*, como se cree dueño de ella, la pone a su servicio. Arendt nos dirá que Dios al crear la naturaleza la puso como ayuda del hombre, pero no para que éste se apoderara con autoridad de ella y para que con sus comportamientos la destruyera poco a poco, imponiendo y creando su propio mundo de seguridad y satisfacción.

El verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo y de acuerdo con él se constituye el objeto (Cfr. Zapata, 2006: 161). Este obrar la idea da como resultado un producto. No obstante, esta idea puede ser una imagen contemplada por la mente o un intento de materialización que se constituye con el trabajo de una fuerza humana. Por lo tanto, la obra es aquello que nos lleva a que construyamos una imagen de un objeto en nuestra mente, de la cual reconocemos en una posterior imagen visual tangible, que puede permanecer mediante más fabricaciones o multiplicaciones de la obra. De esta manera las ideas que viven en nuestras mentes son las encargadas de darle durabilidad y sobrevivencia a los objetos en el mundo. Esta cuestión, cercana a la teoría platónica, asegura la unicidad de una multitud de cosas bajo el gobierno de una idea que permanece a través de la producción.

De aquí surge una diferencia nueva entre trabajo y labor, la cual radica en que el potencial que trae consigo la multiplicación de los objetos es inherente al trabajo, a diferencia de la repetición, que es característica de la labor (Cfr. Zapata, 2006: 162). Hay que decir, además, que el proceso de fabricación está en sí mismo determinado por los medios y los fines (Cfr. *Ibíd.*: 163). Así, cuando se termina el proceso de producción aparece un fin, gracias a los medios que lo llevaron hasta allá.

Ese fin del trabajo es diferente al fin de la labor. La labor se consume al instante, pues no está determinada por el producto final, sino por el desgaste del poder laborar. Por el contrario, el trabajo produce objetos duraderos y su fin es relativo, ya que el hombre al querer permanecer reemplaza los productos, obteniendo artefactos nuevos que reemplazarán a los que en apariencia llegan al final de su vida útil, pero que en realidad son transformados por él en medios para multiplicarse. Veamos la anterior diferencia entre labor y trabajo a través del siguiente argumento de Zapata: “La diferencia entre un pan, cuya «expectativa de vida» en el mundo es apenas más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero” (Zapata, 2006: 107). En la repetición el

hombre come para laborar y labora para comer; en la multiplicación el hombre asegura un principio y un fin, y este fin es predecible.

Esta distinción es clave para comprender el lugar de la acción. La acción, que tiene un principio definido, no tiene un fin predecible, como ya hemos señalado atrás, debido a que la acción no es irreversible como lo es el trabajo, en el que la decisión está en el sujeto que elabora su producto, desarrollado por sus manos y que puede destruir en el momento en que quiera, pues es el dueño de la naturaleza y de sí mismo. La acción, en cambio, depende de otras personas que la culminan; y además sabemos que esta acción una vez empieza es irreversible.

La acción humana es insospechada gracias al comienzo, en el que hombre en tanto *poiéticus* (donde acción es creación) crea con ella. El comienzo es el argumento filosófico que Arendt postula en la elaboración de la acción, esto, por la misma razón por la cual la natalidad es importante en su argumentación. Si en la necesidad los mecanismos vitales son circulares, al superarla puede pasar que de un momento a otro nazca una acción insospechada, nueva, dando lugar a un nuevo orden y a un nuevo comienzo. Pero esto sólo se logra mediante la confianza en la realidad de la vida y en la realidad del mundo, en donde la confianza en el mundo es más alta que la confianza en la vida, pues “la confianza en la realidad de la vida depende casi de modo exclusivo de la intensidad con que se sienta la vida, de la fuerza con que ésta se deje sentir” (Zapata, 2006: 129).

El comienzo y el origen son para Arendt como una acción totalmente nueva, desde allí hablar de natalidad es hablar de una nueva categoría que remite al comienzo de una nueva humanidad, y con esto se refiere a que la libertad es fundamental porque ella se abre como un nuevo comienzo. Por eso, como anotaremos en las fragilidades de la acción, Arendt le da al nacimiento una categoría antropológica política que es el nuevo comienzo de la humanidad; ya que lo que hace un ser político es su facultad de acción, su capacidad de comunicar algo nuevo.

A continuación veremos cómo nuestra autora seguirá relacionando el nacimiento con la esfera pública; pues, esta es el lugar donde todos los seres se va a sentir convocados para empezar una nueva realidad, como un empezar de nuevo. Por esta razón, la reflexión de la política adquiere presencia ahora, pues la política es el renovar continuamente algo, renovar el proceso de lo que comienza siempre. Sin este nuevo nacimiento no es posible la política.

Sin embargo, para comprender este asunto veamos a continuación cómo la acción (*praxis*) y discurso (*lexis*) se unen, pues ello nos posibilitará la comprensión del hombre que es político, entendiendo que el lugar de la acción es la política.

2.6. *Homo politicus*

En este punto veremos cómo Arendt expone las condiciones de la libertad (la acción) como el fin de la política, pues, para Arendt el lugar de la acción es la política, y su característica es la espontaneidad de sus sujetos, como lo vemos en la siguiente cita de Tapias: “el lugar de la acción es la política debido a que ésta se caracteriza por la *espontaneidad* de sus sujetos, la idea de libertad es antagónica a cualquier concepción de la vida humana como *proceso*” (Tapias, 2005: 78). Lo anterior quiere decir que la acción sólo es posible en un espacio de libertad, mas no en el espacio de la necesidad y de la labor; por lo cual sólo actuando se pone en movimiento el “poder hacer” algo gracias a esa espontaneidad -de quien actúa en el espacio público-. Pero este espacio público político donde actúan las personas sólo es posible mediante la existencia del discurso y de la acción gracias al *inicio* de quien asume la condición política. Esto es examinado por Sahuí en el siguiente pasaje:

[El] espacio de aparición es público y político, pues sólo allí donde existen discurso y acción existe la política. Pero el espacio de aparición no siempre está ahí; para su existencia requiere de actos y palabras y, aunque todos tenemos la capacidad de hablar y de actuar no siempre lo hacemos, es más, no es posible hacerlo todo el tiempo. Sólo allí donde palabra y acto son la base del poder, existe la política (Sahuí, 2002: 243).

Como hemos dicho, la política sólo posible para Arendt en el espacio público a través del discurso y de la acción, los cuales permiten potencializar al ser humano. Arendt reconoce una esfera pública donde palabra y acción dan pie a la política, pues, como afirma Arango “la política es la acción que tiende a desarrollar estas potencialidades (dar sentido a lo que nos rodea y elaborar un espacio común a todos) del ser humano” (Arango, 1990: 15). Por tanto, el hombre político funda su acción¹⁹ al poner en movimiento la palabra y la acción y realizarla en la esfera del espacio público.

¹⁹ Para Arendt “La auténtica acción política aparece como un acto de un grupo. Y uno se une o no al grupo. Y cualquier cosa que se haga por cuenta propia indica que no se es un agente: se es un anarquista” (Arendt, 2008: 146).

En este punto vale la pena recordar que Arendt le da una mirada a la historia con el propósito de enfatizar el fin que persigue la política. Al respecto, la autora encuentra, primero, que el griego que se alejó de la familia y de las fratrías, logró diferenciar entre lo que era de él o suyo (*ideon*) y lo que era comunal (*koinon*), lo que era la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). No es extraño, entonces, que con el paso del tiempo el griego se aislara de las antiguas formas de asociación que construye la polis como reguladora de la vida del ciudadano, abandonando las formas despóticas de autoridad, para ganar la capacidad de discurso y persuasión. Con estas herramientas logra reemplazar la violencia como medio de autoridad y establece el discurso como el modo de resolver los asuntos de la polis:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios políticos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) de los que surge la esfera de los asuntos humanos (...), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta (Arendt, 1993: 39).

Con esta apelación histórica-filosófica, Arendt vislumbra la facultad política que el hombre puede desarrollar en el ámbito público. Ejemplo de ello es que la acción y el discurso caracterizaban la vida de la polis griega, e incluso la política de la cultura romana antigua. Pese al matiz histórico que hay de fondo en cuanto a las diferencias entre estas dos culturas antiguas, pues una cosa es hablar de la condición social que vivían los griegos y otra de la condición política de los romanos, el punto principal es el ejercicio de la libertad que tenía el ciudadano en la esfera de la polis.

La libertad griega que se ejercía en la esfera pública por medio del discurso y la praxis se apartaba de lo útil y necesario para consolidar la actividad de un *biospolitikon* y no un *bios* de trabajo (*homo faber*) ni un *bios* de labor (*animal laborans*). Esta libertad se pierde en el proceso histórico al privilegiar la esfera privada, la cual se vuelve pública en la sociedad moderna. Vemos entonces que lo anterior es contrario al concepto de libertad propuesto por la polis griega; según Arendt: “La esfera de la polis, por el contrario, era de la libertad y existía una relación entre esas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la polis” (Arendt, 1993: 43). Esa esfera de la polis no es distinta a la esfera pública donde el *homo politicus* ejerce la política.

De este modo, la esfera pública va a concentrar las energías del hombre que la usa para actuar y para hablar. Por un lado, Arendt le otorga un sentido de apareamiento, pues es el

lugar donde aparece algo y toda la comunidad lo puede observar y usar, como veremos más adelante; por otro lado, Arendt pone a flote la capacidad humana de conmovirse con lo que acontece en ese espacio público, a través de la producción de obras y la belleza de las acciones que serán inmortalizadas en la historia, pues el hecho es que la capacidad humana para la vida en el mundo lleva siempre consigo una habilidad para trascender y para alienarse de los procesos de la vida (Cfr. Arendt, 1993: 129). Al respecto María Victoria Londoño señala lo siguiente:

[el] ejercicio por pensar una comunidad junto con Arendt debe basarse entonces en dos elementos claves de su teoría. Por un lado, en la pluralidad y el carácter ontológico que ésta adquiere dentro de su pensamiento, y por otro, en la acción (con su carácter de acontecimiento, de nuevo comienzo), que es aquella actividad por medio de la cual los agentes ponen en escena dicha pluralidad (Londoño:2011: 67).

De lo anterior se desprende el carácter político que tiene el nacimiento para Arendt en la medida que pone en escena la pluralidad de orígenes en el mundo. Así tenemos que la pluralidad es el fundamento de toda actividad política o como afirma Londoño es la ley de la tierra, ya que todo ser vivo necesita de la presencia de los otros que lo reconocen para ser y para existir,

la noción de *política* en Arendt adquiere un carácter ontológico. La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres que es concebida como la ley de la tierra, (...) que constituye ese mundo del *inter-est* de los asuntos humanos, es decir, que constituye la comunidad. Los seres humanos se encuentran condicionados por una pluralidad que sólo se manifiesta cuando están unos con otros (Londoño, 2011: 69).

Londoño tiene razón al pensar que la pluralidad supone un encuentro entre los hombres, donde el ejercicio intersubjetivo es dado por la actividad de poner en común la palabra y la acción como modos de existencia.

El objetivo de Arendt consiste en prestar atención a ese *homo politicus*, ya que en él se visualiza la capacidad de ejercer la libertad y, también, de crear algo nuevo en su aparecer en la esfera de lo público. Este *homo politicus* según Arendt es el verdadero hombre de acción; creador de espacios para la política, donde los hombres pueden trascender al producto creado por *el homo faber* y crear nuevos comienzos. Recordemos que el *homo faber* puede crear un mundo común pero no puede conservarlo, necesita del hombre de acción que lo recuerde a través de las historias. Por esa razón, la filósofa lucha por devolverle ese carácter político al hombre a partir de la libertad y la pluralidad. Para ello tiene en cuenta que ese hombre ha de dominar en primera instancia sus necesidades básicas

y, luego, perpetuar su obra para poder immortalizarse en el espacio público con sus acciones. Por eso la explicación del *homo faber* está sustentada en el hecho de que él puede trascender sus necesidades biológicas. Por lo anterior, el artificio de la obra de arte²⁰ garantiza un dominio de algo nuevo que marca el tiempo y lo prolonga en su manifestación pública, lo cual sólo es posible por ese maravilloso acontecer humano llamado *nacimiento*.

Ahora bien, recordemos que hasta este momento *el tiempo* sólo había sido nombrado como aquello en donde perduraban los objetos del *homo faber*, a través de los cuales el hombre alcanzaba a immortalizar sus pensamientos. Por eso la obra de arte será para Arendt lo que supere el paradigma del tiempo confinado a la religión, la magia y el mito. La obra de arte le ofrece al hombre la posibilidad de trascender sus necesidades biológicas y de participar de algo que lo sobrepasa: el pensamiento, en palabras de Arendt: “la fuente inmediata de la obra de arte es la capacidad humana para pensar” (Arendt, 1993: 185). Las obras de arte, por tanto, al ser cosas del pensamiento, no son tangibles. Lo llamativo de esto es que no hay un fin o una búsqueda de resultados²¹, pues la obra de arte traza un horizonte distinto, brillante por su fuerza creadora. Se trata de ese “pensamiento que carece de fin u objetivo al margen de sí y que ni siquiera produce resultados” (Arendt, 1993: 187).

