

UNIVERSIDAD GABRIELA MISTRAL  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



“La Libertad en la filosofía política de Hannah Arendt”

Seminario para optar al grado de Magíster en Humanidades y Artes

Prof. Guía: Mariano Bártoli Persa  
Al.: Fabiola Salgado Labra

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	4
CAPÍTULO I: La Condición humana: Labor y trabajo .....	9
1. Condición humana y naturaleza Humana .....	10
2. <i>Vita activa y vita contemplativa</i> .....	12
3. <i>Vita activa</i> .....	15
4. La labor .....	17
5. El trabajo y la permanencia del mundo .....	22
CAPÍTULO II: La alienación y el auge de lo social .....	27
1. La acción: la humanidad del hombre .....	28
1.1. La acción como fabricación .....	29
1.2. La liberad del hombre de acción .....	32
1.3. Perdón y promesa, la solución a la fragilidad de los asuntos humanos .....	33
1.4. Los peligros del hacer al modo del actuar .....	37
1.5. Natalidad .....	39
1.6. La pluralidad humana .....	42
2. Lo privado, lo público y lo social .....	43
2.1. Lo privado, el ámbito de la vida .....	44
2.2. Lo público, el espacio de la libertad .....	46
2.3. El arribo de lo social y la perdida de lo público y lo privado .....	49

CAPÍTULO III: La alienación del hombre moderno y la libertad.....	54
1. La alienación del hombre moderno .....	54
1.1. La alienación mundana .....	55
1.1.1. La expropiación .....	56
1.1.2. La pérdida del espacio común .....	57
1.2. La alienación terrena .....	59
1.2.1. La moderna alienación .....	60
1.2.2. La alienación de la ciencia moderna .....	61
1.2.3. La pérdida del sentido común .....	62
2. La libertad como condición de humanidad .....	63
2.1. Las hipótesis de Hannah Arendt .....	64
2.2. Diversas concepciones de libertad .....	65
2.3. La libertad como principio .....	68
2.4. Libertad y soberanía .....	70
CONCLUSIONES .....	77
BIBLIOGRAFÍA .....	85

## INTRODUCCIÓN

El tema de la libertad ha estado presente, de una u otra forma en todo el pensamiento filosófico. Cada período histórico ha configurado esta idea con distinto matices y significados, Hannah Arendt no es la excepción, en su pensamiento ocupa un lugar privilegiado las actividades propiamente humanas y una de ellas es, sin duda, la libertad.

Sin embargo, cuando tratamos de profundizar en la idea de libertad desarrollada por Hannah Arendt, nos enfrentamos inmediatamente con algunas dificultades: Arendt sólo escribió un ensayo específico del tema de la libertad, titulado “¿Qué es la Libertad?”, que fue editado junto con otros siete temas en un libro titulado “Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ensayos sobre la reflexión política” ensayo en que la claridad de la obra contrasta abiertamente con lo dificultad de su pensamiento. Es que Hannah Arendt, da por supuesto que el lector conoce y comprende otras obras de su autoría como por ejemplo, su libro: “La Condición Humana”, donde plantea las bases de su pensamiento filosófico - político; y por otra parte, nos topamos con una nueva dificultad, la escasa literatura que encontramos de otros autores, específicamente sobre el tema a tratar, tanto en libros impresos como en sitios Web.

El propósito de este trabajo de titulación es justamente, a partir de la obra de Arendt, fundamentalmente, “La Condición Humana” y “Entre el pasado y el Futuro” hacer un recorrido sobre las principales formas en que el ser humano se inserta en el mundo y a partir de ahí, sistematizar el concepto de libertad que plantea la autora. Tarea nada sencilla, pero que creo, será un aporte significativo, tanto para aquellas personas que estén interesadas en el pensamiento de Hannah Arendt, como para aquellas que quieran conocer otro enfoque sobre la idea de libertad o de la filosofía en general.

La nota característica de la obra de Arendt, radica en su discurso centrado en la acción, es decir, en comprender los asuntos humanos a partir de los hechos más que de la teoría.

Arendt vuelve a los conceptos clásicos de la Grecia antigua, donde tomar como punto de partida a la *polis* griega, único espacio donde la libertad se vivió ampliamente dentro del ámbito propio del actuar, esto es, la vida política.

La autora, esta conciente, de que la idea de libertad que plantea, no es del todo comprensible para nuestra actual sociedad y ello, lo deja plasmado en su ensayo ¿Qué es la Libertad?, cuando afirma que: “Cualquier intento de derivar el concepto de libertad de las experiencias habidas en el campo político sueña extraño y sorprendente, porque todas nuestras teorías en estos temas están dominadas por la idea de que la libertad es un atributo de la voluntad y el pensamiento, más no de la acción”<sup>1</sup>

Para comprender su pensamiento, es necesario diferenciar, junto con Hannah Arendt, entre dos tipos de vida característicos del ser humano, a saber, la *vita contemplativa* y la *vita activa*. La *vita contemplativa*, se encuentra representada por la figura tradicional del filósofo, quien en soledad y en la paz que otorga la contemplación, reflexiona sobre las ideas y el cosmos. Su polo opuesto, es la *vita activa*, aquella vida que saca al filósofo de la paz de la contemplación y lo sumerge en la publicidad del mundo.

El pensamiento arendtiano, centrará su análisis en la *vita activa*, pues es en ésta y no en la contemplación, donde transcurre la mayor parte de la vida del ser humano, “... es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación,

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *Entre el Pasado y el Futuro*. Península, 1996 .Barcelona. Página 167.

mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida.”<sup>2</sup>

Es también en la *vita activa* donde se abre el espacio para la aparición de la libertad, la cual no se define en el discurso arendtiano no sólo como una teoría abstracta producto del filosofar, sino como un hecho comprobable que, por cierto, no carece de una realidad mundana para hacer su aparición. Este espacio físico en el cual la libertad llega al mundo, no es otro que lo que Arendt ha denominado la esfera pública, ese espacio común donde nos encontramos con los demás seres humanos y nos reconocemos en nuestro propio actuar.

Los hombres, nos dice Arendt, no pueden escapar a la acción, ya que ésta se constituye en la condición más fundamental de toda vida humana. Pero para comprender lo que Arendt entiende por acción, es necesario establecer un contraste entre ésta y las otras dimensiones de la condición humana, a saber, la labor y el trabajo.

La labor es la dimensión más básica de la *vita activa* y se encuentra ligada indisolublemente a la necesidad, al proceso siempre cíclico y natural de la vida. Es a través de la labor, que los hombres producen lo necesario para alimentar al cuerpo biológico y perpetuar el ciclo de la vida. Labor y consumo son sólo dos etapas de un único y mismo proceso, el cual se confunde con los demás procesos naturales. El *animal laborans* -el sujeto de la labor- no tiene una realidad identificable y reconocible como ser humano individual, como persona, su vida se confunde con la vida del resto de especie.

El trabajo, la segunda forma en que se manifiesta la *vita activa*, es la dimensión por medio de la cual producimos la pura variedad inagotable de cosas que constituyen el mundo en que vivimos, el artificio humano. Los productos del trabajo producen la estabilidad y objetividad propias de la

---

<sup>2</sup> Arendt, Hannah. *De la Historia a la Acción*. Paidós. 1995. Barcelona. Página 89.

vida humana. El *homo faber* -el sujeto del trabajo- construye un mundo entre los hombres y la naturaleza, sin el cual no existiría la objetividad.

La acción y el discursos, es la última dimensión de la *vita activa*, aquella donde el hombre se inserta en el mundo, en el que se abre un espacio donde es posible la vida en su sentido no biológico, o en otros términos, la vida específicamente humana. En la acción nos insertamos en un mundo común, donde ya existían otros hombres, ante los cuales mostramos nuestra particular existencia.

Arendt recurre a la categoría de la natalidad para dar cuenta de este aparecer del hombre en el mundo de la acción y el discurso, este aparecer ante los demás, constituye un segundo nacimiento, ya no biológico y por ello, no sujeto a la necesidad, sino a algo completamente distinto: a una iniciativa. Es aquí precisamente donde surge la libertad. "La libertad no es ante todo la posibilidad de elegir entre dos alternativas, sino «la capacidad de iniciar algo nuevo», la capacidad de romper la rutina de todos los días".<sup>3</sup>

Mediante el discurso, el hombre se presenta a los demás como otro, pero a la vez como un igual. En este sentido, veremos que en el plano de la acción se conjugan a la vez la pluralidad y la distinción, características que posibilitarán su inserción en la comunidad política y abre el espacio necesario para la aparición de la libertad.

La Época Moderna, trae consigo nuevas dificultades para la aparición de la libertad en el mundo, ya que según la autora, con la irrupción de la Época Moderna se perdieron las antiguas distinciones que sostenían la esfera de lo público-político, como diferenciada de la esfera privada. El auge de la esfera social, que en sentido estricto, no es pública ni privada, trajo consigo una inversión en la jerarquía de la *vita activa*, que terminó con el ascenso del *animal*

---

<sup>3</sup> Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Paidós, 1993. España. Página 3.

*laborans* a la esfera que antes estaba reservada para el hombre de acción, esto es, a la esfera pública.

Aquí surge con fuerza el concepto de alienación, que según Arendt, marca el estado en el que se encuentra el hombre moderno, aquel que se ha alejado de su espacio inmediato - el mundo - para adentrarse, en última instancia, en la interioridad del yo. Esta alienación trae consigo una eventual pérdida de la capacidad política propia del ser humano. El problema radica en que: “Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano donde pueda hacer su aparición”<sup>4</sup>

¿Qué es la libertad?, ¿Cuáles son los factores que hace posible su aparición en el mundo?, y en último término, ¿Es posible la libertad en el pensamiento arendtiano?, estas son justamente las interrogantes que guían realización de este trabajo de titulación.

---

<sup>4</sup> Arendt, Hannah. *Entre el Pasado y el Futuro*. Península, 1996 .Barcelona. Página 160.

## CAPÍTULO I

### LA CONDICIÓN HUMANA, LABOR Y TRABAJO

El uso de la expresión *condición humana* no resulta del todo desconocida, en muchas ocasiones hemos oído el término referido a las actividades que nos son más propias. La novedad de su uso, reside ahora en la explicitación que realiza Hannah Arendt del término, el que nos servirá como punto de partida en la realización de este trabajo.

Todos los seres humanos que llegan al mundo, se encuentran doblemente condicionados: por una parte, por el mundo natural y, por otra, por un mundo artificial. El condicionamiento que realiza el mundo natural no se discute, debido a que es el mismo que comparte con todos los demás seres vivos que habitan el planeta. El elemento artificial es todo lo contrario, tiene que ver con aquello que nos distingue de manera fundamental de los demás seres vivos que pueblan la tierra. Es en este mundo no natural donde nos damos cuenta de la presencia de los demás seres humanos, sólo adquirimos esta capacidad una vez que somos conscientes de que existe un mundo artificial, un mundo de cosas.

Este mundo artificial es un registro vivo de la presencia del ser humano, debido a que, no hay memoria de algún grupo humano que haya pasado por el mundo sin dejar testimonio alguno de su civilización o su cultura. En suma, es este mundo –y no el mundo natural- el que da cuenta de la condición humana.

Todo aquello que entra en contacto con los seres humanos, se convierte en condición de su existencia. Condición – nos dice Arendt- de la que no es posible escapar y seguir siendo humanos. Y es justamente debido a esta existencia condicionada que podemos hablar de un

*mundo* humano, aquel mundo donde queda testimonio vivo de las actividades que realiza el ser humano en su corto pasar por la tierra.

Es en este lugar también, es donde se plasma el resto de las actividades humanas, aquellas que por su fragilidad y subjetividad necesitan de un mundo objetivo en el cual hacer su aparición, un mundo que de testimonio del paso del ser humano por la tierra.

La existencia humana es existencia condicionada, justamente por las cosas que le otorgan estabilidad al mundo, pero las cosas carecerían de sentido para el ser humano si es que no fueran condición de su existencia, en este último caso, el mundo estaría formado por una serie de artefactos sin ninguna relación entre si y sin significación para el hombre. Las cosas adquieren sentido para el ser humano sólo cuando existe un hombre que se lo asigna. A este respecto Arendt nos dice: “El mundo en que la *vita activa* se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos”<sup>1</sup>

### 1. Condición Humana y naturaleza humana

Antes de continuar con nuestro análisis, es preciso hacer algunas aclaraciones conceptuales: Condición Humana, no es en ningún caso, para Arendt, lo mismo que Naturaleza Humana. Hasta aquí sólo me he referido a la condición humana, esto es, a todas aquellas cosas o actividades que condicionan en mayor o menor medida al ser humano. Sin embargo, la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, ya que ninguna descripción “...ni siquiera la más minuciosa

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Paidós, 1993.España. Página 23.

enumeración de todas ellas, constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia.”<sup>2</sup>

En el discurso arendtiano, el tema de la naturaleza humana es un problema no resuelto que no han encontrado solución desde un desde la óptica individual, en la psicología, ni desde el punto de vista filosófico en general, sencillamente porque Arendt no cree que tengamos la capacidad de determinarnos y definirnos a nosotros mismos del mismo modo como lo hacemos con las cosas que nos rodean. Es más, ninguno de los aspectos que condicionan al ser humano se transformarían en algo así como la esencia de lo humano, debido a que, no existe nada que condicione al ser humano de manera absoluta. El único juicio categórico que podría hacerse respecto de la condición humana es que, el ser humano por naturaleza, se encuentra condicionado, aun cuando estas condiciones vayan cambiando a través de tiempo.

Lo que se encuentra a la base de la distinción radical entre condición humana y naturaleza humana, es su concepción de acción, política y libertad. Es necesario relativizar el concepto tradicional de naturaleza humana, debido a que este concepto nos determina de manera absoluta y no deja espacio ni para la acción, ni para la libertad, y esto es precisamente lo que Arendt quiere evitar.

Frente a ello, lo que Arendt propone es un ámbito humano de total espontaneidad, en donde no es posible predeterminar ni predecir. Este es el espacio donde se desarrolla la acción y la libertad, acción que, a diferencia del trabajo y la labor, es esencialmente espontáneo e impredecible en sus resultados.

---

<sup>2</sup> Id., página 24.

## 2. Vita activa y Vita contemplativa

Al igual que en el caso de la condición humana y la naturaleza humana, cuando Arendt define la *vita activa*, lo hace en contraposición con otro término, el de la *vita contemplativa*, esto es, el de la pasiva contemplación que logra el filósofo una vez que se ha liberado de todas las necesidades mundanas, alejándose del mundo y volviendo su mirada hacia interior de su alma. Es precisamente este carácter de no mundanidad de la *vita contemplativa* lo que lo diferencia radicalmente de la *vita activa*, la cual se caracteriza por encontrar su espacio dentro del bullicioso mundo y en compañía de otros seres humanos.

El rasgo más característico que diferencia a la *vita activa* de la *vita contemplativa* es que, mientras la *vita activa*, encuentra el lugar que le es propio en la pluralidad humana, en la *vita contemplativa*, la característica esencialmente es que es individualista y es el ser humano en soledad el que encuentra la paz en la contemplación del cosmos.

Arendt es consciente, de que la tradición de pensamiento filosófico ha puesto en la más alta de las categorías a la *vita contemplativa*. Este hecho se debe, a juicio de la autora, a que la *vita activa* siempre se ha definido en términos de *vita contemplativa*, dicho con otros términos, siempre se ha visto a la *vita activa* como un medio para llegar a la *vita contemplativa*. Esta visión utilitaria, e incluso degradante de la *vita activa*, se fundamenta en que la tradición de pensamiento ha manifestado un desprecio por todo aquello que aleje al hombre del estado de contemplación, de aquella quietud que le permita conocer la verdad del cosmos.

El predominio de la *vita contemplativa* por sobre todo otro tipo de actividad, se encuentra presente ya en la filosofía política de Platón. En ella, la utópica organización de la vida de la

*polis* no sólo está dirigida por el discernimiento superior del filósofo, sino que no tiene otro objetivo que hacer posible la forma de vida de éste.

Si bien es cierto que el origen histórico de la *vita contemplativa*, no se encuentra en el cristianismo, sino en la Antigüedad Clásica, el cristianismo hace un aporte significativo, debido a que, lo que en la Antigüedad Clásica se consideró con el ideal de unos pocos, -la quietud- en la era cristiana se considera como un derecho de todos. “La superioridad de la contemplación sobre la libertad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al *cosmos* físico, que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia del exterior, del hombre o dios”<sup>3</sup> La acción y la libertad adquieren ahora un nuevo carácter, la libertad ya no se entiende como la condición del ciudadano para ingresar a la *vita activa* de la *polis*, sino por el contrario, como una libertad alejada por completo del mundo, cuyo espacio de aparición se limita ahora a la interioridad del alma, a ese espacio donde el hombre se encuentra consigo mismo, en la más completa soledad

Con la llegada del cristianismo, la libertad pasó a ser entendida como el *libre albedrío*, lo que implicó que esta humana capacidad se alejaría para siempre de su original terreno político, desplazándose a un lugar donde sólo la soberana voluntad del ser humano tiene acceso.

Con la llegada de la Edad Moderna, el concepto de *vita activa* adquiere una connotación más negativa aún y termina por constituir una *in-quietud*. El menoscabo de la *vita activa* a favor de la *vita contemplativa*, tiene su origen en la distinción entre cosas que por sí mismas son tal como son – *physei* - y aquellas cosas que deben su ser o existencia al hombre – *nomô* -. Las primeras, las cosas *nomô* no podrán nunca estar en la misma categoría que las cosas *physe*, no las podrán

---

<sup>3</sup> Id., página 27.

igualar en belleza, ni verdad. Ninguna cosa producida por manos humanas es comparable con el cosmos.

La tradición de pensamiento nos ha enseñado que, sólo una vez que nos hemos liberado de todas las obligaciones que nos impone la vida biológica y nos hemos separado de los vínculos que nos tienen atado al mundo, sólo en estos momentos de la más absoluta inactividad, el ser humano puede contemplar el cosmos y conocer la verdad del ser.

Esta forma de ver el mundo, guía el pensamiento filosófico hasta la llegada de la modernidad.

Arendt no pone en duda la validez de la experiencia que está a la base de la distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa*, sino a la jerarquización que desde un principio marcó tal distinción.

“Si, por lo tanto, el empleo de la expresión *vita activa*, tal como lo propongo aquí, está en manifiesta contradicción con la tradición, se debe no a que dude de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio.”<sup>4</sup> Con estas palabras, Arendt deja en evidencia una crítica a la tradición de pensamiento filosófico, tradición que se ha esmerado durante siglos en alcanzar el ideal de una vida contemplativa, desterrando del ámbito de la filosofía todo aquello ponga como ideal algo que acerque al ámbito de la acción.

---

<sup>4</sup> Id., página 29.

### 3. La Vita Activa

La *vita activa* está compuesta por tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción, estas actividades, nos dice Arendt, “Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra.”<sup>5</sup>

La labor tiene relación con el proceso biológico del cuerpo del ser humano, esto es, básicamente, todas aquellas actividades necesarias para la supervivencia de vida del organismo.

La condición humana que le corresponde a la labor no es otra que la vida misma.

El trabajo, tiene relación con todo el mundo de cosas que el ser humano ha construido para poder habitar un espacio que se le presenta como no natural. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La condición humana de la acción es la pluralidad, es decir, tiene relación con el hecho de que el mundo está habitado no por uno, sino por una multiplicidad de seres humanos, que coinciden y se diferencian en muchos aspectos. La acción es la única de las tres categorías de la *vita activa* que tiene lugar entre los seres humanos, sin que medien entre ellos, ni materias ni cosas. Acción será el concepto de mayor relevancia en el análisis de este trabajo, debido a que es precisamente en esta categoría, el espacio, en donde la libertad puede hacer su aparición.

A pesar de que muchas veces se utilizan como sinónimos, Arendt va a diferenciar claramente labor y trabajo, caracterizándolas como: “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos.”<sup>6</sup>. Partiendo de esta diferenciación básica podemos darnos cuenta de manera inmediata

---

<sup>5</sup> Id., página 21.

<sup>6</sup> Arendt citando a Locke en *La Condición Humana*. Paidós, 1993. España. Página 98.

que la actividad de la labor está vinculada con la mantención de nuestros procesos biológicos, mientras que el trabajo se asocia con la estabilidad y objetividad del mundo en que vivimos.

De esta diferenciación surgen dos tipos de hombres: el *animal laborans*, el sujeto de la labor y el *homo faber*, el sujeto del trabajo. El *animal laborans*, se encuentra siempre bajo el signo de la necesidad, en tanto el *homo faber* bajo el signo de la mundanidad.

Arendt está proponiendo un nuevo concepto de labor y trabajo, para ello busca su fundamento en la experiencia misma. La autora nos señala que, todos los idiomas europeos, tanto antiguos como los modernos, dan cuenta de una misma realidad con dos palabras etimológicamente diferentes. Las expresiones griegas son *ponlein* y *ergazesthai*; las latinas son *laborare* y *fabricari*; las francesas son *travailler* y *ouvrer*; las italianas son *laborare* y *operare*, las alemanas son *arbeiten* y *werken*; a lo que se puede agregar las españolas *laborar* y *trabajar*. En una nota en su libro “La Condición Humana” Arendt constata esta diferenciación en los siguientes términos: “...En todos estos casos sólo los equivalentes de labor tienen un inequívoco sentido de dolor y molestia...”<sup>7</sup> Por el contrario, los conceptos relacionados al trabajo, no poseen esta connotación negativa.

Para Arendt, el desprecio por la labor surge originalmente de la lucha del ser humano por alcanzar la tan apreciada libertad, cosa que sólo se lograría una vez que se hayan superado las necesidades, así como también, rechazado todas aquellas actividades que, exigiendo un gran esfuerzo, no deja obras tangibles, ni siquiera permanecen el tiempo suficiente para ser recordadas. Esta idea que se propagó tan rápidamente, que terminó por englobar a todas aquellas actividades que exigían esfuerzo.