Sobre el *homo faber*, Arendt afirma que “el artificio humano erigido por el *homo faber* se convierte en un hogar para los hombres mortales” (Arendt, 1993: 191). Sus objetos²² esconden la habilidad de pensarlos dentro de la historia, y por ello éstos ya ocupan un lugar perdurable. Es ahí donde el *animal laborans* necesita del *homo faber* para que pueda ser llevadera su labor, al igual que la ayuda del artista²³, el poeta, para aquellos hombres que actúan y hablan.

²⁰ Por obra de arte entendemos, en la mayoría de los casos, objetos artísticos que han logrado un cierto reconocimiento, un resultado superior a los demás con un extra de talento, de sensibilidad. Pero este no es el punto de vista de Arendt, no al menos totalmente. Ella sostiene que deben considerarse así sólo aquellos objetos que trasciendan en el tiempo dado su immortalidad, lo que las distingue por encima de las otras cosas. Únicamente las producciones que burlan a la muerte merecen llamarse obras de arte (Cfr. Colacrai, 2006: 268).

²¹ Sin duda la obra de arte “debe prescindir absolutamente de los mandatos de la utilidad...debe perder totalmente las características inmanentes al ámbito en el que fue creado, dado que se gestó presa de un sistema de medio y fines, mecanismos propios de la producción pero inadmisibles en el espacio público” (Colacrai, 2006: 270).

²² Según Arendt, lo que diferenciaba a los griegos de los bárbaros era la capacidad de diferenciar los objetos “una actitud diferente hacía la belleza y el saber” (Arendt, 1996: 179).

²³ El artista “es el encargado de construir objetos que tienen por finalidad escurrírsele a cronos y hablarles a los hombres del futuro de nuestras vidas, de nuestros gustos, de nuestro mundo” (Colacrai, 2006: 269).

Sin embargo, Arendt sostiene, además, que el tiempo bajo el paradigma de la Modernidad ha diseñado desde el punto de vista de la vida como proceso biológico, el discurso sobre la vida como proceso devastador, ya que la vida y la muerte son vistas sólo como los procesos cíclicos de la vida que hacen desaparecer lo durable. Arendt lo señala para criticarlo y atribuirle a la vida y a la muerte mucho más que casos naturales del mundo; les da a ellas una relación con un mundo perdurable. El tiempo no dura lo que una vida dura en nacer y apagarse, por ello la vida humana está ligada a la vida y a la muerte pero también al mundo, posibilitando la aparición y desaparición, puesto que contiene historias, hechos que pueden ser perdurables por el hombre político:

La principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se puedan contar como una historia, establecer una biografía; de esta vida, *bios* (...) Porque acción y discurso, que estaban muy próximos a la política para el entendimiento griego, como ya hemos visto, son las dos actividades cuyo resultado final siempre será una historia con bastante coherencia para contarla, por accidentales y fortuitos que los acontecimientos y su causa puedan parecer (Arendt, 1993: 111).

Así, la vida y el mundo creado por el hombre entran en contacto por medio del proceso biológico y del proceso de crecimiento y decadencia del mundo dado por la naturaleza, cuando el tiempo es leído como algo permanente. Por consiguiente, el tiempo es aquello que alberga la posibilidad de perdurabilidad de una vida contada y narrada, además de su casi imperceptible proceso biológico natural de la vida. No obstante, esta permanencia es condicionada por la garantía de que el espacio público es hecho no sólo para los vivos, le corresponde trascender la vida del hombre, dirá la autora:

Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende entero a la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales (Arendt, 1993: 64).

La historia se constituye en la estrategia, en la leyenda de la perdurabilidad humana, sólo ella y por ella la acción como superación de la necesidad puede ejercerse en *vita activa* con los otros, los cuales hacen también parte de la propia historia. La historia es el proyecto general en la cual circula la acción y la palabra; y a ella hay que verla y captarla en su singularidad, para recoger la inmortalidad de la acción, pues ella está en el espacio público por excelencia. Esta aparición de la historia en la que el hombre se revela y adquiere su identidad por medio de la palabra y el discurso, la aclara Debanne y Meirovich

en el siguiente pasaje: “A través del acto y la palabra los hombres se diferencian: acción y discurso –iniciativas a las que, a diferencia de la labor o el trabajo, los hombres nunca podrían renunciar –posibilitan a los hombres hacer su propia y única aparición en el mundo humano, presentarse cual hombres los unos con los otros” (Debanne y Meirovich, 2011-2012: 5). Pero Arendt considera que la forma como se constituyó la historia en la leyenda de la perdurabilidad humana que se dio en la antigüedad es muy diferente a la de la época moderna, por eso ella busca reconciliarla para legitimar aquella perdurabilidad de la que habla y la de que su narración en el espacio público.

Si bien la historia es el campo de la gloria que inmortaliza las grandes acciones, lo que nos interesa destacar es como la acción y la palabra se constituyen en aspectos claves para el espacio de aparición. Pues, la aparición en el mundo se da entre los hombres, en el contacto con los actos y las palabras de otros hombres, posibilitándoles aparecer en ese espacio que Arendt denomina esfera pública (Cfr. Debanne y Meirovich, 2011-2012: 5).

De ahí que la polis tenga significado de unión entre palabra, acción y esfera pública. Las tramas de relaciones humanas suceden en esa área de encuentro, ese mundo repleto de voz y de palabra el cual es común a todos, o como dice Debanne y Meirovich, “el único carácter del mundo con el que los hombres pueden calibrar su realidad es el de ser común a todos” (Debanne y Meirovich, 2011-2012: 11), pues aisladamente no pueden hacer nada. De este modo, la política surge en el *entre-los-hombres*, –hombres iguales que participan en la esfera pública–; de manera que se establece como una relación entre ellos, y por lo tanto no existe por fuera del hombre. En este sentido, la política se basa necesariamente en el hecho de la pluralidad de los hombres (Cfr. *Ibíd.*: 12). Sólo ellos juntos están llamados a hacerla realidad.

Esa cualidad de ser distinto que posee cada individuo, dentro de la pluralidad, es revelada por el poder de la acción. Su aparición suministra la realidad de una singularidad puesta en escena mucho más profunda que una existencia para librar la lucha del instinto y de la supervivencia, pues la agrupación de los hombres por medio del discurso y la acción es más fuerte de lo que podríamos imaginar: el actuar²⁴ sólo es completo de manera agonal gracias al comienzo y realización propias, mas no de manera aislada. Arendt considera que

²⁴ “Actuar es inaugurar, hacer aparecer por primera vez en público, añadir algo *propio* al mundo. De este modo, el mundo humano es este espacio *entre* cuya ley sería la pluralidad” (Bernstein, 1986: 238).

el “espacio de aparición” precede a la constitución formal de la esfera pública y de las diferentes formas de gobierno. En este sentido la acción necesita de un espacio público –de aparición–; así la acción se identifica con la condición humana de la pluralidad, pues “la condición humana de la acción es, así, la *pluralidad*. (...) La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Esta igualdad y distinción se refiere, al hecho que todos los seres humanos pertenecen a la misma especie; pero ningún individuo es intercambiable por el hecho de que cada uno está dotado de una única biografía y perspectiva sobre el mundo” (Cfr. Arendt, 1993: 200). Este es el motivo por el cual nuestra autora consigue establecer un rumbo político el cual tiene como modelo la polis, el cual sólo es posible mediante la existencia de la palabra y la acción. El valor político de ese espacio público, como mecanismo para trascender lo enteramente espontáneo y nuevo, se hace efectivo cuando para los hombres ocupa una fuerte presencia en la historia humana, permitiéndole immortalizarse en ella a través de las acciones. Son a través de estas acciones y palabras que es posible la libertad de los hombres. Esto lo corrobora Zapata en el siguiente pasaje:

Las acciones muestran la libertad de los seres humanos para emprender algo espontáneamente, sin estar supeditados por motivación o fin alguno predecible. Sin embargo, la acción siempre está movilizadora por un principio (...), el cual sólo se muestra y revela en la acción misma. Pero, la revelación del principio y de la identidad de quien realiza la acción no es suficiente por la acción misma, sino que necesita del lenguaje, es decir, de la palabra y, por supuesto, de la presencia de otros. Palabras y hechos están implicados en la condición política (Zapata, 2012: 166).

De lo anterior podemos concluir que sin el discurso y la acción es imposible la libertad humana. La acción implica, que desde su inicio, realización y culminación es la actividad política más alta, y no sería posible sin el *nacimiento*; en palabras de Tapias “la acción, la actividad política por excelencia, y la natalidad es la categoría central de la esfera pública-política. El nacimiento es el “milagro” que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal, y “natural”” (Tapias, 2005: 82). El nacimiento es pues el “milagro” que irrumpe en ese mundo de ruina (de proceso, propio del ámbito de la necesidad) que posibilita la actividad política.

A diferencia de la labor y del trabajo, en las que sus actividades pueden hacerse en aislamiento, la acción necesita de la presencia de los hombres, por lo cual requiere de la esfera pública, ya que este es el lugar propio de la acción. Además la esfera pública

también es el espacio donde pueden encontrarse los remedios para las “frustraciones” de la acción”.

Ya vimos que *el perdón* es una acción que busca hacer posible el renacimiento del sentido de la comunidad, en el interior de los individuos y de los grupos y la *novedad* como lo recién aparecido puede entenderse como la manifestación de sentido que se le aparece al hombre en circunstancias o fenómenos nuevos e inesperados cuando éste llega a admirarse ante la realidad (Cfr. Arango, 1990:34). Esta propuesta de Arendt, sobre la salida a las frustraciones de la acción, equivale a decir que la revelación de la esfera pública como escenario de la pluralidad, pone en evidencia el movimiento de la acción y su realización en el mundo; pues, el mundo es el lugar de encuentro con ellos mismos y con los demás. Esto lo aclara Sahuí en el siguiente pasaje: “el mundo es el lugar de aparición de los sujetos, el *espacio público* de encuentro con ellos mismos y con los demás. Estar en el mundo es estar entre los hombres, es el *inter hominies esse* que en los griegos coincidía con la *polis* y fuera del cual no podría concebirse una vida verdaderamente humana” (Sahuí, 2002: 243). La importancia que Arendt le da al espacio público es justificable, ya que esta es el espacio de la libertad, lugar donde es posible su proyecto político; esto lo corrobora Debanne y Meirovich en el siguiente pasaje donde explica que el espacio público cobra existencia donde palabra y acción están unidas:

La esfera pública como espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es mucho más específicamente “el trabajo del hombre” que la producción –trabajo–o reproducción de la vida –labor. Este espacio cobra existencia cuando los hombres se agrupan por el discurso y por la acción, y es justamente por esta razón que desaparece al interrumpirse las actividades que le dan existencia (Debanne y Meirovich, 2011-2012: 6).

De esta manera, lo que Arendt entiende por público es distinto a la manera tradicional con la que lo hemos asociado. No sólo se transita por él, para vivir la vida y lo que ella conlleva, sino que reúne las individualidades y por ello mismo elabora la pluralidad en su unión y distanciamiento; Esto es analizado por Londoño en el siguiente pasaje donde explica un concepto de espacio público diferente al tradicional:

La noción de lo público se aleja entonces de una definición tradicional en cuanto hace énfasis en un exponerse ante los otros, pero adicionalmente en el hecho de que dicho espacio público, entendido como mundo, no sólo se refiere a una unión, sino también a su distanciamiento. Distanciamiento en el cual es posible trazar las diferencias de los hombres, su pluralidad, que los mantiene unidos en un mundo del *inter-est*. Su unión podría estar dada, en este sentido, por su distinción, por la diferencia que se manifiesta en el distanciamiento (Londoño, 2011: 80-81).

Como hemos visto la esfera pública es el lugar donde todos pueden verse, oírse, dialogar, pensar y mostrar sus diferencias entre iguales; también podemos decir que la esfera pública es el lugar donde los hombres pueden moverse libremente, sin que el uno ocupe el espacio del otro, o como diría Arendt, sin que uno caiga sobre otro, debido a la distancia manifiesta entre ellos. Esto lo explica Arendt en el siguiente pasaje donde expone la metáfora de la mesa:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así (Arendt, 1993: 62).

Llegados a este punto podemos decir que para Arendt la pluralidad es la categoría central de su proyecto político, el cual sólo es posible en el encuentro con los demás a través de la palabra y de la acción, propiciando la diferencia y la igualdad; además de la identidad en la diversidad en ese espacio llamado esfera pública.