---

<sup>7</sup> Id., página 142.

#### 4. La labor

La labor se encuentra presente en todos los tiempos y lugares en que el ser humano ha hecho su aparición. No existe pueblo ni comunidad alguna que habiendo pasado por el mundo no hubiese dedicado mucho de su tiempo a actividades propias de la labor. Es que, como se mencionó en el apartado anterior, la labor se corresponde con la condición humana de la vida misma, de ahí su radical importancia para la vida del ser humano.

Pero, a pesar de su importancia innegable para la vida del individuo, Arendt nos señala que la mantención del cuerpo no ha sido el ideal de ningún filósofo en particular, por el contrario, desde siempre ha existido un desprecio generalizado hacia todas las actividades que nos exige el organismo para mantenerse vivo.

Cuando nos referimos a la labor, nos encontramos inmediatamente con su contrapartida, el consumo. Labor y consumo se confunden en un único proceso, que marcha al mismo ritmo de los demás procesos naturales, donde no es posible determinar ni su comienzo ni su final.

El sujeto de la labor es el *animal laborans*, aquel ser que desprovisto de toda publicidad y condición mundana, posibilita la continuidad del ciclo vital con el quehacer de su inagotable proceso laboral.

Sobre los hombros del *animal laborans* recae la tarea de la mantención de la vida, pero no de una vida individual, sino de la vida de la especie. Es en este sentido, la actividad del *animal laborans* se confunde con la del resto de los animales que habitan la tierra. El *animal laborans* encuentra su lugar en el mundo dentro de la naturaleza, es ella, quien le proporciona los materiales básicos que necesita para su subsistencia.

Por estar sujeto a la necesidad, el *animal laborans* se confunde en el circular proceso de la vida, donde no podemos diferenciar ni medios, ni fines. El hombre labora para consumir y consume para poder laborar, no existe una diferencia específica entre labor y consumo, más aún, están tan estrechamente vinculadas que se constituyen en un único y mismo proceso, proceso que se mueve al mismo ritmo de los demás procesos naturales. El carácter rutinario se convierte en la esencia de la labor, un proceso que se repite de manera inagotable mientras dura la vida de la especie humana.

La labor de nuestro cuerpo, no altera el ciclo de la vida, debido a que sus productos, si no son consumidos retornan a la naturaleza que les dio origen.

El *animal laborans* por su condición de ser natural participa de la felicidad inherente a todo ciclo vital. Este sentimiento de felicidad, se deja sentir al término de cada jornada laboral, con la plenitud que entregan aquellas tareas que se realizan sin la presión de ningún fin extranatural y que se realizan con el único objetivo de servir a la mantención de la vida misma. Esta felicidad que sólo es dada a la labor, es también la recompensa que otorga la naturaleza por el cansancio y la fatiga propios del proceso de labor y consumo.

La labor, es la única de las tres actividades que compone la *vita activa*, que se caracteriza por su carácter no mundano, debido a que el cuerpo humano concentra toda su actividad sólo en permanecer vivo, producto de lo cual, el *animal laborans* está indisolublemente ligado a su cuerpo y a la naturaleza, sin poder jamás liberarse de la vida misma, ni poder trascenderla.

Arendt nos dice: “El *animal laborans* no huye del mundo, sino que es expulsado de él en cuanto

que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente.”<sup>8</sup>

En el ámbito de lo biológico, las cosas menos duraderas son las más necesarias para el proceso de la vida. Los frutos de la labor son las más naturales de todas las cosas que tienen contacto con el ser humano, pero son al mismo tiempo las menos mundanas, las que desaparecen si dejar huella tras de sí.

La naturaleza consume todo a su paso, desgasta lo durable hasta el extremo de hacerlo desaparecer o convertirlo en materia muerta. Esta muerte no se concibe de la mismo forma en que nosotros los hacemos, la muerte dentro del proceso cíclico de la vida no es propiamente un final, así como tampoco el nacimiento es con propiedad, un inicio. La única diferencia la encontramos en la vida humana. La vida humana se desarrolla en un proceso lineal dentro del cíclico proceso de la vida biológica. Se compone de una serie de hechos que se cuentan como historia, creando una biografía.

Por su dependencia con la vida misma, la labor es indispensable y jamás finaliza, se desarrolla al ritmo de la vida, de manera absolutamente independiente de las decisiones y los propósitos personales de los seres humanos.

Los productos de la labor, los bienes de consumo, no pueden ser acumulados, debido a que no permanecen en el mundo el tiempo necesario para obtener el carácter de objetos mundanos. Pero esta incapacidad de producir objetos duraderos es compensada por la capacidad de producir excedentes, estos es, superabundancia de bienes de consumo. La capacidad de producir bienes de consumos, lo necesario para la supervivencia de organismo vivo, no se agota una vez que ha

---

<sup>8</sup> Id., página 128.

producido lo necesario para su propia satisfacción. Esta capacidad productiva que se encuentra presente en la labor, sólo es equiparable con la superabundancia de la naturaleza misma.

Debido a que el poder que posee la labor no se agota una vez que ha satisfecho las necesidades propias del organismo que le dio origen, puede usarse para reproducir otro organismo vivo, aun cuando, no pueda producir más que vida.

Nuestra sociedad muchas veces se ha definido como una sociedad de consumo. Arendt toma como punto de partida esta definición, para hacer un análisis del consumo como elemento inherente a la labor.

¿Podemos entonces decir que el *animal laborans* ha encontrado, después de muchos siglos de ocupar la más baja jerarquía de las actividades humanas, en nuestra sociedad un espacio de aparición?

La respuesta de Arendt sería a todas luces negativa. El hecho de que el consumo esté presente en casi todas las actividades en nuestra sociedad actual, no se debe, a una eventual emancipación de la clase laborante, sino lo que se ha hecho es nivelar la todas la actividades humanas según el siguiente denominador: asegurar los artículos de primera necesidad e intentar que abunden. Arendt nos dice: “Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia clase laboral, que precedió en varios siglos a la emancipación política de los laborantes”<sup>9</sup> Todas las actividades de nuestra vida están regidas por el consumo, y la única excepción para Arendt, es el artista, aquel ser que realiza su acto creativo con la única finalidad de producir lo bello. Pero incluso esta única excepción podría ser criticada, debido a

---

<sup>9</sup> Id., página 136.

que en nuestra sociedad vemos múltiples ejemplos de artistas que producen sus obras con una finalidad económica.

El hecho de que la labor ocupe en lugar privilegiado dentro de nuestra actual sociedad, no se debe, en modo alguno a que se haya igualado con las otras actividades de la *vita activa*, es mucho más que eso. En la actualidad, la labor con su contrapartida – el consumo- posee el predominio casi absoluto.

Arendt nos advierte que esta inversión en la jerarquía de la *vita activa*, puede traer consecuencias negativas para nuestra sociedad. En nuestra sociedad existe un consumo ilimitado, esto es, se consume mucho más que lo necesario para mantener al organismo vivo, no sólo se consumen los bienes que produce la labor, sino también nuestra sociedad se ha convertido en una devoradora de lo superfluo. Las consecuencias que ello acarrea son aún indeterminadas. Lo que nuestra autora adelanta, es que, una vez que se consumen los productos del trabajo, aquellos productos creados para durar y otorgar la estabilidad necesaria a nuestro mundo, el mundo objetivo se encuentra amenazado. La vida de hombre, aun cuando sea superabundante debido a los frutos que la labor produce, podría convertirse en la más trivial de las existencias, ya que el ser humano viviría en un mundo siempre cambiante, en el que no existiría ni la estabilidad ni la objetividad.

Ésta se vislumbra como una de las más importantes consecuencias que trae consigo el predominio del *animal laborans* en nuestra sociedad. Arendt lo resume del siguiente modo: “Los ideales del *homo faber*, el fabricante del mundo, que son la permanencia, estabilidad y carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del *animal laborans*. Vivimos en una sociedad

de laborantes debido a que sólo el laborar, con su inherente fertilidad, es posible que genere abundancia... ”<sup>10</sup>

El hecho de que en nuestra sociedad el *animals laborans* ocupe un espacio privilegiado en la esfera pública, ha terminado por aniquilarla, debido a que, como hemos visto, lo propio de la actividad laboral es que se desenvuelva dentro de un ámbito estrictamente privado. De lo contrario, sólo podremos aspirar a una sociedad de masas, donde no existe por definición espacio para la acción ni para la libertad.

## 5. El Trabajo y la Permanencia del Mundo

Como vimos en el apartado anterior, la labor es la actividad que garantiza la vida biológica del ser humano, el trabajo, es la actividad que garantiza la permanencia y la estabilidad del mundo en que vivimos.

El *homo faber*, no encuentra en la naturaleza un espacio propio donde hacer su aparición, por ello, fabrica toda una variedad de cosas y objetos, los cuales se constituyen en el artificio humano. El *homo faber*, crea para sí una sobrenaturalaza, un mundo propio muy distinto al mundo natural. Pero para ello, debe ir en contra de la naturaleza. El *homo faber*, ejerce violencia sobre la naturaleza, pero no por una necesidad biológica, sino para arrancar de ella, lo necesario para su proceso de fabricación. Hannah Arendt nos dice: “La experiencia de esta violencia es la

---

<sup>10</sup> Id., página 135.

más elemental de la fuerza humana y, por lo tanto, lo opuesto al doloroso y agotador esfuerzo que siente en la pura labor”<sup>11</sup>

El estar contra la naturaleza, es justamente el precio que el *homo faber* debe pagar para obtener la preciada objetividad y estabilidad del mundo.

El sujeto del trabajo, el *homo faber* es libre para construir. Esta libertad se manifiesta de dos modos, en el proceso de creación y en el de construcción. Frente a la imagen de futuro producto es libre para realizarlo o no, y frente al trabajo de sus manos, es libre para destruirlo si así lo desea.

Los productos del trabajo son los objetos de uso, los cuales permanecen en el mundo y le otorgan la estabilidad y la permanencia que los seres humanos necesitamos para habitar la tierra. Estos objetos de uso o bienes tienen una cierta durabilidad y precisamente por tener esta cualidad, son independientes de la persona y el proceso que les dio origen. Incluso el objeto más endeble permanece en el mundo una vez que ha concluido el proceso a través del cual fue construido, y es precisamente esta capacidad de permanecer en el mundo, lo que los diferencia claramente de los bienes de consumo.

Las cosas que produce el *homo faber*, cumplen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su cambiante naturaleza condicionada, recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos. “Sólo nosotros, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que

---

<sup>11</sup> Id., página 161.

nos da la naturaleza, que lo hemos construido en el medio ambiente de la naturaleza para protegernos de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo «objetivo»<sup>12</sup>

La construcción de objetos que crea el *homo faber*, no se encuentra bajo la guía de la necesidad, sino de algo completamente diferente, de la *categoría de medios y fines*.

Sin los bienes de consumo que produce el *animal laborans* no podría garantizarse la vida de la especie, el *animal laborans* nunca podría trascender a la naturaleza y sus productos no serían humanos en sentido estricto. Sólo la producción del *homo faber*, con su estabilidad y objetividad, distingue al ser humano del resto de los seres vivos que pueblan la tierra.

La producción del *homo faber* condiciona al ser humano de manera directa. Como revisamos al inicio de este trabajo, Hannah Arendt, nos dice que la existencia del ser humano es pura existencia condicionada. Todo lo que entra en contacto con él, se vuelve condición de su existencia y aun cuando estas condiciones puedan cambiar, siempre existirán nuevas condiciones en la vida del ser humano. La cosa fabricada, añadirá al mundo la estabilidad y objetividad que el ser humano necesita para desarrollar una vida verdaderamente humana.

Pero aun cuando los objetos que produce el *homo faber*, están llamados a durar, nada nos garantiza una permanencia absoluta, ya que, aun cuando no se consuman, como los bienes que produce la labor, el uso termina por desgastarlos. En algún momento, los objetos fabricados volverán al mundo natural del cual fueron arrancados. “Abandonada a sí misma o arrojada del mundo humano, la silla se convertirá de nuevo en madera, y la madera se degradará y retornará a la tierra de la que había surgido el árbol antes de ser talado y devenir el material sobre el que

---

<sup>12</sup> Id., página 158.

trabajar y con el que construir.”<sup>13</sup> Esto parece ser el futuro que le espera a todos los productos creados por manos humanas. Pero si bien, el uso terminará consumiendo todos los productos creados por el *homo faber*, no es esa su finalidad, lo que el uso agota es su carácter duradero.

Para Arendt, existe una confusión común entre labor y trabajo, lo que se debe, a que el uso contiene un elemento de consumo. Cuando existe contacto entre los objetos y los seres humanos, se produce el desgaste. “Lo que diferencia al par de zapatos más endeble de los simples bienes de consumo es que los zapatos no se estropean si no los llevo, que tienen su propia independencia, por modesta que sea, que les capacita para sobrevivir incluso durante considerable tiempo a la cambiante disposición de ánimo de su dueño. Usados o no, permanecerán en el mundo durante cierto tiempo, a menos que los destruya el desenfreno.”<sup>14</sup>

Todo proceso de fabricación está marcado por la categoría de la finalidad. Es el que inspira el desarrollo de la actividad del *homo faber*. El fin también es el que justifica, produce y organiza todos los medios con los cuales se desarrollará la actividad fabril: “El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera.”<sup>15</sup>

Todo en la categoría del trabajo, se mide en relación con la utilidad que presta, a la conveniencia o no con el fin propuesto. Por lo tanto, la actividad propia del *homo faber*, la actividad fabril, se rige por la categoría de medios y fines, donde cada fin puede ser a la vez un medio para crear un nuevo proceso productivo.

---

<sup>13</sup> Id., página 97.

<sup>14</sup> Id., página 159.

<sup>15</sup> Id., página 171.

A pesar de que el *homo faber* muchas veces repite el proceso de producción, no hay nada propio del proceso productivo que lo obligue a hacerlo. Si este proceso se repite será guiado por alguna necesidad de su productor, lo cual no es otra cosa que el elemento de la labor que está presente en el trabajo. Este elemento es externo al proceso productivo, debido a que pertenece al sujeto productor y no a la producción misma. Este elemento de labor presente en el trabajo corresponde a una multiplicación de los productos duraderos, la cual difiere de la inherente repetición a la que está sujeta toda labor. Arendt nos advierte que: “No se debe confundir la multiplicación y la repetición, a pesar de que pueda ser percibida por el artesano como mera repetición...La multiplicación realmente multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el recurrente ciclo de la vida en el que los productos desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido.”<sup>16</sup>

El proceso de fabricación, a diferencia de la acción, como lo veremos en el siguiente capítulo, no es irreversible y, por ello, Arendt dice que: “El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como amo de la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos.”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Arendt, Hannah. *Entre el Pasado y el Futuro*. Península, 1996 .Barcelona. Página 98.

<sup>17</sup> Id., página 99.

## CAPITULO II

### LA ACCIÓN Y EL AUGE DE LO SOCIAL

Todas las actividades que realiza el ser humano, se convierten en condición de su existencia, tal como revisamos en el capítulo anterior. La condición humana que corresponde a la labor es la necesidad, es decir, todo aquello que es imprescindible para mantener al organismo vivo. La condición humana que corresponde al trabajo es la mundanidad, la construcción de todos aquellos artefactos que transforman al mundo humano en un mundo objetivo.

De la misma forma, la acción condiciona la vida del ser humano, pero de un modo completamente diferente, la acción surge como una iniciativa libre y espontánea, de la que no se puede escapar y seguir siendo humano.

De las tres actividades que componen la *vita activa*, la acción es la actividad de mayor relevancia dentro del pensamiento arendtiano, debido a que es precisamente la acción lo que define a los seres humanos como tales y la que permitiría la aparición de la libertad humana.

La acción necesita de un lugar para hacer su aparición en el mundo. Los griegos distinguían claramente entre dos espacios donde se desarrollaba la vida del hombre, uno privado, en el que satisfacía las necesidades propias de *animal laborans*, y uno público, en cual los seres humanos que lograba trascender el ámbito propio de la vida, eran libres. Con la llegada de la Época Moderna, desaparecen las líneas que separan lo público de lo privado. Entre las dos esfera irrumpe una nueva, lo social, que termina por confundir las antiguas distinciones.

## 1. LA ACCIÓN: LA HUMANIDAD DEL HOMBRE

La acción humana se encuentre directamente relacionada con el discurso. Mediante estas dos actividades, el ser humano se da a conocer a los demás, mostrando sus características propias a una pluralidad de individuos que actúan en un escenario común. Arendt aclara la relación entre ambos términos, acción y discurso, de la siguiente manera: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano...”<sup>1</sup>.

El poder inherente a toda acción acompañada de discurso, se revela cuando los hombres, agentes de acción, se insertan en la comunidad política. Esta inserción es concebida como un segundo nacimiento - que precede al meramente biológico- en el cual el ser humano revela su identidad a quienes se encuentran frente a él.

Ambos nacimientos marcan el inicio de algo completamente nuevo, en este sentido, toda acción indica la posibilidad de lo milagroso, entendido como lo completamente inesperado. Pero a pesar de su poder, toda acción lleva consigo la fragilidad del recién nacido. Dicha fragilidad ha caracterizado a la esfera de las relaciones humanas a lo largo de la historia del mundo, justamente por ello, han sido numerosos los esfuerzos por intentar erradicar esta inseguridad del terreno de las relaciones humanas.

Además de la fragilidad, la acción lleva consigo los predicamentos de lo impredecible e irreversible, esto es, que no es posible determinar las futuras consecuencias que tendrá una acción una vez que se ha iniciado, así como tampoco poner fin al proceso en curso.

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Paidós, 1993.España. Página 203.

### 1.1. La acción como fabricación

Para evitar la fragilidad de los asuntos humanos, pensadores y filósofos, como es el caso de Platón, buscaron la solución en otra de las actividades propias de la *vita activa*, a saber, el trabajo.

Platón se dio cuenta de que el artesano realizaba su trabajo sin ningún indicio de fragilidad, que tenía un comienzo y fin definido y sus resultados eran siempre los esperados, esto es, predecibles. Su hacer no era irreversible, debido a que, el trabajo que no satisfacía sus expectativas podía ser destruido. Y en último término, siempre era posible conocer al autor de un producto fabricado. Todo lo contrario a lo que sucedía en el plano de la acción.

A raíz de este hecho demostrable, es que Platón se plantea la problemática de cómo evitar la falta de estabilidad en la esfera de los asuntos humanos. La conclusión platónica, no es otra que, la de eliminar de la esfera pública lo que entendemos originalmente por acción, estableciendo en su lugar una teoría política basada en las experiencias obtenidas de la fabricación.

Como se mencionó en el capítulo anterior, la cosa fabricada se rige por la categoría de medios y fines, lo cual le otorgaría al campo de los asuntos humanos la estabilidad de la que carece el plano de la acción. Al igual que las construcciones *homo faber*, las acciones humanas se tornarían ahora predecibles.

El problema es que al concebir la acción como un producto del trabajo, esto es, como si fuera un producto fabricado, no podemos dejar de lado el tema de la violencia. La violencia es inherente a todo proceso de fabricación, en el sentido, que el *homo faber* arranca de la naturaleza aquellos materiales que necesita para fabricar las cosas del mundo. Violencia que una vez que ha

ingresado al plano de las relaciones humanas puede traer consecuencias funestas para la humanidad.

Esta concepción instrumental de la violencia, que la considera sólo como un medio para obtener un fin, los productos del trabajo, no ocupó nunca antes de la Época Moderna, una categoría de fin en sí misma. Sólo cuando el hombre moderno se dio cuenta que lo único que podía conocer con absoluta certeza era lo que el mismo construía, se produjo la caída del *animal rationale* y con él, el derrumbe de la tradición regida por la *vita contemplativa*. Este hecho trajo consigo el ascenso de una nueva forma de pensamiento que valoraba la *vita activa*, en especial al trabajo, como la más alta capacidad del ser humano. Arendt, nos dice; “El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como amo de la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos.”<sup>2</sup> Pero el enaltecimiento del trabajo, llevo a una sobrevaloración de la violencia, lo que se tradujo en la práctica en una serie de revoluciones que, desde la Época Moderna, estuvieron guiadas por ideales que tenían su origen en una concepción procesual de la acción, esto es, de la acción entendida a la manera del trabajo. La Época Moderna, estuvo guiada por la creencia de que la historia la *hacen* los hombres, así como cada una de las cosas del mundo son producto del trabajo del *homo faber*.

Debido a que la Época Moderna ha definido al hombre fundamentalmente como *homo faber*, fabricante de utensilios y productor de cosas, ha podido superar el arraigado desprecio que la tradición había sentido por la fabricación. Sin embargo, nos hemos logrado dar cuenta de los peligros que acarrea el justificar todos los medios para lograr un fin específico.

---

<sup>2</sup> Id., página. 99.

Ello se ve claramente reflejado en nuestra actual sociedad, donde el fin parece justificar los medios aún más despiadados. En honor al avance de la ciencia moderna se justifica cualquier medio para lograr los fines propuestos, incluso la vida humana misma se convierte en un medio para lograr un fin supuestamente más elevado.

Muchos de los problemas de la sociedad moderna radican justamente en esta lógica de medios y fines, cuando el *homo faber* ha salido de su espacio mundano para insertarse en el espacio de las relaciones humanas, el espacio propio de la acción.

Es el actuar a la manera del hacer, lo que define a la ciencia moderna, que ha traído innumerables beneficios para la humanidad, pero también consecuencias no previstas. Los predicamentos de la acción, irreversibilidad e impredecibilidad, se han trasladado ahora a los laboratorios, llevando con ello, la inseguridad propia de las relaciones humanas.

La libertad es una característica inherente a la acción y se manifiesta en la capacidad que tienen todos los seres humanos para iniciar procesos. Pero la libertad la encontramos sólo en el inicio, una vez que el proceso ha comenzado aparecen la impredecibilidad y la irreversibilidad que son propias a todas las acciones humanas.