En resumen vimos que la acción es el inicio o el comienzo de cosas que pueden cambiarnos y transformar las relaciones que tenemos con nosotros y con el mundo. En Arendt esto posee una fuerza política porque la acción puede cambiar el rumbo de la historia. Así es que la pensadora arguye que la acción, si bien tiene la capacidad de reconocer que el hombre procura sus necesidades básicas y tiene la capacidad de obrar, también puede ofrecernos lo inesperado como parte de la condición humana. Porque el hombre lucha por saciar sus necesidades más inmediatas, el hombre también aprende a reconocerse como humano en una comunidad, y a partir de eso puede aprender, por tanto, a enriquecer el mundo con sus acciones. La acción, pues, es una actividad política: tiene que ver con nosotros mismos en relación con los demás porque nos encontramos entre *un* “nosotros”.

Nos dimos cuenta de que lo enteramente político de la acción será la revelación del agente en el discurso y la acción lo cual solo es posible en la esfera pública. El énfasis de Arendt está puesto sobre un cierto regocijo de que esta posibilidad sea, en suma, la posibilidad de incorporar algo nuevo en el mundo, algo impredecible y que incluso escapa de una racionalidad instrumental, gracias a su fuerza desgarradora desde que nos introducimos al mundo por medio del nacimiento. Vimos, en el primer capítulo, que la

necesidad o la no libertad surge de una condición biológica; y ahora acabamos de ver que dicha condición se despliega y articula el mundo con la vida.

Pero, como dijimos de manera reiterada, hay tres frustraciones que pertenecen a la acción: el anonimato, la impredecibilidad y la irrevocabilidad. Mencionar estas frustraciones es importante para comprender la relevancia que tiene en el despliegue la acción dentro del espacio público. Por eso conservamos la referencia, en últimas, a las encrucijadas que suscitan, y en especial -como vimos- a las soluciones dadas por Arendt.

El haber tratado en este capítulo las tres frustraciones de la acción es importante para comprender la acción. Esto lo hicimos con el fin de resaltar que la acción tiene un comienzo con un agente y un final donde se congregan otros. Este espacio es la polis: ciudad que no es sólo de piedra, sino, primordialmente, los hombres que habitan en ella. En efecto, el encuentro con los demás agentes define en buena parte el papel político del agente en el espacio público. Para su empoderamiento, vimos que el carácter del agente de la acción va tornándose político desde el paso del *animal laborans*, del *homo faber* y del *homo poiéticus*, al *homo políticus*. El resultado es el *ciudadano*, que apoderado de palabras y de acciones, le da un sentido histórico a lo que realiza dentro de la esfera pública.

El aparecer en público es proporcionado entonces por un poder renovador llamado natalidad, sólo desde ahí se comprende que el nacimiento sea la condición humana central del pensamiento político. Asimismo vimos que este tema ganó atención en Arendt, en tanto que el *nacimiento* se convierte en una categoría política. Nacer otorga a quien nace una fuente de posibilidades, no sólo por el hecho de haber nacido con unas características propias, sino por *La condición humana* que trae al nacer y asumirlo como experiencia política irrepetible.

A continuación veremos, finalmente, cómo la pluralidad se prolonga con la acción concertada del querer vivir juntos. Miraremos de qué manera el poder de la acción nace en la fragilidad de los asuntos humanos y, a la vez, cómo sus supuestas debilidades de no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de sus autores, se convierten en las motivaciones para indicar el espacio de aparición como el escenario público de encuentro con la diferencia, que con el auxilio del perdón y de la promesa, aseguran el poder del encuentro con los demás o del poder como la vida del hombre en la esfera pública.

Capítulo III

La esfera pública

Hasta aquí hemos examinado el primer y segundo capítulo las tres categorías de la vida activa en *La condición humana* de Hannah Arendt. En el primer capítulo analizamos el ámbito de la necesidad o la no libertad con la labor y el trabajo; y, en el segundo capítulo analizamos el ámbito de la acción o de la libertad donde es posible la actividad política por medio del discurso y la acción en la esfera pública. De lo anterior podemos decir que la categoría de acción es central en el pensamiento político de nuestra autora; también que la acción se caracteriza por lo que Arendt llama la triple frustración: no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de sus autores. Además, los anteriores temas serán retomados en este capítulo, ya que son el punto de partida que la autora encuentra para postular el “espacio de aparición” y la importancia del poder en lo que ella esfera de los asuntos humanos.

Este capítulo tiene como objetivo mostrar que el *poder* que surge de la *acción*, es el fundamento de la esfera pública en donde se actúa concertadamente por medio de palabras y actos. Pero, con el fin de comprender mejor esa propuesta política sobre la realidad pública, a la que se refiere Arendt, es necesario volver sobre lo que Arendt dice respecto de las frustraciones de la acción y examinar temas relativos a la revelación del agente en el discurso y la acción, la acción en el contexto de la obra de arte, la relación de la acción con las grandes gestas de los héroes griegos, la irrevocabilidad de la acción y las salidas de las frustraciones de la acción.

A continuación veamos las siete secciones en que está dividido este capítulo y que posibilitan la comprensión del concepto de *poder* propuesto por Arendt y su relación con la esfera pública. En la primera sección, 3.1, analizaremos los argumentos que propone Arendt en la sección titulada “la revelación del agente en el discurso y la acción”, para ver cómo se constituyen la “trama de las relaciones” y “las historias interpretadas”. En esta parte se examinará la primera característica de la acción: su carácter anónimo. En la segunda sección, 3.2, examinaremos la categoría de la acción como reificación u obra de arte, dado que Arendt vincula el carácter político de la acción en la perdurabilidad que pueda tener dicha obra en el tiempo, teniendo como punto de partida la fragilidad de los asuntos humanos y las instituciones que estos crean. Además describiremos el contexto donde aparece y tiene importancia la acción: el poder y el espacio de la aparición. Esto nos

permitirá identificar la segunda característica de la acción: su ilimitación y, por consiguiente, su impredecibilidad. En la tercera sección, 3.3, analizaremos cómo las acciones heroicas sólo pueden ganar la inmortalidad en la acción histórica. En la cuarta sección, 3.4, analizaremos el carácter irreversible y procesual de la acción. En la quinta sección, 3.5, examinaremos el modo en que la acción resuelve sus frustraciones. En la Sexta sección, 3.6, nos referiremos al texto de *La violencia* de Arendt, para comprender por qué el poder no es violencia, lo cual nos enriquece la perspectiva sobre el reino de la acción. Por último, en la séptima sección, 3.7, explicaremos la propuesta política de la filósofa alemana.

3.1. La revelación del agente en el discurso y la acción

En este punto examinaremos la revelación del agente en el discurso y la acción como consecuencia de la pluralidad humana. Arendt nos dice que la paradójica pluralidad de los asuntos humanos es condición para la revelación del agente en el discurso y la acción. La mutua exposición y la convivencia de los seres humanos en un mundo compartido tienen un doble carácter: el de la igualdad, en tanto que los hombres comparten ciertas facultades que permiten la comunicación y la comprensión, y el de la distinción, pues si no fuésemos distintos no necesitaríamos ni el discurso, ni la acción para entendernos. Con estas primeras nociones Arendt introduce el gran escenario de la pluralidad humana, pues los hombres se diferencian entre sí (no solo en la mera existencia corporal) y revelan esta única cualidad de ser distinto desde el momento en que se insertan en el mundo. En palabras de Arendt: “[C]on palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esa inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física” (Arendt, 1993: 206).

Desde el inicio del capítulo referente la acción de *La condición humana*, Hannah Arendt postula que el principio de la libertad se creó justo con el origen del hombre, de ninguna manera antes. Esta afirmación nos lleva necesariamente a los conceptos y nociones más importantes de la argumentación, que aparecen como hilo conductor en la

lectura y pensamiento de la filósofa alemana en este capítulo: pluralidad²⁵, unicidad, acción, natalidad y comienzo; en general, el complejo escenario de los asuntos humanos, en donde los términos se definen por su mutua y estrecha relación.

Debido a que el actuar, en su sentido más general que ya hemos formulado en el capítulo anterior, significa tomar una iniciativa, comenzar (como lo indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino), la autora se remite a la naturaleza del comienzo. Por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa y se aprestan a la acción, esto se debe a su propia unicidad, que da el carácter de lo inesperado y lo novedoso, como afirma la autora: “[E]l hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (Arendt, 1993: 202). Por ello podemos afirmar que con cada nacimiento algo nuevo entra en el mundo y se sitúa, precisamente, en la condición humana de la pluralidad: viviendo como distinto y único entre iguales. Lo anterior será aclarado por Corral al afirmar que “(...) la acción es la realización de la condición humana del nacer, del comenzar y de la pluralidad entendida como «distinción», como aquello que permite la constitución de la propia individualidad” (Corral, 1997: 127).

A esta individualidad le corresponde una pregunta y una respuesta. La respuesta a la pregunta ¿quién eres tú?, que nos sitúa tanto en el campo de la acción como del discurso. Este descubrimiento de quién es alguien se revela también en el discurso, pues como afirma Arendt, la acción no sólo es una cruda apariencia física, sino que se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica a alguien como actor. La identidad sólo surge en el momento en que las personas están *con* otras. Sólo así puede surgir el *quien* que dotará de significado a la acción. El nacimiento de esta identidad o de las identidades es lo que hace posible una acción política; en palabras de Zapata: “[L]a natalidad humana es el sello que abre el reino de toda acción humana porque en su origen está la posibilidad y la capacidad de toda acción política” (Zapata, 1997: 95). Es mediante la acción y el discurso como los hombres muestran quiénes son, en tanto allí revelan activamente su única y personal identidad, haciendo su aparición en el mundo humano. Esta aparición tiene un papel fundamental, pues precisamente en la esfera pública se

²⁵ Por pluralidad “Debe entenderse en una dimensión humana en términos de distinción, no como forma de ser, sino como un logro, algo que se consigue con la palabra y con la acción” (Birulés, 1995).

constituye la acción como expresión de la unidad humana. Este “quién” que actúa y revela su identidad mediante el discurso, presenta una curiosa intangibilidad; su unicidad se nos escapa cuando intentamos decir quién es ese alguien. Acá aparece la primera característica de la acción: el anonimato; en el siguiente pasaje veremos cómo Arendt vincula este anonimato con la imposibilidad de dar una definición de hombre:

[L]a imposibilidad filosófica de llegar a una definición del hombre, ya que todas las definiciones son determinaciones o interpretaciones de qué es el hombre, por lo tanto de cualidades que posiblemente puede compartir con otros seres vivos, mientras que su específica diferencia se hallaría en una determinación de qué clase de «quién» es dicha persona (Arendt, 1993: 205).

El reconocimiento de esta frustración que domina a la acción, y por consiguiente a la contigüidad y comunicación entre los hombres, es un punto determinante para la filósofa alemana. Sin un nombre, según Arendt, no se puede revelar al quien de la acción, y, así, la acción y el discurso perderían toda pertinencia humana. Respecto de este punto, Arendt dirá que el historiador es quien se encarga de dar un nombre a los sujetos de la acción, de manera que ellos puedan salir del anonimato. Como hemos visto, si bien es cierto que la remisión de la acción a la esfera pública nos muestra el agente como quien inicia su vida insertándose en esa trama que constituye el mundo humano por medio de la acción, no es él el autor de la historia de su propia vida. En esto consiste el anonimato, pues las historias nos revelan a un agente no a un autor. De este modo quien empieza la acción no puede ser culpable de las acciones que él comenzó, porque son otros los que la terminan; esto lo aclara Corral en el siguiente pasaje: “las historias nos revelan a un agente, pero no a un autor. De este modo el actor pasa de ser agente a ser paciente, puesto que no cabe hablar de un único autor causante de una única acción si recordamos que las acciones son acabadas por otros”. (Corral, 1997: 130).

Después de haber descrito el anonimato, podemos sentirnos perplejos ante las frustraciones de la acción por los acontecimientos que conforman una historia; ya que nunca conoceremos su autor; sin embargo, el agente de la acción, el que tiene el valor de empezar algo nuevo no el autor, puede ser inmortalizado por la historia gracias al narrador que es quien capta y hace la historia. Corral explica este argumento en el siguiente pasaje: “sea cual fuere su condición, la historia inmortaliza al héroe, sin embargo, este agente no es el *autor* del resultado final de la acción que inicia, (...) sino el narrador quien capta y hace la historia” (Corral, 1997: 131). Entonces vemos que para Arendt el narrador tiene como tarea conservar una grandeza que era reconocida como aquella que por sí misma

aspiraba a la inmortalidad y por ende que sea digna de ser recordada. El concepto de historia que nuestra autora trabaja aquí corresponde a la antigüedad griega, en donde según Arendt: “la historia era considerada por los griegos como una forma de conservar la grandeza de cosas que sin intervención humana se hubiese perdido. En este sentido, la tarea del historiador, así como la del poeta, consistía en hacer algo que sea digno del recuerdo” (Arendt, 2008: 52).

A continuación veremos la acción en el contexto de la obra de arte y su reificación o repetición como creación de significados perdurables importantes para la acción política.