El problema surge cuando queremos hacer a la manera de la acción, como ocurre en el ámbito de la investigación científica. El científico ha intervenido de muchas maneras la naturaleza, trasladándola incluso a su laboratorio, iniciando con libertad del hombre de acción una gran cantidad de procesos cuyo resultado final es imposible de determinar y de detener. “El hecho mismo de que las ciencias naturales se han convertido exclusivamente en ciencias de procesos y, en última etapa, en ciencias de «procesos sin retorno», potencialmente irreversibles e irremediables, es una clara indicación de que cualquiera que sea la fuerza cerebral necesaria para iniciarlos, la efectiva y fundamental capacidad humana que podría originar este desarrollo no es

capacidad «teórica», ni contemplación, ni razón, sino habilidad para actuar, para comenzar nuevos procesos sin precedentes cuyo resultado es incierto, de pronóstico imposible, ya se desencadenan en la esfera humana o en la natural”<sup>3</sup>

Debido a esta esta capacidad, propia de hombre de acción, de iniciar procesos, es que podemos pensar en la naturaleza y la historia de la humanidad como sistemas de procesos. Este carácter procesual es lo que ha caracterizado a las ciencias en la Época Moderna, Sólo en esta época la acción se introdujo a otros ámbitos que se encuentran fuera del estrictamente político, como son la historia y las ciencias de la naturaleza, llevando con ello a otros planos, toda la fragilidad que caracteriza al hombre de acción.

## 1.2. La libertad del hombre de acción

El ser humano, es consciente de que quien actúa no sabe con certeza absoluta lo que está haciendo, debido a que no es posible vaticinar de forma inequívoca las consecuencias finales de su actuar y, aun cuando, el desarrollo último de un acto vaya en contra de lo esperado, es incapaz de deshacerlo. Este actuar “a ciegas” es el precio que el ser humano debe pagar por la libertad, esto es, prescindir del conocimiento de los resultados de su actuar.

Es debido a esta incapacidad para de conocer de manera fehaciente los resultados de nuestras acciones libres, lo que ha incitado a muchos a escapar del plano de la acción, delegando a otros, usualmente en el Estado, su capacidad para actuar y comenzar nuevos procesos, delegando en definitiva, su libertad. Cuando el ser humano delega su libertad en otros, parece sentirse

---

<sup>3</sup> Id., página 251.

“liberado” de la angustia que genera el no poder predecir las consecuencias de las acciones emprendidas. Aquí aparece, uno de las mayores dificultades que se dan en el plano de la acción, si el ser humano actúa, debe hacerse cargo de las consecuencias de sus actos, consecuencias que no puede predecir ni deshacer. Por el contrario, la no acción trae como consecuencia la vuelta de ser de la acción a la necesidad y, en este escenario, el Estado ha jugado, a lo largo de la historia el rol de principal protector del ciclo de la vida.

Es por ello que, nos dice Arendt, “la gran tradición de pensamiento occidental acusa a la libertad de atraer al hombre a la necesidad, condena la acción, el espontáneo comienzo de algo nuevo, ya que sus resultados caen en una predeterminada red de relaciones que invariablemente atraen con ellas al agente, quien parece empeñar su libertad en el instante en que hace uso de ella”<sup>4</sup>

### 1.3. Perdón y Promesa, la solución a la fragilidad de los asuntos humanos

Si bien es cierto que el *animal laborans* está sujeto al proceso de labor y consumo, proceso que está marcado por el sentimiento de dolor y fatiga, es posible que se libere de los predicamentos propios de su labor. Esta liberación es posible gracias a la aparición del *homo faber*. Es el *homo faber*, el constructor de herramientas y utensilios, quien viene a redimir al *animal laborans* del dolor inherente a todo proceso vital, cediéndole a su favor la mundanidad sostenida por la fabricación.

El *homo faber*, por su parte, se encuentra inmerso en un mundo que carece de sentido, en el cual existe una devaluación de todos los valores, debido a que se encuentra determinado por la

---

<sup>4</sup> Id., página 254.

categoría de medios y fines. La redención de esta situación también le viene al *homo faber* desde fuera, y es posible gracias a la acción y el discurso, los cuales otorgan sentido al mundo y salvan al *homo faber* de la angustia que provoca el sinsentido.

Tanto el *homo faber* como el *animal laborans* experimentan su redención como un milagro, debido a que no es algo que puedan efectuar por sí mismos, sino que la solución a su angustia y sinsentido respectivamente, que les viene dado desde fuera, es producto de la intervención de otras facultades ajenas a su propia capacidad.

El caso de la acción y el discurso es muy diferente, ya que el remedio contra los predicamentos de la acción no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades mismas de la acción.

La solución al problema de la irreversibilidad, esto es la incapacidad de deshacer una acción una vez que esta ha comenzado, es la facultad que poseemos todos los seres humanos de perdonar. Por su parte, el remedio contra la imposibilidad de predecir los resultados de nuestras acciones, es la capacidad de prometer, de hacer y mantener las promesas.

Perdonar sirve para deshacer los actos del pasado, actos que pesan sobre los hombros de cada generación que hace su aparición en el mundo. Arendt nos dice, “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto, del que nunca podríamos recobrarlos”<sup>5</sup>

El perdón desata las cadenas que nos unen al pasado y nos permite avanzar hacia el futuro. Quizá por eso, no es raro encontrarnos con personas o instituciones que después de muchos años o

---

<sup>5</sup> Id., página 257.

siglos, piden perdón públicamente, incluso cuando las personas a las cuales se les infringió algún daño ya no están en este mundo.

Por su parte, la facultad de hacer y mantener las promesas, “sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad si las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres”.<sup>6</sup> El poder de la promesa radica en asegurar al ser humano la estabilidad para enfrentar el futuro, en todos los espacios donde se presenta la pluralidad humana.

La no predicción se presenta al ser humano de dos formas diferentes. Por una parte, en desconfianza en el futuro, ello radica en el hecho de que los hombres no pueden asegurar hoy quienes serán en el futuro y, por otra parte, en la imposibilidad humana de determinar las consecuencias que tendrán en el futuro nuestros actos y el actuar de los demás hombres de acción.

El hecho que los hombres no puedan tener una seguridad completa de sí mismos, ya que no pueden garantizar lo que serán en el futuro, es consecuencia directa de la capacidad humana de ser libre. De la misma forma, el hecho de que el hombre no pueda responsabilizarse de ser el único dueño de sus actos y de la cadena de consecuencia que podría tener en el futuro, es producto del vivir en un mundo donde la pluralidad humana es la garantía de nuestra existencia en particular y la existencia del mundo en general.

Como acabó de mencionar, el poder de la promesa radica en darnos una relativa seguridad en el futuro. Esta descripción se aplica a cabalidad cuando nos encontramos con aquellos cuerpos políticos que, si bien confían en los acuerdos y tratados que han establecido entre sí, no aspiran a

---

<sup>6</sup> Id., página 256 – 257.

borrar todas las inseguridades propias de la vida humana, sino que por el contrario dejan intacta la capacidad del ser humanos para actuar y esto no es otra cosa que la de abrir un espacio para la aparición de la libertad.

Por el contrario, en los lugares donde la soberanía, entendida como el dominio del yo, se ha abierto un espacio de aparición, no puede darse la libertad, debido a que la libertad no puede ser soberana. Arendt nos dice que: “Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres habitan la Tierra...”<sup>7</sup>. Con estas palabras, Arendt acusa a la tradición de haber desconfiado de la pluralidad humana producto de la fragilidad que es característica. En su lugar ha puesto a la soberanía como única solución posible.

El que los seres humanos seamos libres y no soberanos, esto es, tengamos la capacidad de comenzar algo nuevo sin tener la correspondiente capacidad para controlar sus consecuencias, ha resultado molesto a la tradición de pensamiento. Arendt es fehaciente en afirmar que, la conjunción de libertad y soberanía es simplemente un contrasentido.

El perdón y promesa sólo logran un espacio de aparición, si es que se asume que no es el hombre en soledad, sino los hombres los que habitan el mundo, lo que dicho con otras palabras es aceptar la pluralidad como una condición de la existencia humana. Sólo en un mundo donde existen otros, con los que compartimos la condición de humanos, se puede manifestar el perdón y la promesa, debido a que ambos predicamentos se refieren a los otros, a los distintos a mí, quienes al perdonar, prometer y cumplir las promesas, le otorgan la identidad que requiere nuestra existencia.

---

<sup>7</sup> Id., página 254.

Por el contrario, no hay promesa ni perdón que sirva al plano de la acción, si sólo lo referimos a nosotros mismos. De la misma forma como nos hacemos conscientes de nuestra libertad, primero ante los demás y luego ante nosotros mismos, así también, nos damos cuenta de que vivimos en un mundo con otros seres humanos, a través del perdón y la promesa.

Tanto la capacidad de prometer como la de perdonar comparten la cualidad de ser los únicos preceptos morales que surgen de la acción misma, de la sola voluntad de estar juntos, esto es de la condición humana de la pluralidad.

Sin la acción y el discurso, sin la capacidad para deshacer lo que hemos hecho a través del perdón y sin la correspondiente capacidad de controlar, aunque sea de manera muy limitada los procesos que hemos iniciado, estaríamos destinados a movernos en el siempre cíclico proceso de la labor y el consumo.

#### 1.4. Los peligros del hacer al modo del actuar

Como acabamos de ver, los predicamentos de la acción sólo cobran sentido cuando se encuentra garantizada la pluralidad humana, es más, su utilización en otras condiciones incluso puede acarrear consecuencias nefastas.

Hannah Arendt, nos advierte que es justamente este el error en que ha caído la ciencia moderna, que no satisfecha con explorar la naturaleza o imitar los procesos que en ella se desarrollan, ha comenzado a intervenirla, esto es, a actuar sobre ella. Como consecuencia, ha llevado a los predicamentos de la acción, a saber, la irreversibilidad e impredecibilidad, a un ámbito completamente alejado de la pluralidad humana. En este contexto perdón y promesa no tienen cabida y, por lo tanto, no hay remedio posible para la irreversibilidad e impredecibilidad.

Cuando el ser humano ha hecho como si fuera actuar, se ha quedado sin los remedios propios de la acción. Producto de ello, ha buscado la forma de escapar tanto de las inseguridades que le depara el futuro, como de la irreversibilidad de los procesos que ha comenzado. La solución la ha encontrado en la fabricación, donde y tal como lo vimos en el capítulo anterior, el remedio para deshacer lo que se ha hecho es la destrucción. De esta forma, el hombre moderno se ha acostumbrado a vivir con la violencia, como única solución posible para deshacer los procesos que ha iniciado.

Es evidente el peligro que esto conlleva, en el sentido de utilizar la violencia fuera de los laboratorios. En más de una ocasión hemos sido testigos de destrucciones de vidas humanas y de daño permanente al ecosistema, producto de la mala utilización de violencia para imitar procesos naturales e incluso intentar superarlos. Un uso desmesurado de la violencia puede afectar tanto la integridad del ser humano como las condiciones bajas las cuales es posible la vida en la tierra.

En la actualidad, se nos presenta un mundo que parece ser cada día menos duradero. A cada instante escuchamos noticias que nos hablan de la destrucción progresiva de la que es objeto este espacio donde los seres humanos habitamos, la contaminación del aire, el mar y las aguas, las pruebas nucleares, los derrames de petróleo y el cambio climático, amenazan nuestro mundo. La acción no ofrece una salida, una especie de remedio contra el amenazador futuro que se nos presenta, es por la promesa de que el mundo no desaparecerá mañana, que seguimos realizando nuestras proezas, construyendo nuestros artefactos y mostrando al mundo quienes somos.

Pero el problema radica en que los remedios que la acción propone sólo son aplicables en su ámbito, esto es, en el de los asuntos humanos. Y no es este ámbito, nos dice Arendt, el que amenaza con destruir el mundo en que habitamos. La ciencia moderna, con su afán de dominar a la naturaleza y alejada por completo de los asuntos humanos, ha intervenido y violentado los

procesos cíclicos, pero se ha quedado sin los remedios propios de la acción, debido a que ellos sólo se aplican en el espacio donde la pluralidad humana hace sus aparición.

Ante este panorama desalentador, sólo nos queda esperar que con el nacimiento de nuevas generaciones, se inicien nuevos procesos que cambien el rumbo de la humanidad.

### 1.5. Natalidad

Las tres actividades que componen la condición humana, están relacionadas de manera directa con la condición más general de la existencia humana, la natalidad y su opuesto, la mortalidad. La labor no tiene otro objeto que el garantizar la vida individual y de la especie. Por su parte, el trabajo cumple con la función de construir todo lo necesario para garantizar la existencia de un mundo objetivo, donde la vida humana encuentre un lugar donde hacer su aparición.

La función de la acción es la de establecer las condiciones básicas para que las generaciones venideras se inserten en una comunidad humana, dejen memoria de su pasar por el mundo y escriban su historia.

El *animal laborans* se mueve al mismo ritmo de los procesos naturales, proceso en el cual no podemos determinar el inicio ni el final. En el caso de hombre de acción, el proceso es completamente diferente, nacimiento y muerte, constituyen momentos claramente diferenciado dentro del siempre constante ciclo vital.

Con el arribo de cada ser humano al mundo, con cada nacimiento, se introduce la facultad de cambiar y con ello, la libertad. La llegada de cada hombre altera el espacio donde aparece, no sólo en una dimensión física, sino también, y más importante aún, el espacio que le es más propio, esto es, la trama de relaciones humanas. Nacimiento y muerte marcan dos hitos, lo que

constituyen una línea recta individual dentro de la vida de la especie que se mueve en un inmutable y eterno proceso cíclico.

Si no existiera el nacimiento y la muerte tal como el ser humano la experimenta, entonces estaríamos condenados a seguir el siempre constante y cíclico movimiento de la naturaleza.

El hecho de que el mundo humano cambie constantemente, da testimonio del poder que tenemos los seres humanos para iniciar nuevos procesos, lo que no es otra cosa que la capacidad para actuar.

La capacidad humana para actuar y la libertad son conceptos equivalentes, no podemos actuar sin libertad, así como tampoco podemos ser libres sin la iniciativa propia del actuar. Libertad y acción, nos dice Arendt, son los regalos con los que todo recién nacido llega al mundo, por el simple hecho de ser humano.

El recién nacido tiene la doble fortaleza que se requiere para, por una parte, introducir la novedad al mundo y, por otra, cambiar la realidad preexistente. La natalidad renueva lo existente, a la vez que inicia nuevos procesos, esto se debe a que, en este sentido, todo recién llegado actualiza el principio de la libertad: "... Con el nacimiento de cada hombre se confirma este principio inicial, porque en cada caso llega algo nuevo a un mundo ya existente...El hombre puede empezar porque él es un comienzo, ser humano y ser libre son una y la misma cosa..."<sup>8</sup> En el caso de la acción y el espacio que le es propio, a saber, la esfera de las relaciones humanas, la libertad se entiende como una específica facultad para actuar. Producto de lo anterior se puede afirmar, junto con Arendt, que todo neonato, con sus acciones, renueva y cambia el mundo preexistente. Pero este cambio trae un elemento de contingencia, porque tal como lo hemos visto, nunca

---

<sup>8</sup> Arendt, Hannah. *Entre el Pasado y el Futuro*. Península, 1996 .Barcelona. Página 180.

podremos saber con absoluta certeza las consecuencias que tendrá una acción una vez que se ha iniciado.

Natalidad y mortalidad tienen un espacio de aparición en la acción, pero mientras la muerte se nos presenta con toda su tragedia, en el sentido que rompe un proceso que se había iniciado, la natalidad se experimenta como un milagro, como la capacidad de volver a comenzar aquello que quedó inconcluso con la muerte. La capacidad de hacer milagros, no tiene aquí un sentido teológico, sino que se entiende como la capacidad, específicamente humana, para realizar lo infinitamente improbable. El instrumento por el medio del cual podemos realizar milagros es acción, entendida como aquella libre capacidad, propiamente humana, para introducir la novedad y el cambio en el mundo natural y humano.

A través del nacimiento y la acción nos insertamos en un mundo donde ya existían otros seres humanos. En este sentido, nacer es a la vez aparecer, entrar a un mundo con otros seres humanos y hacerse visible a los demás.

El mundo humano es un espacio de aparición. Todo recién llegado, se enfrenta inevitablemente a la pregunta: “¿Quién eres tú?”, mediante ella, los demás seres humanos, aquellos que ya existían, nos preguntan sobre nuestra identidad. Pero la respuesta a esta trascendental pregunta sólo pueden darla con propiedad los demás, aquellos que están frente a nosotros y dan cuenta de nuestra apariencia. Este aparecer ante de los demás, no es sólo es una existencia corporal, los seres humanos somos sujetos activos y, por tanto, este aparecer corresponde a una iniciativa a la cual ningún ser humano puede abstraerse si quiere seguir conservando su “humanidad”. La iniciativa que introduce la acción a la esfera de las relaciones humanas, revela la identidad del ser humano que la genera y lo presenta no como un objeto al mundo, sino como ser humano en el sentido estricto del término.

Esta apariencia de cada nuevo agente que ingresa al mundo es percibida por una pluralidad de espectadores, aquellos seres humanos que formaban parte del mundo antes que nosotros llegáramos a él. Los seres humanos somos a la vez sujetos percibidos y sujetos perceptores, no sólo estamos en el mundo sino que formamos parte de él. Por el solo hecho que los seres humanos somos distintos y somos percibidos por los otros con toda nuestra distinción, es que justifica la acción como condición propia del ser humano.

Mientras que el universo gira en un movimiento cíclico y eterno en el que no existe ni principio ni final. La vida humana se inicia en un momento específico y termina en otro, y si bien es cierto que, la vida del ser humano se incorpora al movimiento cíclico del universo en general, no se queda solo ahí. La vida del hombre se desarrolla en un proceso lineal donde podemos encontrar fácilmente el principio y el final, el nacimiento y la muerte.

#### 1.6. La Pluralidad humana.

Toda vida humana se desarrolla en un doble sentido, con el nacimiento nos insertamos en un mundo humano, de cosas y relaciones con otros hombre. Pero este mundo, al cual nos incorporamos depende exclusivamente del hombre y, por lo tanto, el ser humano no solo está en el mundo, sino que lo transforma y lo acomoda a sus propias necesidades, configurando de esta forma el mundo humano.

Todas las actividades que realizan los seres humanos, ya sea laborar, trabajar o actuar, están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, pero de las tres actividades, sólo la acción es imposible sin la existencia de otros. Una acción realizada en soledad, sin un espacio

que atestigüe de su existencia, cae inevitablemente en el olvido, incluso es más, no existe para nadie más que para el ser que le dio origen.

Si bien es cierto que el *animals laboras* no requiere directamente de los otros para producir sus frutos, Arendt nos advierte que, un ser laborando en soledad, en sentido estricto, no sería humano. Algo similar ocurre en el caso del *homo faber*: “El hombre que trabajara, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante, aunque no un *homo faber*; habría perdido su específica cualidad humana ... Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre, ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás.”<sup>9</sup>

La condición humana de la acción es la pluralidad, los hombres en plural son los que habitan el mundo. Sin la pluralidad, tal como veremos en el capítulo siguiente, no sería posible la libertad.

## 2. LO PRIVADO, LO PÚBLICO Y LO SOCIAL

En la *polis* griega se distinguían claramente dos ámbitos donde se desarrollaba la vida del hombre libre, un espacio privado, en el que se satisfacían todas aquellas necesidades que tenía relación con el mantenimiento del cuerpo biológico y, otro, el de la economía del hogar. Una vez que el ser humano lograba trascender al ámbito privado, entraba en el espacio público donde se encontraba con sus iguales. Era en este espacio público el ámbito propio de la libertad. Con la llegada de la Edad Moderna<sup>10</sup>, aparece entre estas dos esferas un nuevo espacio, lo social, que

---

<sup>9</sup> Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Paidós, 1993.España. Página 38.

<sup>10</sup> La Edad Moderna comienza en el siglo XVII y termina en los primeros años del siglo XX, concepto que será desarrollado con más detalle en el próximo capítulo.

confunde las antiguas distinciones y nos deja, tal como veremos a continuación, sin un espacio donde la libertad pueda hacer su aparición.

### 2.1. Lo Privado, el ámbito de la vida

Toda vida humana requiere de un espacio para la satisfacción de sus necesidades más inmediatas, aquellas que dicen relación con la mantención del organismo vivo. Una vez que dichas necesidades se encuentran satisfechas, el hombre puede entrar a formar parte del que será su segundo hogar, esto es, podrá integrarse en la esfera pública. Es en esta esfera pública donde el hombre griego se encontraba con sus iguales, con aquellos que también habían logrado trascender la vida biológica. El lugar donde los hombres libres se reunían era la *polis*.

El lugar donde se satisfacen las necesidades más básicas, recibe el nombre de *esfera privada*, esfera que si bien para el ciudadano griego representaba una condición prepolítica, era absolutamente necesaria para ingresar a la esfera pública. Nos dice Arendt: "... si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como en el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano."<sup>11</sup> A partir de estas palabras podemos darnos cuenta de la gran dignidad que le otorgaban los griegos a la esfera privada, que constituye el lugar donde se desarrolla la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte del individuo.

---

<sup>11</sup> Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Paidós, 1993.España. Página 71.

La esfera privada, tenía para el griego un carácter sagrado y oculto que hoy desconocemos por completo. Era en el espacio privadamente poseído, donde se resolvían todas aquellas actividades que tenían directa relación con la supervivencia del hombre en su calidad de ser vivo.

La convivencia de los individuos, en esta esfera estaba motivada sólo por la urgente satisfacción de necesidades. Y en este sentido, no hay una diferencia específica entre la vida del animal humano y el resto de la especie. La convivencia en la esfera privada no pasa de ser una mera asociación de individuos, cuyo carácter específico es la gregariedad.