3.2. La acción en el contexto de la obra de arte y su reificación (repetición)

La acción en el contexto de la obra de arte y su reificación o repetición libera una acción finita; sin embargo, ésta puede ser imperecedera, es decir, válida para muchos otros agentes. Esta reificación permite darle un significado a la política, a través de la vinculación entre palabras y acciones. Por eso la reificación aparece como una repetición que hace perdurar la acción a la manera de la obra de arte que tiene un significado y que sobrevive a lo largo del tiempo. Lo importante es que dicha perdurabilidad es política, además de tener la capacidad de ser una acción significativa. En otras palabras las acciones se inscriben a la manera de la obra de arte, pues el arte tiene perdurabilidad y pervivencia. Justo esto es lo que busca Arendt en la política.

Este significado perdurable de la acción política es propio de las acciones de los héroes griegos, quienes con la significación de sus hechos grandiosos marcaban la historia. Esta manera de entender la acción se aplica a la política que pretende ser imperecedera, es decir registrarse en la memoria. La acción política es “imperecedera” en la medida en que se apoya en la grandiosidad de las acciones. La cualidad reveladora de la acción y el discurso necesitan un “quién” unido a ellas, pues sin un nombre la acción carece de significado, a diferencia de la obra de arte que mantiene su pertinencia se conozca o no quién es el artista; “la acción sin un nombre, un «quién» unido a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte mantiene su pertinencia conozcamos o no el nombre del artista” (Arendt, 1993: 205).

Arendt nos dice también en *La condición humana* que la obra de arte es la manifestación por antonomasia de la capacidad creadora del *homo faber*, ya que carece por completo de finalidad y de utilidad, es lo gratuitamente creado, lo absolutamente mundano en su estado puro. Por ello, aclara Arendt “debido a su sobresaliente permanencia, las obras de arte son las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles; su carácter duradero queda casi inalterado por los corrosivos efectos de los procesos naturales, puesto que no están sujetas al uso por las criaturas vivientes (...) su carácter duradero es de un orden más elevado que el que necesitan las cosas para existir; puede lograr permanencia a lo largo del tiempo. En esta permanencia, la misma estabilidad del artificio humano (...) consigue una representación propia (Arendt, 1993: 185).

Observamos que para Arendt política requiere de una perdurabilidad la cual es similar a la que tiene la obra de arte. Arendt ve la realización de la acción ahí, en el tiempo, en la presencia histórica donde los actos u obras heroicas permanecen en la memoria o la historia humana; “es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído.” (Arendt, 1993: 185)

En consecuencia, la acción puede ser vista como obra de arte cuando está lista para ser imitada por los que la recuerden. Esa imitación o reificación le da trascendencia a la acción en tanto va más allá de la funcionalidad del momento en que se realizó. Así, la acción puede inspirar futuras acciones, hechos o acontecimientos, pues “la reificación es más que simple transformación; transfiguración, verdadera metamorfosis en la que ocurre como si el curso de la naturaleza que desea que todo el fuego se reduzca a cenizas quede invertido e incluso el polvo se convierta en llamas” (Arendt, 1993: 186). Lo anterior sólo tiene lugar en la polis, ya que ella, es el contexto donde la acción como obra de arte expone la grandeza del héroe.

Arendt sabe que la polis griega sólo conocía iguales, y que su fuerza política descansaba sobre la premisa de que “dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, porque al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales” (Arendt, 1993:

44). Dicha esfera política era construida por el encuentro entre todos, y su característica se basaba en la diferencia entre iguales.

Como vemos, la polis es el contexto donde la acción como obra de arte expone la grandeza del héroe; pero estos actos heroicos requieren de una comunidad que lo reconozca. Esto lo explica Zapata en el siguiente pasaje:

(...), el actor heroico tiene necesidad de los compañeros, no sólo para emprender estas grandes acciones, sino también para impedir que se minusvalore la importancia de los poetas e historiadores, quienes tienen como misión permitir que sobrevivan en la memoria y en el tiempo, el recuerdo, el esplendor y la grandeza de sus narraciones a través de sus meta-relatos (Zapata, 2005:43).

El actor heroico adquiere ese nombre gracias a que su acción es realizada «junto a otros». La compañía de sus compañeros elevaba la acción a grandeza y admitía su transmisión a las generaciones venideras.

3.3 En la acción histórica se interpretan la grandeza de las acciones

Este hombre es convertido en héroe gracias a la grandeza de su acción. La acción desempeñada por él se interpreta como acción histórica, en la cual los héroes hablan, tienen voz propia bajo el efecto de sus acciones. En la Grecia Clásica se leían y se interpretaban la grandeza de las acciones y con ello los políticos tenían el poder de convocar y representar las hazañas de sus héroes, además de mostrarlas en la esfera pública. Esta es la razón por la cual el héroe era recordado en la historia por sus grandes gestas en palabras de Zapata: “La acción del héroe está movilizadora por la sed de gloria y de inmortalidad. Esta fuerza de las proezas es la que vivifica la acción en la ciudad griega a través del recuerdo de las grandes gestas históricas” (Zapata, 2006: 42).

Debemos aclarar que el concepto de héroe en Arendt no se refiere a una fuerza o capacidad excepcional de una persona, sino a la voluntad de actuar y de hablar, de insertar el propio yo en el mundo y de comenzar una historia personal; en palabras de Arendt:

El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra *héroe*, es decir en Homero, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable de un héroe, se hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal. (Arendt, 1993: 210).

Para Arendt sin esta voluntad, sin este valor original no sería posible la acción y el discurso, y, por lo tanto tampoco se podría salir del lugar oculto y privado trayendo como consecuencia que cada quien no muestre *quien* es.

Siguiendo a Arendt, “(...) la acción es real y «produce» historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles” (Arendt, 2005: 213). Esta acción real produce historias, cuyo vínculo inevitable con la curiosa intangibilidad de quien actúa produce historias, pero a su vez necesita del historiador para existir. Entonces la mirada del historiador servirá para mostrar la identidad o revelación del agente. Estos actos de grandeza narrados por los poetas y los historiadores son lo que han posibilitado la sobrevivencia en el tiempo y el recuerdo dando posibilidad a una perdurabilidad a través de las acciones; esto lo explica Zapata en el siguiente pasaje: “estos actos de grandeza al ser narrados por poetas e historiadores, son los que han posibilitado la sobrevivencia, en el tiempo y en el recuerdo, de semejantes empresas que han quedado gravadas en el espíritu de Occidente, por esta manera de cualificar el reino de la acción, que Arendt reclama como lo más genuino de la condición política” (Zapata, 2006: 43).

Las acciones se registran en documentos, en monumentos, se cuentan y narran a través de los tiempos, mas no hablan sobre individuos, pues según Arendt nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. En otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es su autor o productor. Cada vida individual puede contarse como una narración, convirtiéndose la historia en el gran libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores pero sin autores tangibles. Ese «quién» que mencionábamos al enfrentarnos a la dificultad de definir la cualidad distintiva de un ser particular, es ahora un desconocido que nos impide señalar un autor determinado. Por esta razón, en cualquier serie de acontecimientos se puede aislar al agente que puso todo el proceso en movimiento, pero nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia (Cfr. Arendt, 1993: 213). No solo esto, la humanidad en sí es una abstracción que nunca puede llegar a ser un agente activo.

Este «desconocido», como lo llama Arendt, ha desconcertado a la filosofía política desde su comienzo en la antigüedad. La autora trae a Platón con su metáfora de un actor tras la escena que, a espaldas de los hombres, actúa, tira de los hilos y es responsable de la historia, para afirmar que “[E]l autor invisible tras la escena es un invento que surge de una perplejidad mental, pero que no corresponde a una experiencia real” (Arendt, 2005: 214).

La crítica de Arendt a este punto de vista se expresa en la diferencia que establece entre historia real e historia ficticia: la segunda revela un hacedor y fue «hecha», mientras que la real no la hizo nadie, es en la que estamos insertos todos los hombres mientras vivimos. La historia revela acá su naturaleza política, pues es narración de hechos y acciones; además muestra que su cualidad específica está indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar.

Como hemos visto en estos tres primeros apartados de este capítulo, la acción sólo es posible en la pluralidad y en el encuentro con los demás; por eso aclarar los términos y mostrar el detalle de las nociones que trata Arendt referente a la acción es importante para dar claridad y permitir comprender mejor los dos restantes postulados sobre la fragilidad de los asuntos humanos que a continuación veremos.

Así llegamos a una segunda característica primordial de la acción: su ilimitación y, por consiguiente, su impredecibilidad; y a su principal consecuencia: la fragilidad de las instituciones y leyes humanas; al respecto nos dice Corral, “[J]unto a la frustración del anonimato de la acción se encuentra su inherente falta de predicción y la irrevocabilidad del proceso. La impredecibilidad apunta la imposibilidad de conocer las consecuencias de la acción, puesto que son otros los que continúan la acción que uno inicia” (Corral, 1997: 128).

La acción, a diferencia de la fabricación, afirma Arendt, nunca es posible en aislamiento, ésta necesita la presencia de otros para llevarse a cabo. La acción, como decíamos, hace aparecer lo novedoso, inicia una cadena de acontecimientos, como indica la palabra griega *archein* (comenzar, guiar y finalmente gobernar), o pone algo en movimiento, como lo indica el significado original del *agere* latino. En latín tres palabras hacen referencia a la acción, *agere* (poner en movimiento, guiar), *præterein* (atravesar, realizar, acabar) y *gerere* (llevar), lo que parece indicar que cada acción está dividida en dos partes: comienzo, realizado por una sola persona, y final, donde se unen muchos para acabar o llevar. Como afirma Arendt, la palabra que originalmente designaba solo la segunda parte de la acción, su conclusión –*præterein* y *gerere*–, pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en su significado, como es el caso de *archein* que pasó a decir principalmente «gobernar» y «guiar», al igual que *agere* que significó «guiar».

Lo que Arendt quiere mostrar con esto es que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, lo que hace que cada acción, lejos de ser aislada, sea una reacción y causa de nuevos procesos. La ilimitación de la acción la explica Arendt en el siguiente pasaje: “[P]uesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás” (Arendt, 2005: 218). Esto sucede desde el acto más pequeño hasta la acción política, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación. La impredecibilidad está presente, puesto que son otros los que continúan la acción que uno inicia, y esto se prolonga como una cadena de reacciones sin límite ni frontera alguna. Al respecto Zapata argumenta lo siguiente: “(...) a pesar de la apariencia automática en la que se desarrolla la historia, el hombre tiene la capacidad de interrumpir, cambiar y alterar mediante su libertad, las acciones y el ciclo normal de los acontecimientos” (Zapata, 2005: 96-97).

Ante el carácter ilimitado de la acción, las instituciones y las leyes humanas buscan crear fronteras; los principios limitadores y protectores, que no surgen de la acción, buscan ofrecer cierta protección y seguridad (vallas que asilan la propiedad privada, fronteras territoriales, leyes), más no por ello son por entero salvaguardas confiables²⁶. La fragilidad de las instituciones y de las fronteras que crean los cuerpos políticos se define por la inherente falta de predicción de la acción misma. Por eso la acción es irrevocable y procesual.

3.4 La acción: irrevocable y procesual

Arendt reconoce que la acción tiene un carácter anónimo, impredecible e irreversible (o irrevocable) que pertenece a la triple frustración: “[L]a exasperación por la triple frustración de la acción –no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de sus autores– es casi tan antigua como la historia registrada” (Arendt, 1993: 242). En este apartado nos centraremos en la tercera característica de la acción que introduce Arendt: su carácter irreversible. La historia ha encontrado en su andar innumerables razones para alejarse de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la capacidad del hombre para la libertad, al igual que ha hallado varios remedios como la

²⁶ No ahondaremos en este punto, pues las instituciones no son salvaguardas confiables de la moderación, de mantenerse dentro de los límites, como una de las virtudes políticas por excelencia.

abstención de participar en ella. El intento de suprimir la pluralidad, como fundamento de la propuesta política de Arendt, es equivalente a la abolición de la propia esfera pública. Arendt nota que a través de la historia especialmente de la modernidad se han desarrollado teorías políticas que han intercambiado el actuar por el hacer. Esto justamente lo enfatiza Corral cuando dice lo siguiente:

“[F]rente a estas tres frustraciones de la acción se ha tratado de buscar un sustituto de la misma que pudiese escapar a la irresponsabilidad moral y fortuita provocada por una pluralidad de agentes” (Corral, 1997: 128). Esta sustitución de la acción por el hacer la llama Arendt huidas o evasiones de la verdadera acción política. La irrevocabilidad, como la incapacidad para poder deshacer lo ya hecho, le permite a la filósofa alemana ahondar en los signos característicos de tales huidas; por un lado, plantea el concepto de gobierno como aquel que indica que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. Por otro lado, postula el problema moral de hablar de medios y fines dentro de un sistema moral. Haremos referencia brevemente a estos dos puntos.