La vida que se desarrollaba dentro del hogar humano, era en sentido estricto una vida privada, pero con un contenido muy distinto al que hoy le asignamos. Para el griego lo privado constituía una privación. “...Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de una realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una «objetiva» relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida.”<sup>12</sup> En este sentido, la esfera privada “priva” realmente al ser humano de aquellas facultades que le son más propias, es decir, de la acción y con ello, la libertad, las que sólo pueden desarrollarse una vez que el hombre ha dejado atrás sus necesidades básicas.

La vida que se desarrollaba en el hogar estaba guiada por la finalidad de resolver las necesidades vitales. El jefe de familia sometía con fuerza y violencia a sus esclavos, ya que debía delegar en ellos la resolución de las tareas domésticas que sostendrían la vida biológica. Sólo por medio de

---

<sup>12</sup> Id., página 67.

estos mecanismos de violencia, el jefe de familia podía liberarse de la carga del ciclo vital y entrar en una esfera donde todo se resolvía por medio de palabras. Fuerza y violencia son fenómenos prepolíticos, y toda su validez consiste en que actúan como herramientas que ayudan al individuo a llegar al terreno de la *polis*.

Como hemos visto, los hombres cuyo interés era formar parte de la vida pública, podían ganar su libertad mediante la dominación de éstos a quienes mantenían por la fuerza bajo el yugo de la necesidad. De este modo, la degradación del esclavo era un golpe del destino peor que la muerte, ya que llevaba consigo la metamorfosis del hombre a algo semejante al animal domesticado.

En la intimidad de su hogar, el hombre griego no podía jamás alcanzar la libertad, sólo se podía ser libre en la acción y el discurso, donde la pluralidad humana está garantizada “...dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que la 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.”<sup>13</sup> Dicho en otros términos, la libertad del jefe de familia sólo se actualiza en la *polis*, ya que sólo en esta esfera existía un espacio mundano para que los individuos demostraran aquella humana capacidad de ser libres.

## 2.2 Lo público, el espacio de la libertad

Para los griegos, vivir en la *polis* significaba no sólo gozar de la publicidad que exclusivamente puede ofrecer esta esfera, sino también significa vivir en un lugar común, donde los hombres podían compartir sus hazañas y mostrar su identidad a los demás.

---

<sup>13</sup> Id., página 44.

Lo propio de la esfera de la *polis* era la libertad. Ella era el fin al que aspiraban todos aquellos que, una vez liberados de sus necesidades vitales, habían logrado trascender la esfera doméstica, para al fin formar parte de la vida libre que ofrecía lo público. En este sentido Arendt nos dice: “Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política...”<sup>14</sup> Es por ello que, quien aspiraba a la vida libre sólo podía hacerlo sumergiéndose en la dicha esfera, para lo cual había que tener un especial desapego por la vida en el sentido biológico, y mostrar una especial capacidad para actuar y ser portador de grandes hazañas. Esto debido a que, es propio de esta esfera el no admitir la uniformidad sino por el contrario, la distinción como una de sus características fundamentales.

De ningún modo era lo político algo *necesario* para el bienestar de la sociedad. Junto con ser el espacio de la libertad, lo era de la igualdad, entendiendo esta última como la equivalencia de condiciones y la ausencia de sumisión de unos a otros. En palabras de Arendt: “Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado.”<sup>15</sup>. Podemos ver de este modo, que la esfera pública se caracteriza por su especial sentido de la igualdad, sentido que para nosotros es difícil de comprender, toda vez que equiparamos, en nuestra concepción moderna, el concepto de igualdad con el de justicia y no con el de libertad.

Fina Birulés<sup>16</sup>, en la introducción al libro póstumo de Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, describe la relación que la autora establece entre igualdad y política dentro de la *polis* griega, en

---

<sup>14</sup> Id., página 43.

<sup>15</sup> Id., página 44.

<sup>16</sup> Profesora de filosofía de la Universidad de Barcelona. Ha traducido e introducido los libros de Hannah Arendt: *De la historia a la acción*, *¿Qué es la política?* y *La vida del espíritu*.

los siguientes términos: “Sólo el acto político puede generar igualdad, sin embargo, las leyes no cumplen aquí la función de reducir lo diverso a lo idéntico e invariable, sino que autorizan la posibilidad de las palabras y las acciones.”<sup>17</sup> De lo anterior se puede inferir que el ámbito legal pertenecía a una esfera prepolítica, ya que si bien su existencia aseguraba el comportamiento en la vida pública, lo legal no intervenía directamente en los asuntos que se discutían en la *polis*.

La *polis* griega era el centro de la más absoluta desigualdad, se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quienes eran.

En Grecia, la vida política junto con ser una vida virtuosa, propia de hombres libres y valientes, era una vida buena. La *buena vida*, como Aristóteles calificaba a la vida del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre o más noble que la privada, sino que diferente por completo. Era buena en el sentido que habiendo dominado las necesidades de la propia vida, liberándose por completo de la labor y del trabajo, ya no estaba ligada al proceso biológico. En este sentido, aquellos seres que, por su valor y excelencia habían logrado instalarse en el ámbito público, trascendiendo la esfera de lo vital, pasarían a compartir la inmortalidad de la *polis*, dejando atrás para siempre todo aquello que se relacionara con el ciclo vital, aquello que está destinado a dejar de existir. Pero para trascender al ciclo vital era imprescindible la valentía. “...sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande...”<sup>18</sup>

El temor natural del hombre hacia la muerte, era recompensado con su participación en esa esfera política donde podía garantizar, por medio de la acción y discurso, la permanencia en el tiempo de sus proezas y hazañas.

---

<sup>17</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la Política?* Paidós, 1997. Barcelona. Página 22.

Pero, como vimos con anterioridad, este espacio común, el mundo, sólo tiene sentido en la medida en que confiamos en su permanencia, por lo tanto, no puede limitarse a la duración de una vida individual, ya que esta esfera no surge con el individuo y no puede acabarse con él.

Sólo la publicidad hace sobrevivir el mundo para las futuras generaciones. Esta publicidad de la vida política, es el mecanismo que permite hacer visibles las acciones de los hombres, mecanismo que actúa defendiendo dichas acciones contra la sombra del olvido, manteniéndolas en el recuerdo.

Hoy en día, la eternidad está relegada al terreno de la contemplación o de la espiritualidad, mientras que el ansia de inmortalidad, que inspiraban al ciudadano a participar de la vida activa, se identifica más con la vanidad y el deseo de figurar, que con el valor de los antiguos. Quizá en parte por eso, hoy en día no tenemos la misma confianza en la permanencia de nuestro mundo, como tampoco nos sentimos del todo capaces de mostrar al mundo nuestras acciones, en un lugar, donde todo aquello que no es comportamiento o conducta esperada, queda al margen de las consideraciones políticas.

### 2.3. El arribo de lo social y la pérdida de lo público y lo privado

La diferenciación entre las dos esferas que constituyen el espacio donde se desarrolla la vida de los hombres en la *polis*, esto es, una esfera privada y una pública, se mantiene vigente, casi sin modificaciones por más de veinte siglos.

---

<sup>18</sup> Id., página 73.

Cuando el terreno y la riqueza privadamente poseída, dejó de ser un requisito para ingresar a la vida pública, convirtiéndose en un tema que se manejaba a nivel de Estado, la situación cambió radicalmente. Los problemas domésticos pasarían ahora a ser de interés colectivo, en los cuales la economía, etimológicamente hablando: “la norma de la casa”, pasó a ocupar el centro de la discusión política. El Estado, organismo rector de toda política nacional, basó su permanencia en el triunfo de su particular economía. Hoy en día, con la llegada de la globalización, la ciencia económica ha llegado a una escala internacional.

Concebimos usualmente al conjunto de pueblos o comunidades políticas a imagen de una gran familia, cuyos asuntos cotidianos han de ser resueltos por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional. En consecuencia, denominamos sociedad al conjunto de familias económicamente organizadas, a la manera de una familia “superhumana”, cuya forma de organización política es la nación.

El hecho de concebir la política como una función de la sociedad, hace imposible diferenciar entre la esfera privada y la pública. Con el ascenso de la sociedad, el conjunto de actividades que caracterizaban la vida del hogar han pasado a pertenecer ahora a la esfera pública y son de interés colectivo.

La igualdad que impone la sociedad moderna a sus individuos, difiere en esencia de la antigua igualdad existente en la *polis*. Arendt advierte la diferencia en los siguientes términos: “Pertener a los pocos «iguales» significaba la autorización de vivir entre pares... la esfera [pública] estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quienes eran.”<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Paidós, 1993.España. Página 52.

El griego distinguía entre dos tipos de igualdad. Existía una igualdad en la familia, la cual estaba garantizada por el jefe de la casa. Los miembros de cada hogar estaban unidos por esta igualdad, que se traducía en las mismas necesidades que abarcaban al grupo humano. Sólo la cabeza de familia podía gozar de un status más elevado y, en este sentido, se distinguía del resto de la familia. Una vez que el jefe de familia accedía a la vida buena de la *polis*, encontraría en ella a aquellos que serían sus iguales. La lucha por destacarse de los demás era lo que movía a los ciudadanos de las antiguas comunidades políticas.

La irrupción de lo social ha cambiado de manera radical la forma de concebir la igualdad. Ésta ya no se define una condición del hombre libre de la *polis*, aquel que, con sus acciones y discursos, hace honor a la espontaneidad de toda vida pública. Por el contrario, nuestra igualdad se asemeja a aquella que se desarrollaba en el interior del hogar, esa igualdad sin la publicidad de lo político. La igualdad se concibe ahora como aquella uniformidad que garantiza la tranquilidad en la familia, esa gran familia cuya cabeza es el Estado.

Las primeras expresiones de esta administración doméstica colectiva, estuvieron dadas históricamente de forma despótica. El Estado impone orden y exige lealtad, ante lo cual, toda rebelión será controlada mediante el uso de mecanismos de violencia.

Con el auge de lo social y la consiguiente justificación de la violencia en la esfera pública, se vieron a la vez abaladas las más despóticas formas de gobierno, las cuales se fueron sucediendo una a otras a medida que avanzaba la sociedad.

En tema central radica en que, en el ámbito social no cabe en rigor hablar de acción política, ello se debe a que, nos dice Arendt "... la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a "normalizar" a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el

logro sobresaliente.”<sup>20</sup> Dentro del ámbito de lo social, la uniformidad y el conformismo son valorados positivamente, ya que sólo éstos pueden garantizar el tan ansiado orden social.

Un claro ejemplo del predominio de lo social en la esfera pública, es el crecimiento que ha experimentado la estadística en las últimas décadas. La estadística ha pasado a convertirse en la ciencia social por excelencia. Ella ha hecho posible que la economía pueda regular vastos campos de la experiencia social, así como también, determinar conductas regulares y universales. En su afán por reducirlo todo a conductas regulares, lo distinto aparece como desviación indeseada.

La estadística parte precisamente de un supuesto que se opone en forma radical a la vida en la *polis*, a saber, que las proezas son extrañas en la vida cotidiana. En el escenario moderno se ha dejado detrás del telón todas aquellas acciones que atenten contra la paradigmática igualdad, la cual una vez que se hubo transformado en norma, vació de significado todas las acciones de los hombres.