En un primer lugar, Arendt hace referencia a la línea divisoria que existe entre acción y pensamiento, y encuentra su fundamento en el *Político* de Platón y los dos modos de acción que allí se postulan, a saber: *archein* (comienzo) y *pratein* (actuación). La relación gobernador-gobernado es esencial para comprender este punto, pues un gobernante (*archon*) no tiene que actuar, sino que su labor es gobernar (*archein*) sobre quienes son capaces de ejecución. “La esencia de la política es saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves con respecto a oportunidad e inoportunidad; la acción como tal se ha eliminado²⁷ totalmente y ha pasado a ser la simple ejecución de órdenes” (Arendt, 2005: 244). Platón introduce la distinción entre los que saben y no actúan y los que actúan y no saben: saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades diferentes. Lo importante en este caso es que la acción no tenía que desempeñar parte alguna en los asuntos humanos como lo vemos en el argumento de Arendt:

En la tradición del pensamiento platónico, esta identidad original y lingüísticamente predeterminada de gobernar y comenzar tuvo como consecuencia que todo comienzo se entendió como legitimación de gobierno hasta que, finalmente, el factor comienzo

²⁷Es por eso que una acción solo es política cuando engendra poder, es decir donde la palabra y el acto se encuentran unida.

desapareció por completo del concepto de gobierno. Con él desapareció de la filosofía política la comprensión más elemental y auténtica de la libertad humana (Arendt, 1993: 246)

La conservación de esta separación platónica del saber y del hacer es constante en todas las teorías de dominación, además vigorizaron la sustitución de gobierno por la acción mediante una interpretación aún más razonable en términos de hacer y fabricar. Siguiendo la lectura de Arendt, en *La República* el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; hace su ciudad como el escultor una estatua y en la obra platónica final estas mismas ideas incluso se han convertido en leyes que solo necesitan ser ejecutadas. La importancia de traer esto a colación es por el valor se ha dado en la época moderna al *homo faber* y al *animal laborans*, donde lo que se hace tiene un valor más elevado que la persona misma, y donde la esfera de los asuntos humanos se reduce a la esfera de la fabricación. Esto nos conduce al segundo punto esbozado, a saber, la discusión en torno a la instrumentalidad de la acción. Esta instrumentalización en la política le ha traído como consecuencia la degradación de la misma al ser utilizada como medio y no como fin, como lo explica Corral en el siguiente pasaje: “este cambio se comporta una degradación de lo político en meros medios para la consecución de fines «más elevados». Esto no es más que convertir la acción en mero instrumento, en medio” (Cfr. Corral, 1997: 129). Sin embargo, como afirma Arendt, la sustitución del actuar por el hacer²⁸ y la concomitante degradación de la política en medios para obtener un presunto fin nunca ha logrado eliminar la acción como condición del ser humano, ni tampoco impedir que sea una de las decisivas experiencias humanas, o destruir la frágil esfera de los asuntos humanos.

La inseguridad, más que la fragilidad, pasa a ser el carácter decisivo de los asuntos humanos. El carácter irreversible e irremediable de la acción se relaciona con la habilidad para actuar, para comenzar nuevos procesos cuyo resultado es incierto, cuyo pronóstico es imposible de realizar y cuyos motivos son difíciles de conocer. No se pueden destruir los procesos que comenzaron a través de la acción, en palabras de Arendt: “(...) ni siquiera el olvido y la confusión, que encubren eficazmente el origen y la responsabilidad de todo acto individual, pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias” (Arendt, 1993: 253). Por

²⁸ Arendt, critica fuertemente esta lógica de la sustitución del actuar por el hacer, del poder por la de la fuerza, y de la libertad por la soberanía, ya que eso implica una pérdida del espacio para la acción al tiempo que se constituye en cierta forma en un modelo totalitario.

esta razón, la fuerza de la acción nunca se agota en un acto individual, a diferencia de la fuerza de producción que se agota en el producto final, sino que crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias. El significado del acto nunca se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa; el actor nunca puede conocer todas las consecuencias de sus actos.

El quién que dota de significado a la acción se hace visible en el tránsito entre la persona –donde la identidad aparece en un primer plano– y el momento en que las personas están con otras. ¿Qué es estar con, estar «en medio de...»?²⁹ Como veíamos en el primer apartado, en esto consiste la trama o red la que nos insertamos y donde el discurso toma su sentido de revelación del quién: el relato. En relación con lo dicho anteriormente, el hombre que inicia su vida insertándose en esta trama no es el autor de la historia de su propia vida; las historias se revelan al espectador. El espectador como aquel que se retira del mundo ya no actúa en él, sino que se convierte en el mismo sentido común, en la intersubjetividad propia de los asuntos humanos, en aquel que observa el espectáculo.

El pleno significado de la historia solo se revela cuando la misma ha terminado dado el carácter irreversible de la acción, y según lo aclara Zapata, “(...) es a través de la mediación del discurso y el reconocimiento como todos se dan a conocer en el reino de las acciones en el diálogo actor espectadores donde el actor vive en función de la gloria y la respuesta y opinión de los espectadores. Una acción sin espectadores no tendría sentido” (Zapata, 2005: 99).

La mirada del historiador siempre conoce mejor de lo que se trataba la acción que los propios participantes: las intenciones, objetivos y motivos de los actores pasan a ser fuente de material en manos del espectador. Esto es posible porque el espectador no participa de las motivaciones con que se iniciaron las acciones. Es el narrador quien capta y «hace» la historia, su función narrativa está en revelar el virtuosismo de los actores en el escenario y la trama política en la que, como afirma Zapata, los relatos se entrecruzan para dar ocasión de expresar la condición política de la pluralidad revelada en la acción; lo anterior es aclarado por Zapata en el siguiente pasaje: “[S]i bien el actor es el sujeto de la acción, el espectador es quien da el sentido de la acción porque a través de sus juicios presenta su

²⁹ Esta pregunta se la hace Carmen Corral en el apartado “La identidad: el actor y el espectador” del artículo tratado.

mirada más amplia, desinteresada e imparcial sobre las cosas de su mundo” (Zapata, 2005: 102).

Sin embargo, la fragilidad de la opinión política es contundente: no solo a nivel discursivo –a mitad de camino entre la seguridad de mis opiniones y el carácter abierto de la persuasión–, sino también en el nivel de la acción. El carácter impredecible e irrevocable de esta son dos elementos que como argumenta Zapata, “aunque separados, emergen de la misma acción política que mirando hacia el futuro se llamaría promesa y mirando hacia el pasado se denominaría perdón” (Zapata, 2005: 102). La propuesta política del poder del perdón y la promesa son fundamentales en el pensamiento de esta pensadora alemana. De ahí que las frustraciones de la acción tengan salida, tal como veremos en el siguiente apartado.

3.5 Las frustraciones de la acción tienen salida

Poder prometer y poder perdonar,³⁰ son las salidas que Arendt da a las frustraciones de la acción. Frente a esta «desoladora contingencia», según Corral “Arendt apunta modos para salir de las «encerronas» a las que parecen conducir las acciones” (Corral, 1997: 105). La frustración de la acción en tanto que es irreversible –incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo– se salva mediante el perdón³¹; mientras que el remedio de la impredecibilidad –la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro– se halla en la facultad de hacer y mantener promesas.

Perdonar y cumplir la promesa dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros. Su papel en la política (contraria a la concepción platónica de principio-guía, donde la legitimidad se basa en el dominio del yo) se fundamenta en la necesaria presencia de los demás. El perdonar, por su lado, sirve para deshacer los actos del pasado, mientras que la promesa, para establecer en el océano de inseguridad del futuro islas de seguridad

³⁰ Estos términos de promesa y perdón deben ser entendidos desde el ámbito de la acción política, en nada tiene que ver con el orden ético o moral, pues la libertad es capaz con su iniciativa de irrumpir y alterar el sentido de los hechos también con la promesa y el perdón, para restituir el nuevo comienzo, que a su vez está en vinculación de la acción con la acción propiamente política. Con estos términos lo que busca Arendt es la utilización de nociones que permitan servir de contrapeso a las consecuencias irreversibles de la misma acción, procurando sobre todo, salvaguardar la autonomía del actuar (Cfr. Zapata, 2005: 102).

³¹ El perdón es una acción que busca un recomenzar, donde no se olvida que hay heridas, huellas, pero aun así no hay una venganza. En otras palabras el perdón hace posible el renacimiento del sentido de la comunidad, en el interior de los individuos de mantener las identidades. Véase: <http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/sumario/articulos6.htm>.

sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre hombres. Al respecto afirma Arendt:

Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo. Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple (Arendt, 1993: 256-257).

A diferencia de la venganza, donde el individuo queda atado a las consecuencias de su acción y permanece sujeto al proceso como una reacción en cadena, el acto de perdonar no reacciona simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada. Arendt plantea que hay una relación estrecha entre perdonar y actuar, en tanto que el perdón deshace lo hecho y parece mostrar el mismo carácter revelador que el acto. Solo mediante el perdón³² son los seres humanos libres y pueden volver a empezar. El amor, la amistad y el respeto empiezan a ocupar un papel fundamental, el asunto se vuelve algo personal: se perdona por amor a quien lo hizo, la amistad amplía este campo y es independiente de las cualidades que estimemos grandemente, y el respeto se ejerce no solo ante quienes admiramos o estimamos sino a todos los miembros de la vida pública y social. Encerrados en nosotros mismos, dice Arendt, nunca podríamos perdonarnos ningún fallo o transgresión debido a que careceríamos de la experiencia de la persona por cuyo amor uno puede perdonar (Cfr. Arendt, 1993: 261).

El poder de estabilización inherente a la facultad de hacer promesas es la segunda vía que encuentra Arendt como remedio a la imposibilidad de predecir. La no predicción del acto surge simultáneamente de dos modos: primero, de la «oscuridad del corazón humano», de la inseguridad que proviene de la libertad y de la imposibilidad de confiar en el futuro. Segundo, de la imposibilidad de predecir las consecuencias de una acción en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad de actuar. La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo, como afirma Arendt, es el precio que los seres humanos pagan por la libertad. La incapacidad del hombre de seguir siendo dueños únicos de los actos que empiezan, y tener que confiar en el futuro donde se desarrollaran

³² Perdonar es incentivar al que es perdonado a ser libre, a no dejarse dominar por la exterioridad ni por la tendencia hacia el mal que anida en el interior de todo hombre.

sus acciones, es el precio que les exige la pluralidad, como condición básica de la esfera de los asuntos humanos (Cfr. Arendt, 1993: 262). El poder de prometer³³ se convierte de este modo en la fuerza que mantiene unida a las personas (ejemplo de ello son los contratos o tratados), pues es su función dominar la oscuridad del corazón humano.

Ante la fragilidad de los asuntos humanos aparece un único soporte: la buena voluntad para oponerse a los enormes riesgos de la acción mediante la aptitud de perdonar y ser perdonado, de hacer promesas y mantenerlas. La moralidad no es la mera suma de mores, de costumbres o modelos de conducta que se van solidificando con el paso de la tradición y la historia; tampoco es un modelo imperecedero y útil para todos los tiempos y regiones, esta surge exclusivamente de la voluntad de vivir junto a otros. En este caso sopesa las dificultades cuando se trata de la buena voluntad de los miembros. El perdón y la promesa, como preceptos morales del análisis de Arendt, no se aplican a la acción desde el exterior, nacen del deseo de vivir juntos y depende plenamente de ello. No cabe, por ello, hablar de una responsabilidad única sino compartida debido a la pluralidad de la acción, como lo corrobora Corral en el siguiente pasaje: “no se debe hablar de una responsabilidad única, individual, sino de una responsabilidad que, por referirse a la acción y a su carácter plural, nos aboca a entenderla como compartida” (Corral, 1997: 130). Por esta razón tener en cuenta que la acción a la cual se refiere Arendt requiere de los demás y es consensuada. Lo anterior es importante para comprender el concepto de poder propuesto por nuestra autora, además de dejar el camino expedito para entrar finalmente en el concepto de poder el cual no tiene que ver con la violencia. El poder no es violencia, tal y como históricamente Occidente lo ha interpretado.

3.6 El poder no es violencia

Antes de examinar el concepto de poder que propone Arendt, entraremos a analizar el concepto o la forma como se ha venido dando el poder, sobre todo en la modernidad. Arendt cree que las teorías políticas antigua y moderna no dan cuenta de lo que ella piensa como poder. Pareciera que casi la totalidad de las construcciones transmitidas por la historia del pensamiento agotara la posibilidad de comprenderlo. Es más, le preocupa que

³³ “Es a través de nuestra capacidad de hacer promesas que ejercemos el poder, actuando concertadamente” (Kenney, 1991: 233-252).

suela perderse su significado en los entresijos de los discursos políticos del Estado, donde no existe una distinción entre formas de dominio y el ejercicio de la violencia.

De hecho, en su texto *Sobre la Violencia*, Arendt explica la situación que vive de la posguerra y su vínculo con el siglo XX. Es hija de su tiempo. No le convencen las relaciones entre la guerra y la política o entre la violencia y el poder, pues quienes “observan la historia y la política deben reconocer a la fuerza el enorme papel que ha desempeñado la violencia en los asuntos humanos” (Arendt, 1970: 13). La historia del pensamiento le da luces respecto de la confusión que reina en el campo de lo gramatical: “Poder, poderío, fuerza, autoridad, violencia...todas son palabras que indican los medios que emplea el hombre para dominar a su prójimo, nada más. Se sostiene que son sinónimos porque todas desempeñan la misma función” (Arendt, 1970: 41). Desde una perspectiva histórica estas palabras se han relacionado con el uso instrumental de la violencia, y han estado familiarizadas con el poder.

Arendt considera que el poder no es lo mismo que la violencia; los dos son contrarios, esto lo vemos en el siguiente planteamiento de Ana Matus: “La violencia, lejos de ser una flagrante manifestación del poder, es su opuesto; donde una domina absolutamente falta el otro” (Matus, 2006: 142). Lo que observa Arendt es la dependencia que tiene la política moderna de la violencia, y cómo los medios-fines han servido para comunicar un mensaje político de lo que debe ser un estado “poderoso” en los asuntos internacionales por medio del monopolio de la fuerza. “La violencia, siendo instrumental por naturaleza, es racional en la medida en que resulta eficaz para alcanzar el fin que debe justificarla” (Arendt, 1970: 70). La política ha convertido a la violencia en su contenido principal; lo cual se ha visto en la historia política como algo normalizado y aceptado porque salvaguarda, supuestamente, al igual que en la antigüedad, a la política.

Este fenómeno histórico fue acompañado por la burocratización del Estado moderno, pues enterró el espacio de encuentro entre los hombres que pensaban la organización política en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna. El sistema de gobierno moderno organizó su administración pública basado en la reducción del poder actuar. Así que el poder que Arendt ve tornándose pobre en las entrañas del Estado Moderno abandona la facultad propiamente humana y, por tanto, no actúa en favor de la pluralidad y del encuentro con los demás. Arendt explica este punto en el siguiente pasaje: “En una burocracia totalmente desarrollada, no queda nadie con quien discutir, (...) La burocracia

es una forma de gobierno en que todos quedan privados de la libertad política, del derecho a actuar” (Arendt, 1970: 72). En efecto, el estilo burocrático del estado moderno fulminó la diferencia entre poder y violencia. Hizo creer, bajo el pernicioso engaño de que burocracia es sinónimo de buena organización, que la dominación a otros estados bajo la violencia era legítima, por lo cual pasó desapercibida.

Así notamos que el carácter plural que Arendt le otorga al poder es en realidad diferente al que se le ha dado en la historia del pensamiento político occidental. El poder no es violencia sino que viene de lo colectivo, en palabras de Lucas Martin: “El poder es una capacidad colectiva” (Martin, 2005: 3). Entendemos así por qué lo opuesto a la violencia es el poder y cómo el poder sólo puede surgir entre varios y no de un hombre. La fuerza le pertenece a la violencia y a un individuo aislado, el poder escapa al confinamiento del cálculo entre medios y fines, pues el poder surge cuando los hombres actúan juntos. Sólo de esta manera la acción no perderá su firme capacidad de lo inesperado y de cambiar la historia comenzando algo nuevo. Con mucha razón Arendt termina *Sobre la violencia* con una reflexión sobre ese anquilosamiento del poder en manos de la burocracia estamental moderna al decir que esta es “la última y más formidable forma de dominio: la burocracia. Es el dominio de un sistema complejo de oficinas en que ningún hombre, ni uno ni los mejores, ni la minoría ni la mayoría, asume la responsabilidades” (Arendt, 1970: 36-37).

Dicho dominio excluye la idea de poder de la que habla Arendt porque es implementada de manera violenta por quienes creen que tienen poder, pues “quienes tienen el poder y sienten que se desliza de sus manos, sea el gobierno o los gobernados, siempre han tenido la dificultad en resistir la tentación de sustituirlo por la violencia” (Arendt, 1970: 78). Desde estas páginas Arendt advierte que la violencia es un instrumento racional porque persigue fines a corto plazo; y como afirma Palacio, la acción nunca puede ser un medio sino un fin en sí mismo, la acción “está lejos de ser un instrumento o un medio, puesto que no es propiamente ni trabajo productivo (orden apolítico) ni práctica de la violencia (orden contra-político)” (Palacio, 2003: 71). Así que aquí es enfático el poder que ella propone, porque el auténtico poder brota de las acciones concertadas.

Sin embargo el texto *Sobre la violencia* es publicado once años después de *La condición humana*, que fue impreso en 1959. Este recoge una fina realización de lo que concibe como poder y que ya había comenzado a formular desde ese año: “corresponde a

la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar en concierto. El poder no es nunca una propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra. (...) En cuanto desaparezca el grupo del que originó el hombre “su poder” se desvanece también (*protestas in populi*, sin el pueblo o el grupo no hay poder)” (Arendt, 1970: 41). El poder sólo es posible si es concertado. Como veremos, el poder y la acción son la representación de una facultad humana superior.

3.7. El poder como el vivir la esfera pública: el carácter imperecedero de la acción

Como punto resuelto tenemos que la acción y el discurso suceden entre los hombres. Arendt cree que el pensar no ha de ser algo solitario: la actividad del pensamiento es propia del ámbito público, a la vez que de allí surgen los específicos objetivos y mundanos intereses humanos. Dichos intereses (*inter-est*) varían según cada tipo o grupo de personas, “(...) de modo que la mayoría de las palabras y actos se refieren a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla” (Arendt, 2005: 206). El logro de la acción prevalece porque su agente la ejecuta en compañía de los demás. Esta es la condición política que da origen a una nueva visión del poder.

A continuación examinaremos, tomando como punto de partida una referencia de Zapata, el concepto de poder propuesto por Arendt: “Ante la capacidad de actuar, y especialmente, de hacerlo de manera concertada, se desarrollará como una nueva visión del poder que emerge de la condición política en el reino de la acción” (Zapata, 2005: 97). Situar el escenario donde aparece y tiene importancia la acción es un punto determinante en el planteamiento para comprender la esfera pública. La alusión a la solución griega, que realiza Arendt en este punto, nos brinda las claves para comprender cómo postula el poder y el espacio de aparición. La esfera política que estaba surgiendo en el contexto griego creó el original y pre-filosófico remedio para esta fragilidad con la fundación de la *polis*, en palabras de Arendt : “[L]a vida en común de los hombres en la forma de la polis parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los «productos» hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos” (Arendt, 1993: 220). La organización de la *polis* estaba físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisionómicamente

garantizada por sus leyes. Como una especie de recuerdo organizado cualquier existencia pasajera dentro de esos límites tenía una realidad propia³⁴.

El surgimiento de la esfera política se daba en el actuar juntos, en el «compartir palabras y actos». La *polis*, siguiendo el planteamiento de Arendt, no es la ciudad-estado en su situación física, sino la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos. La acción es la única actividad que la constituye, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. La solución griega le sirve a la filósofa alemana como preámbulo para mostrar su planteamiento, así vemos que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que pueden encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar, este es el “(...) espacio de aparición, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (Arendt, 1993: 221)³⁵.

El espacio de aparición es la misma realidad de un mundo garantizado por la presencia de otros (que ven lo que vemos y oyen lo que oímos lo cual nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos), por la aparición de lo nuevo ante todos los espectadores; en palabras de Arendt: Este espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, por lo que precede a toda constitución formal de la esfera pública. No desaparece, como vemos en el caso de la *polis*, solo con la dispersión de los hombres, pues su fundamento es la actividad sin interrupción de los integrantes. La esfera pública siempre está en potencia, por ello, la acción y el discurso de seres que se encuentran es lo que hace posible o real el poder. Igualmente es el poder el que mantiene la esfera pública a través de las palabras y acciones; en palabras de nuestra autora:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio entre los hombres que actúan y hablan (Arendt, 1993: 223).

³⁴Recomiendo leer el texto de Ana Bella Di Pego donde hace una diferencia entre espacio público (el propio mundo común a todos, el habitar juntos) del espacio político (establecimiento de leyes que permitan la interacción entre iguales en el espacio público), en el que afirma que no todo espacio público es un espacio político. (Di Pego, 2006)

³⁵Este espacio no siempre existe, y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos (esclavo, extranjero, bárbaro, laborante, hombre de negocios) no viven en él.

La pérdida de poder hace desaparecer a las comunidades políticas, pues el poder sólo existe en su realidad, es decir, cuando los hombres actúan juntos. Si el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, desaparece en el momento en que se dispersan sus miembros³⁶, puesto que éste es independiente de los factores materiales y, por lo tanto, jamás se concretiza plenamente en uno de ellos. El único factor material indispensable del poder es, como afirma Arendt, permanecer entre los hombres que viven tan unidos; es justo allí donde las potencialidades de la acción están siempre presentes, garantizando el espacio de aparición como prerequisite material del poder³⁷.

El poder³⁸, al igual que la acción, es ilimitado. Su única limitación, es la existencia de otras personas, que se cumplirá si se tiene en cuenta que la condición básica de éste es la pluralidad para comenzar; esto lo explica Arendt en el siguiente pasaje:

Porque el poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza. Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, ya que el poder humano corresponde a la condición humana para comenzar. Por la misma razón, el poder puede dividirse sin aminorarlo, y la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propenso a generar más poder, al menos mientras dicha acción recíproca sigue viva y no termine estancándose (Arendt, 1993: 224).

En este pasaje el concepto de poder no debe interpretarse como una manifestación de violencia o autoritarismo; pues, el poder no es un instrumento o un medio, puesto que no es propiamente ni trabajo productivo (orden apolítico) ni práctica de la violencia (orden contra-político), sino que debe interpretarse más bien como un fin en sí mismo en la medida en que representa la plenitud de la acción humana.

El poder además de ser ilimitado es el encargado de preservar la esfera pública a través del discurso y la acción, permitiendo la trama de los asuntos humanos, de las relaciones y de historias engendradas por ellos. En palabras de Arendt:

³⁶ Ejemplo de ello son aquellos pequeños imperios que aventajan a naciones ricas, la rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible, incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. (Cfr. Arendt, 2005: 227)

³⁷ La siguiente cita es especialmente interesante, pues muestra lo que mantiene vivo al poder y su facilidad para perderlo: “Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy en día llamamos «organización») y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder; y cualquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en ese estar unidos, sufre la pérdida de poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones” (Arendt, 2005: 227).

³⁸ El poder sólo es posible cuando hay consenso entre hombres libres e iguales, cuando el pueblo actúa concertadamente; es el poder del pueblo el que mantiene la existencia de la esfera política.

“[E]l poder preserva a la esfera pública y al espacio de la aparición, y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última razón de ser. (...) y sin el poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas (Arendt, 2005: 229-230).

El poder que preserva la esfera pública, junto con la importancia que representa el espacio de aparición para Arendt y la convicción de que cada individuo en su única distinción aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción (pese a la futilidad material), no es un pensamiento común a todos los tiempos, ni por todos los hombres. Sin embargo a pesar de que ese pensamiento no es común a todos los tiempos y mucho menos a la época moderna, Arendt considera que la política tiene como objetivo recuperar ese espacio de aparición. Es así como lo explica Zapata en el siguiente pasaje:

[L]a creación del espacio de aparición es la tarea política que para Arendt se va configurando como recuperación del espacio público. Éste es el escenario de la política, es decir, del espacio de aparición cada vez más estrecho y reducido en el mundo contemporáneo, pero especialmente alterado con el fenómeno del totalitarismo y la maquinización de la vida cotidiana (Zapata, 2005: 98).

La creación de este espacio de aparición es sin duda uno de los objetivos de nuestra autora, ya que sin él no es posible su proyecto político. Este espacio de aparición que es posible gracias a la acción y al discurso presenta un carácter evanescente que pertenece a lo estrictamente humano. Este carácter evanescente requiere de un contrapeso, es decir de una estabilidad que permita esa cuota de fijeza que el mundo cambiante de lo humano precisa ser. Ante este reto, Arendt propone como salida a este contrapeso: la promesa, que además de ser un elemento que posee la capacidad humana para construir el mundo político, también le permitirá conservar este mismo en el espacio de aparición. En palabras de Arendt:

Los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentra en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo (Arendt, 1998: 179-180).

Lo anterior nos muestra claramente que la promesa es la que preserva la confianza humana de la contingencia infinita de la libertad. La promesa es el fundamento de la sociedad, es el compromiso de respetar lo pactado, de no defraudar a los demás en la tarea que uno tiene encomendada. Arendt nos dirá que el perdón y las promesas además de

preservar el poder lo legitiman y lo justifican cuando este se ve desafiado. Al respecto el argumento de Arendt es el siguiente:

El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro (Arendt, 1998: 154).

De lo anterior podemos decir que la facultad de prometer y perdonar depende de la necesaria presencia de los otros. Los otros son fundamentales para la condición humana de la pluralidad. Las promesas y el perdón permitirán según Arendt, mantener el poder, el cual es posible en ese espacio de aparición donde los hombres no sólo actúan sino que actúan concertadamente. De acuerdo con esto, Arendt critica la forma equivocada como se ha tomado la acción en la modernidad en la figura del *homo faber* y del *animal laborans*, y de cómo éste último se toma la esfera pública degradándola.

La figura del *homo faber* y del *animal laborans* le sirve a la filósofa alemana para mostrar cómo han cambiado, no solo los usos de la noción de acción, sino las grandes consecuencias que tienen estas variaciones en la vida práctica y cotidiana de la humanidad. Ambos denuncian a la acción y al discurso como ociosidad, pues juzgan las actividades públicas por su utilidad: hacer el mundo más útil y hermoso (*homo faber*), y la vida más fácil y larga (*animal laborans*) (Cfr. Arendt, 2005: 233). Lo que quiere mostrar la autora es el peligro que encuentran la esfera pública y el sentido común en estas concepciones, aunque, ninguno de estos modos de ver la vida pueda prescindir de ellos³⁹.

La atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común, definido acá como una cualidad política vital –pues es el único sentido que encaja como un todo en la realidad de nuestros cinco sentidos, estrictamente individuales y los datos exclusivamente particulares que captan–, es la principal consecuencia de una sociedad de productores. La falta de relación con los demás y el interés primordial por el intercambio, tanto del *homo faber* como del *animal laborans* son muestra directa de lo que Marx calificó como deshumanización y auto alienación de la sociedad comercial. Las personas, como afirma Arendt, que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente personas, sino productoras de productos que nunca se muestran a sí mismas. Este modo de organización

³⁹ Como afirma Arendt: “sin un espacio de aparición y sin confiar en la acción y el discurso como modo de estar juntos, ni la realidad del yo de uno, de su propia identidad, ni la realidad del mundo circundante pueden establecerse fuera de toda duda” (Arendt, 2005: 233).

“[E]xcluye a los hombres y exige, con sorprendente contradicción con la antigua relación entre lo público y lo privado, que los hombres se muestren sólo en lo privado de sus familias o en intimidad con sus amigos” (Arendt, 1993: 230).

La figura del genio en el siglo XIX le permite mostrar a Arendt cómo se legitima la seguridad del *homo faber*, priorizando los productos del hombre como más valiosos y más duraderos que el propio hombre. El genio solitario que no necesita de los demás para reificarse es capaz de absorber su propia distinción y unicidad y plasmarla en sus creaciones. El punto está precisamente en que la esencia de alguien no puede reificarse por sí misma, debido a la condición de la pluralidad que antes hemos tratado. La idolatría del genio es, para Arendt, una muestra de la misma degradación de la persona humana que mantiene los mismos principios que sobrecogen la sociedad comercial. Según Arendt,

[L]a única buena cualidad de todos los dones realmente grandes es que las personas que los tienen siguen siendo superiores a lo que han hecho, al menos mientras está viva la fuente de la creatividad; porque esta fuente surge de *quién* son y permanece al margen del verdadero proceso de trabajo, así como independiente de lo *que* realice (Arendt, 1993: 234).

El peligro que corre el espacio de aparición es evidente, porque el aislamiento es un factor determinante para destruirlo. Pues, el *homo faber* y el *animal laborans* actúan de manera independiente a la esfera pública⁴⁰, esta contigüidad carece de los rasgos distintivos de la verdadera pluralidad. El quiebre de esta contigüidad afecta no sólo al espacio de aparición, sino que impide que la sangre vital del artificio humano siga corriendo: el poder. Como veíamos anteriormente, quienquiera, por las razones que sean, opta por aislarse y no participar en ese estar unidos, sufre la pérdida de poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones⁴¹. La incapacidad del *animal laborans* para la distinción, la acción y el discurso va unida a la pérdida de todo

⁴⁰ En el caso del *homo faber*, aunque el prerequisite sea el aislamiento, sigue estando de muchas maneras en relación con este espacio de apariciones; por lo menos, sigue en relación con el mundo tangible de las cosas que produjo. En cambio, el *laborans* es una actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo (Cfr. Arendt, 1993: 237).

⁴¹ Hannah Arendt, nos dirá al respecto que: “El aislamiento del *Homo Faber* le sirve para mantener la imagen mental, el modelo, y al llegar con maestría en su oficio, es decir, permanece en contacto con el mundo como artífice humano, pero pierde el terreno de la política” (Arendt, 1974: 575). Por todo lo anterior, es que nuestra autora le da mucha importancia al espacio de aparición, pues la función de este es la de iluminar la trama de los asuntos humanos, al proporcionar un espacio de aparición, un espacio de visibilidad, donde hombres y mujeres puedan revelar mediante la palabra y la acción “Quiénes son”. Es aquí donde podemos entender las críticas que nuestra autora hace a la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas, donde el concepto de espacio público ha sido sustituido por conductas uniformizadas que ha devenido en reemplazo de la acción.

conocimiento de individualidad e identidad⁴², como bien lo afirma Arendt: “[P]ara el *animal laborans* «el sentido de la labor y el valor dependen por entero de las condiciones sociales»; (...) el problema radica en que las mejores «condiciones sociales» son aquellas bajo las que es posible perder la propia identidad” (Arendt, 1993: 238).

Por eso para Arendt, la *acción* se convierte en este punto del pensamiento en el pilar de su argumentación. Esta *acción* aparece como contrapeso a la degradación del *animal laborans* a la esfera pública; esta acción aparece como la facultad de hacer milagros⁴³, es decir, como la facultad que interfiere en la ley de la mortalidad. El acto interrumpe el irremediable curso automático de la vida cotidiana, y el mayor milagro, aquel que salva el mundo, es la natalidad⁴⁴. La natalidad salva al mundo de su ruina normal, de su destrucción y su inevitable camino a la muerte. La historia y la vida, desde este punto de vista, son resultado de la acción: la historia en tanto es la gran narración sin comienzo ni fin, y la vida en tanto la historia que va desde el nacimiento hasta la muerte. Los hombres no han nacido para morir, sino para comenzar algo nuevo, cosa que es posible debido a que el tiempo de la acción es el tiempo de la pluralidad⁴⁵, son los otros los que posibilitan nuestros comienzos como nos lo confirma Arendt en el siguiente pasaje :

El lapso de la vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar (Arendt, 1993: 265).

⁴² Quien se aísla del espacio de aparición queda invisible, como afirma Granados: La invisibilidad es la peor de las condenas, escenifica la incapacidad para significar, algo que de este modo expresan los versos del poema de Wordsworth: Cuantas veces por las calles desbordantes / he seguido el curso de la multitud, diciéndome / que el rostro de los que pasan / a mi lado es un misterio. / Y así el lastre de toda vida conocida / el presente y el pasado; la esperanza, el miedo, me rodearon / Las leyes que gobiernan nuestros actos, pensamientos y palabras / Huyeron de mí; ni los conocía ni me conocían / Me pareció / Que en este cartel había un signo / O emblema de lo máximo que podemos conocer / Tanto de nosotros como del universo.

⁴³ Los milagros son siempre interrupciones de alguna serie natural de eventos, o algún proceso automático, en cuyo contexto se constituye como lo totalmente inesperado...si es verdad que la acción y el comenzar son esencialmente lo mismo, se sigue que una capacidad para realizar milagros debe estar así mismo dentro del rango de las facultades humanas. Véase: <http://aquileana.wordpress.com/2012/08/20/hannah-arendt-que-es-la-libertad/>

⁴⁴ Llegado hasta aquí, como diría Granado “la natalidad es la experiencia límite de la acción humana y matriz de la acción, una nueva vía para pensarnos situados en el mundo y al mismo tiempo tratar de comprender el sentido de nuestras acciones. Nacer es aparecer es hacerse visible por medio de la palabra y la acción en un mundo donde los otros ya están presentes” (Almena, s.f.: 5).

⁴⁵ Podemos decir, sin duda que la pluralidad se configura en Arendt como la condición necesaria para la existencia de la esfera pública. Es en esta esfera donde se vislumbra la unión de múltiples y únicos individuos libres que se asocian y se identifican para conformar un espacio en el que puedan revelarse como lo que son, individuos que buscan trascender la finitud a través de los relatos y monumentos propios de quien escribe la historia, que es distinto a quien la personifica.

Este comenzar será para Arendt el salvador de la humanidad. De igual forma como el mundo encontró en los evangelios la fe y la esperanza en un Salvador del mundo que los llevará a la eternidad en el cielo, también Arendt cree haber encontrado en el comienzo este Salvador que permite la inmortalidad de los hombres como un dios que vive en la tierra: (...) “Os ha nacido hoy un Salvador” (Cfr. Arendt, 1993: 266).

Hemos visto hasta acá que el poder se inscribe, a la manera de las obras de arte, en una perdurabilidad que emana de su carácter histórico: (el tiempo); y que no tiene que ver con ese poder incierto por la violencia que se gestó en el seno de la sociedad moderna occidental en la historia del pensamiento político. El concepto de poder en Arendt se perfila entre la fugacidad de los asuntos humanos y la pervivencia; es poder de persistir en el tiempo, apelando a su mejoramiento, a la insistencia del hombre que quiere perpetuarse al igual que la memoria, siempre frágil, guarda aquello que quiere conservar. Este poder además parte de su pluralidad humana, de su individualidad para incorporarse en el mundo, es decir, parte de percibir la mundanidad del hombre y su carácter contingente, cambiante y frágil; y, a la vez parte con la posibilidad humana de que puede perpetuarse en la historia. Al hombre no le basta reconocerse en el poder de la acción en el espacio público sin reconocer la fragilidad del poder, creado desde los asuntos humanos. Por eso el poder de la acción puede pervivir en el deseo del querer vivir juntos, y se estructura, precisamente como una acción concertada, deseo del vivir juntos, que amparada en el perdón y la promesa, aseguran la responsabilidad no sólo del individuo, sino de toda una comunidad política.

Conclusiones

Luego de recorrer el camino de *La condición humana* podemos afirmar que la intención de Hannah Arendt de realizar una antropología política, en donde se conjuguen el poder de vivir juntos y de actuar juntos, se alcanza solamente en la esfera pública, pues es allí donde se orienta el curso antropológico y donde se construye una perspectiva del poder que articula el uso de la palabra y de la acción. En su obra, Arendt reflexiona sobre la facultad que le es propia al hombre en dicha esfera y cómo ésta surge del encuentro de éste con los demás. Para ello, Arendt elabora, explica y analiza los conceptos de necesidad, trabajo y acción profundizando históricamente en cada uno de ellos, con el ánimo de estructurar lo que entiende por condición humana.

En efecto, hemos explicado en el primer capítulo que la necesidad consiste en la no libertad del hombre, pues el sostenimiento de la vida y su ciclo vital, o su condición biológica, le son naturales a él. Además vimos que hay una articulación entre labor, trabajo y acción. No obstante, la labor ocupa la vida, pues es la que permite saciar las necesidades que compartimos con los demás seres vivos; mientras que el trabajo es el que humaniza al hombre, puesto que éste trabaja para fabricar cosas y, a través de ellas, penetra en el tiempo, en la historia. A nuestra autora le preocupa profundamente que el *animal laborans* haya hecho suya la esfera pública en la Modernidad de Occidente, pero para arreglar esta cuestión lo distingue del *homo faber* y se da cuenta de que el hombre que trabaja y fabrica utensilios elabora un mundo; una idea muy contraria a lo que hace el *animal laborans*, al cual le es dada la función del proceso de la vida humana.

Esta reflexión la ubica en el camino que quiere ahondar: la conquista del *homo faber*. El hombre fabricante de utensilios posee la habilidad para elaborarlos, y aunque para Arendt ni siquiera él es consciente de la historia, vive en ella. Este mundo de cosas hechas por el *homo faber*, con el que se inicia el mundo propiamente humano, produce un “espacio” duradero que no es ya la naturaleza: anuncia la polis, la ciudad; preparando lo específicamente político: la acción. Aunque el trabajo no es político, le abre a la política la posibilidad de existir al construir un lugar para ella. Además, vimos que el sujeto de la historia, según Arendt, es desconocido; pues, sólo quien ha vivido y quien ha muerto puede ser captado por el historiador como el sujeto verdadero de la historia. Esa captación del agente depende del sentido vivido por el hombre, ya que sus instrumentos, además de

volverlo humano, le dan el poder de incorporarlo en el mundo. Arendt reconoce que existe una diferencia entre los objetos de consumo y los «productos» de la acción y del discurso, y estos últimos serán superiores a los primeros. Así, pues, gracias a la acción y al discurso, puede existir un espacio público de encuentro del hombre con los demás.

De esta manera, Arendt le atribuye a la acción un poder imperecedero, puesto que el hombre es un agente de acciones y palabras que transforma su entorno actuando (un *megaloiogoi*), atendiendo al valor de la polis, comprendiéndola como el espacio compartido en el mundo de la vida, pero, también, como el espacio para estar juntos a través de la palabra. Acción y palabra sólo existen en la vida de la polis, y Arendt dará valor a esta relación. El trabajo gana el sentido de durabilidad, pero la acción le suministra a la vida del hombre su aparición. De ahí que hayamos visto que el poder político, que sobreviene del espacio público, donde la acción se realiza, adviene con la natalidad o el nacimiento. La filósofa le confiere un valor político a la capacidad de iniciar algo nuevo, y este valor se halla en la categoría de nacimiento. Es desde ahí donde Arendt confirma el poder de la acción.

El desarrollo de la confirmación del poder se indagó en el segundo capítulo. Allí se trató el carácter político de la acción desde la natalidad, pues el hecho de nacer es pre político, pero se exige que quien nace responda al hecho de nacer. Hablamos de la aparición como poder y espacio en la polis, de cómo el *homo poiéticus* representa la acción como creación y de cómo Arendt da ese paso del *animal laborans* y del *homo faber* a la acción. Lo importante de esta transición se encuentra en que ese paso convierte al hombre en un ciudadano capaz de *poiesis* o creación, en tanto es capaz de política: un *homo politicus*. Arendt admite, sin embargo, que aunque la acción misma es praxis hay que salvarla de las fragilidades que conlleva. La acción sin un nombre o un «quién» deja al autor silenciado en la historia. La impredecibilidad de la acción ofrece un panorama desértico, pues no se saben sus consecuencias; y la irrevocabilidad del proceso imposibilita cambiar lo que se ha hecho en la acción. Ahora bien, el modo de salvar la acción está en narrar la historia de su autor y en el poder de perdonar y de prometer, que salvan la irrevocabilidad de su proceso, dándole otro rumbo en el momento que el agente cumple con lo que promete.

Pero el problema no consiste en resolver sólo estas fragilidades o frustraciones de la acción, la cuestión radica en saber lo que se puede hacer actuando y cómo las

circunstancias mismas de la acción ponen las condiciones de su perdurabilidad. Esto se entiende mejor con lo que Arendt llama reificación. Dicha palabra se relaciona con el arte, exactamente con el poder que tiene de adentrarse en la historia y asegurar su permanencia en ella. El problema no está en identificar la acción a la obra de arte, sino en el hecho de actuar para arribar a la puesta en común de la relación con la polis, significando las acciones en el tiempo; y en esto consiste la verdadera realización de la polis. Demostramos así, que en la antropología política que Arendt trabaja insiste políticamente en el surgimiento de la esfera pública, no forzosamente bajo la premisa de verticalidad, que supone el poder visto de manera tradicional, sino como una cuestión de encuentro con los demás, es decir, horizontal y agonial.

Por ello titulamos como *La esfera pública* el tercer y último capítulo. Aquí vimos cómo la acción se ha tornado un tema estructural en el proyecto de la condición humana que Arendt propone. Para Arendt la revelación del agente en el discurso y la acción es fundamental para comprender cómo la acción puede ser vista como una obra de arte. De ahí que mencionáramos que en la acción histórica se interpretan las grandes acciones, pues en el relato, en la memoria, las grandes gestas perduran. Y, desde luego llegamos a ver que las consecuencias de esas acciones producen una *desoladora contingencia*; pero, frente a estas frustraciones de la acción, Arendt apunta modos para salir de ellas como son el perdón y la promesa. Observamos entonces que para la filósofa es necesario introducir el valor del perdón y de la promesa, los cuales incorpora en el reino de la acción. En primer lugar, el perdón está inscrito en la capacidad de volver al origen de la acción; quien es perdonado, no en el sentido religioso, sino político, es restaurado en su capacidad de obrar, de ingresar en el espacio de aparición pública, es decir, allí donde se revelan los hechos y las palabras. En segundo lugar, Arendt propone la promesa como forma de mantener nuestras identidades, como forma de aparecer en el espacio público el cual es formado por los que prometen y cumplen. Vemos entonces, que es la promesa la que preserva la confianza de la contingencia infinita de la libertad, es decir, es el fundamento de la sociedad, es el compromiso que uno tiene de no defraudar a los demás en la tarea que uno tiene encomendada. A partir de lo anterior podemos decir que la facultad de prometer y perdonar depende de la necesaria presencia de los otros, y que los otros son fundamentales para la condición humana de la pluralidad.

Justamente, el interés de Arendt está puesto en sustentar el programa que se estipula para la realización de la acción, en una comunidad política que reconozca lo mundano de la acción y su capacidad para perpetuarse en la historia. Arendt advierte que es preciso cavar para mostrar cómo las cosas han sido históricamente contingentes en la concepción política de la acción, por tanto, es preciso hacer aparecer sus fragilidades, pero, a su vez, su fuerza política en la esfera pública. De esta forma, la acción es la obra de la condición humana al nacer y empezar algo nuevo en la polis. Llegados a este punto podemos decir entonces, que para nuestra autora las nociones de acción, identidad, e historia son vista en una unidad indisoluble que Arendt denomina como *La condición humana*, cuyos elementos esenciales son la natalidad y la pluralidad.

Cada día incorporamos algo al mundo pero, a la vez, lo llenamos de contenido, lo humanizamos y lo mundanizamos y nos ofrecemos el poder de inmortalizarnos en el tiempo o la historia. Ése es el proyecto de *La condición humana*. No en vano las grandes gestas de la Antigüedad no significaron violencia, sino poder. Por ello vimos también que el poder no es violencia, y que este sólo es posible en la concertación, sólo es posible cuando hay consenso entre hombres libres e iguales; en otras palabras, el poder es poder de actuar concertadamente. Revisamos el texto *Sobre la violencia* para comprender mejor la cuestión del poder, aunque dicho texto hubiera sido impreso diez años más tarde que *La condición humana*, la cual es nuestro objeto de estudio. En él vimos que Arendt piensa todo el problema que se formó en la sociedad moderna y cómo el poder se fue asimilado gramaticalmente como violencia, o forma de sujeción al Estado Moderno. Esta revisión nos sirvió para comprender mejor el concepto de poder propuesto por Arendt, el cual es totalmente opuesto al presentado por las corrientes modernas sobre el poder.

Todo ello para concluir que el poder sólo se entiende como el poder vivir en la esfera pública, pues, es el carácter imperecedero de la acción, ya que como decíamos, aquel encuentro con los demás, basados en una relación de horizontalidad, determina el reino de la acción, puesto que la voluntad de vivir junto a otros reconoce la pluralidad de los asuntos humanos. Se comprende así el alcance del poder que Arendt argumenta, pues el poder es poder de actuar y de llevar a cabo todas las acciones sabiendo que ellas son impredecibles en sus efectos y que, por ello mismo, llevan consigo la novedad de empezar algo nuevo en el mundo. Por lo anterior podemos decir que el poder implica en última

instancia unidad y comunicación; significa en última instancia la continuidad y la vigorización de la unidad ciudadana.

Quisiéramos decir, para terminar, que la acción propuesta por Arendt debería volver posible una cultura de la polis, es decir, posibilitar que la esfera pública alcance su realización o que complete su meta o los logros para lo cual está hecha. Pero la idea de una concepción cerrada o vertical de la acción es peligrosa; y Arendt, que vivió el totalitarismo, es consciente de esto. Quizá el poder de la acción nos permita, cada vez que veamos una esfinge, que esa escultura de hombre no está ahí puesta para recordarnos a ese hombre que vivió en una época histórica particular, sino sus acciones; acciones que ya pertenecen a la historia, acciones que, como una obra de arte, marcan el tiempo y se immortalizan al ser contadas y narradas por medio de lo inesperado de él. Así, finalmente el poder será el poder concertado entre todos en el espacio público, en donde la vida es valorada en toda su pluridimensionalidad, lo cual permite que la condición humana se supere a sí misma.

Bibliografía

- ARANGO LÓPEZ, M. (1990). Acción y política y Condición Humana según Hannah Arendt. *Universitas philosophica*. No. 15-16.
- ARENDR, H. (1970). *Sobre la violencia*. Madrid: Editorial Joaquín Mortiz.
- ARENDR, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- ARENDR, H. (1988) *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza editorial.
- ARENDR, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (1996). La crisis en la cultura: Su significación social y política. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península
- ARENDR, H. (1998). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.
- ARENDR, H. (2008). *De la historia de la acción*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (2002). Comprensión y Política. *Eco*. Barcelona: Paidós
- BIRULÉS, F. (1995). *La especificidad de lo político: Hannah Arendt, Centro de semiótica y teoría del espectáculo*. Valencia: Ediciones Episteme.
- CAMELO SIERRA, I. (2001). La acción en Hannah Arendt. *Revista de estudiantes Cuadrante Phi*. www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/sumario/articulo6.htm.
- COLACRAI, P. (2006). El Arte en Hannah Arendt, la importancia de lo inútil. *Revista La Trama de la Comunicación*.
- COMESAÑA, G. (1995). Consideraciones críticas en torno al concepto de “labor” en Hannah Arendt. *Revista de filosofía*. Vol. 21, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad de Zulia, Maracaibo. (pp. 115 – 142).
- COMESAÑA, G. (1997). El trabajo como productor del “artificio humano” en Hannah Vol. XXII. (Pp.127-135).
- CORRAL, C. (1997). El pensar de la acción. *Isegoría. Revista latinoamericana de filosofía*.
- DEBANNE, L. & MEIROVICH, V. (2012). Nacer para comenzar, acción y libertad en Hannah Arendt. *Razón y palabra, primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación*. No. 78.
- DI PEGO, A. (2006). Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un dialogo con las perspectivas feministas. *Questión*, Vol. 1 N° 11.
- GRANADO ALMENA, V. (2009). Entre el paria y el ciudadano. *Conferencia impartida en el Congreso Internacional “La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt”*. 13-15 de octubre, Universidad de Murcia.

- ENEGREN, A. (1984). *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF.
- HEIDEGGER, M. (1996). El origen de la obra de arte. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza editorial. Versión online: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/origen_obra_arte.htm
- KENNEY, Ch. D. (1991). Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt. *Revista Areté*, Vol. III, No. 1. (pp. 233-252).
- MARTIN, L. (2005). Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt. *Revista Areté*, Vol. III, No. 1. (pp. 233-252).
- MARTIN, L. (2005). El poder, el número y las armas en Hannah Arendt. *Conferencia del 7º Congreso nacional de ciencia política. "Agendas regionales en conflicto"*. Córdoba, Argentina, 15, 16, 17 y 18 de Noviembre. Versión online: <http://www.saap.org.ar/esp/docs-congresos/congresos-saap/VII/programa/paneles/a/a2/martin.pdf>
- MATUS, A. (2006). Poder y Modernidad en el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista de la Facultad*. Vol. 12. (pp.139-162). Versión Online: http://fadeweb.uncoma.edu.ar/medios/revista/Revista_12/09Ana_Matus.pdf
- MUÑOZ, R. (2002). Precisiones al concepto de trabajo. Correspondencia inédita Y.R. Simón – H. Arendt. *Anuario filosófico*. Vol. 35, No. 74. (pp. 731-751).
- LAZAGA, L. (2004). El modelo antropológico de Hannah Arendt. Edición universidad de navarra.
- LONDOÑO BECERRA, M. (2011). La comunidad en Arendt: pluralidad y acción. *Repensar el ser en común en Hannah Arendt a partir de la acción y la pluralidad*. Edición uniandes. (Pp.65-96).
- PALACIO CRUZ, V. (). El concepto de poder político en Hannah Arendt. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*. Año. 3, No. 1. (pp. 51-74). Versión Online: http://www.um.edu.uy/_upload/_descarga/web_descarga_77_HUMANIDADES_3_PALACIOS.pdf
- SAHUÍ MALDONADO, A. (2008). La libertad como “poder hacer”. Arendt y el enfoque de las capacidades. *En claves del pensamiento*. Vol. 2, No. 3.
- SAHUÍ MALDONADO, A. (2002). Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo. *Signos filosóficos*. julio-diciembre, No. 008. (pp. 241-263).
- SKLAREVICH, S. (2000). Un recorrido por la obra de Hannah Arendt. *La trama de la comunicación*. Vol 7, Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencia Política y RR. II, Universidad Nacional del Rosario. (pp. 1-20).
- TAPIAS TORRADO, N. (2005). Lo privado y lo público en el pensamiento de Hannah Arendt. *Universitas philosophica*. No. 44-45.
- Volante Beach, P. (2001). Una antropología relevante: *La condición humana* desde Hannah Arendt. *Pensamiento educativo*. Vol. 28. Pag 86.
- ZAPATA, SJ., G. (2006). La condición política en Hannah Arendt. *Papel Político*. Vol. 11, No. 2, julio-diciembre. (pp. 19-523).

ZAPATA, SJ., G. (2006). *Ser en Común*. Tesis para la maestría de estudios políticos. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

ZAPATA, SJ., G. (2012). El espacio público y su fundamento en la libertad. Pensamiento político de Hannah Arendt. *Papel político*. Vol. 17, No. 1, enero-junio. (pp. 159-174).

ZAPATA, SJ., G. (2005). El reino de la acción. *Universitas Philosophica*. No. 44-45.