En el momento en que empezamos a hablar en términos estadísticos, perdemos nuestra libertad, ya que dejamos de basarnos en relaciones de *conductas acción* para regirnos por *patrones de conducta*.

Como hemos visto, el auge de lo social ha sido avalado por el consiguiente surgimiento de la economía. Sin embargo, ésta no sería el último eslabón de la cadena de lo social, ya que el creciente interés por las ciencias del comportamiento parece marcar una última etapa en el desarrollo de la sociedad.

---

<sup>20</sup> Id., página 51.

La acción y el discurso han perdido gran parte de su anterior significado, ya que, el auge de la esfera social nos desterró a la esfera de lo íntimo y lo privado, donde no encontramos a los demás. Olvidadas quedan, de este modo, la libertad y la trascendencia.

El fenómeno que produce el auge de la sociedad se traduce en un oscurecimiento de la clásica distinción entre una esfera privada y otra pública, debido a que lo social se ha instalado entre ambas esferas, relegando en último término, a la actividad política a un simple sucedáneo de la organización familiar.

El surgimiento de esta esfera social a partir de la Época Moderna, implicó además que todas las cuestiones políticas, discutidas y sancionadas antes por hombres libres en pluralidad, se vieran desterradas a la esfera de la contemplación solitaria del filósofo. El problema es que el individuo en aislamiento nunca es libre.

## CAPÍTULO III

### LA ALIENACIÓN DEL HOMBRE MODERNO Y LA LIBERTAD

Como he mencionado en los capítulos anteriores, y tal como Arendt lo plantea, todo lo que en contacto con el ser humano se torna condición de su existencia. Con la llegada de la Época Moderna, las condiciones bajo las cuales se desarrolla la vida humana cambian de manera radical. El hombre moderno, fue despojado de la seguridad que le ofrecía el tener un espacio privadamente poseído. De la misma forma, el mundo dejó de otorgarle la seguridad y la estabilidad que le eran propias. Este fenómeno se denomina alienación. Las consecuencias que ello trajo para la vida humana, para la acción y para la libertad es lo que analizaremos a continuación.

#### 1. LA ALIENACIÓN DEL HOMBRE MODERNO

En cierto modo, la obra arendtiana se ubica en un doble escenario histórico, cuya conexión temporal, por cierto, resulta difícil de situar a primera vista. De este modo, vemos que los supuestos conceptuales del análisis que realiza la autora se ubican en la antigüedad clásica, pero más tarde Arendt realiza un salto histórico y, al introducir el auge de lo social, nos sitúa ante una obra que se desarrolla en la Época Moderna.

En el prólogo de su obra capital, *La Condición Humana*, la autora realiza una distinción entre lo que es la Edad o Época Moderna y el Mundo Moderno: "... la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó a

comienzos del XX; políticamente el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas.”<sup>1</sup>

Con lo que respecta a las caracterizaciones de estos períodos, basta con lo dicho, ya que, lo que principalmente interesa para nuestros propósitos, es comprender los supuestos que subyacen a nuestra sociedad actual y los motivos por los cuales el ser humano ha huido de la Tierra – lo que designaremos bajo el concepto de *alienación terrena* - para adentrarse cada vez más en un espacio que le es desconocido. Del mismo modo, el hombre moderno ha escapado del mundo - *alienación mundana*- para refugiarse en la seguridad del yo. Ambos fenómenos son los que guían y dan forma a lo que conocemos hoy en día por Época Moderna. En adelante realizaremos un análisis de estos fenómenos, y a partir de allí deducir las consecuencias que éstos suponen para la comprensión de la política y la libertad en nuestro escenario moderno.

### 1.1 La alienación mundana

Cuando hablamos de la alienación mundana, nos estaremos refiriendo al resultado de aquellos fenómenos que provocaron la pérdida, por parte del ser humano, de este mundo de cosas que es *su mundo*, y con ello la consiguiente carencia de la objetividad y estabilidad, que son – como ya hemos visto- el resultado del trabajo del *homo faber*.

Esta alienación, que comenzó con el proceso de expropiación de la tierra, trajo como consecuencia la anulación de la seguridad que otorgaba la posesión de un espacio privadamente poseído; esto es, la privación del hogar terreno en el cual se desarrollaba la vida íntima del individuo.

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Paidós, 1993. España. Página 18.

En cuanto al fenómeno de la alienación mundana, podemos distinguir dos etapas fundamentales. La primera consistió en la pérdida del terreno privadamente poseído, lo que trajo consigo una eminente carencia del espacio dedicado a la satisfacción de las necesidades más íntimas y privadas del individuo. Esta etapa estuvo marcada por la miseria y desesperación que produce la expulsión del mundo.

La segunda etapa, estuvo marcada por la transformación de la sociedad en un sustituto de la vida familiar. De este modo, todos los atributos que definían a la vida familiar – seguridad, solidaridad y protección, entre otros- pasan a constituir la visión que el hombre moderno tendrá de la sociedad.

#### 1.1.1 La expropiación

“Tres grandes acontecimientos se sitúan en el umbral de la Época Moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo.”<sup>2</sup> De estos tres acontecimientos que Arendt describe, fue el segundo, el que de modo más directo, influyó en la alienación mundana que afectó al hombre moderno.

La expropiación, es decir, la expulsión que ciertos grupos sufrieron de la parte que privadamente poseían del mundo, y su inmediato arrojamiento a una esfera donde lo primario era la satisfacción de las necesidades propias de toda vida biológica, posibilitaron, por un parte, la

---

<sup>2</sup> Id., página 277.

acumulación de riqueza, y por otra, la transformación de esa riqueza en capital, una vez que se hubo desplazado a estos grupos de trabajadores a la masa laborante.

Pero este proceso de acumulación de riqueza sólo es posible si se sacrifica el mundo y con ello, la estabilidad y duración que le son propias. De este modo, podemos ver que la profunda transformación de los sistemas productivos, ha traído aparejado la alienación del hombre por el mundo.

Si nos detenemos a pensar en nuestra sociedad actual, veremos que una de las consecuencias del proceso de alienación mundana, es el hecho de que éste ha acarreado consigo la pérdida de la privacidad. En este escenario, el Estado se presenta como un eventual sustituto de la vida familiar, otorgando la protección que sus ciudadanos necesitan.

En nuestro mundo globalizado, vemos como la humanidad completa ha comenzado a remplazar inclusive la pertenencia a un determinado país. En este sentido, los ciudadanos forman parte de la aldea global del mismo modo como antes formaban parte de sus respectivas naciones. Y, aunque no podemos negar las innumerables ventajas que este fenómeno ha traído en el desarrollo social y económico de las naciones, resulta evidente que surja un espacio para el sinsentido, ya que los hombres no pueden convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus propios países, ni pueden poseer de modo colectivo un espacio que antes estaba reservado para el desarrollo de la vida familiar.

### 1.1.2 La pérdida del espacio común

Cuando Arendt habla de la alienación mundana que ha afectado al hombre moderno, realiza una clara crítica al capitalismo, en el sentido de que este movimiento económico ha sido el único en

sublimar a la necesidad y con ello, ha otorgado al sujeto del consumo un lugar privilegiado en la esfera social.

El *homo faber*, ya no crea objetos con la finalidad de enriquecer su propia mundanidad y darle estabilidad al mundo. El resultado de su trabajo contiene las características propias de un proceso laboral, ya que todos los objetos que crea se consumen con la misma rapidez que los productos de la labor. Las modernas sociedades no se sustentan ya bajo los ideales de duración y estabilidad, y en este sentido, los nuevos ideales pasan a ser los del consumo y la necesidad ilimitada, que hacen que los objetos del trabajo se agoten casi tan rápido como los de la labor.

Como ya hemos visto, el mundo debe su objetividad a la durabilidad que le otorga el artificio humano. Pues bien, el problema radica en que, si relativizamos el concepto de durabilidad, perderemos no sólo la objetividad del mundo, sino su condición de espacio intermedio en el cual se desarrolla la trama de las relaciones humanas.

Esta desaparición del espacio intermedio que constituye el mundo, trae consigo la alienación, que obliga al hombre a huir de la esfera pública - que ya no le garantiza la estabilidad - y retraerse en la esfera de lo privado, en la cual permanece alienado del mundo de los hombres e imposibilitado para realizar la actividad que le es más propia: la acción.

Al desaparecer el mundo como espacio común entre los hombres, la espontaneidad que caracteriza a la acción pierde su lugar de aparición. De este modo, no es la acción desarrollada en la esfera pública, sino la labor desarrollada en la intimidad de la vida familiar, la actividad que ocupa el centro de toda sociedad que ha sucumbido al auge de lo social.

Con la pérdida de este espacio intermedio que llamamos Mundo, desaparece también la pluralidad como componente cotidiano y necesario de toda vida humana, propiciándose de este modo un amplio espacio para que surja la intolerancia, que amenaza con destruir incluso el tan

precario y criticado sistema productivo. Si el mundo es el contexto que garantiza la pluralidad, una vez que éste desaparece, la privacidad se instala como un bien deseable

La pérdida del mundo común, implica necesariamente la pérdida de la pluralidad en la esfera de las relaciones humanas y, con ello, el quiebre de lo que entendemos tradicionalmente por libertad, aquella facultad que sólo surge en el constante y fluido actuar de los hombres. Si perdemos la pluralidad y la libertad, nuestra vida quedará reducida a un sinnúmero de actividades, cuyo norte será la mantención de la vida individual y, en este contexto, no quedará ningún aspecto que podamos señalar como esencialmente humano, ya que un hombre laborando en soledad puede ser un *animal laborans*, pero no un ser humano en el sentido más radical del término.

## 1.2. La Alienación Terrena

Cuando hablemos de “alienación terrena”, analizaremos una serie de acontecimientos cuyo origen no se encuentran en la esfera política ni económica, sino en el apolítico campo de las ciencias.

Con la alienación terrena seremos testigos de una cadena de descubrimientos científicos que afectaron de modo radical a las antiguas creencias del hombre en el mundo, y de cómo la Tierra dejó de ser ese espacio que garantizaba la estabilidad y objetividad a las futuras generaciones de seres humanos.

### 1.2.1. La moderna alienación

En el prólogo de *La Condición Humana*, Hannah Arendt se refiere con especial interés a un hecho que pudo haber cambiado para siempre la idea de concebir al mundo terreno como nuestro único hogar posible. Nos referimos al lanzamiento del primer satélite artificial que el ser humano ponía en el universo. Este hecho, que si bien pasó desapercibido para una comunidad no científica de espectadores, no dejó de tener importantes repercusiones, ya que no se trataba sólo del primer paso que el ser humano daba hacia el mundo exterior de nuestro planeta, sino que, junto con ello, se abría la posibilidad para que el hombre se librara de las barreras que lo obligaban a permanecer atado a la Tierra.

El hombre moderno tenía en sus manos todas las herramientas para conocer el mundo que lo rodeaba. El *homo faber*, el constructor del mundo, había creado un sin fin de artefactos, con los cuales podía conocer los secretos de un universo que ya empezaba a resultarle muy familiar. El más importante de los artefactos que diseñó el constructor del mundo, fue el telescopio, el cual junto con la invención de una ciencia que observaba a la Tierra desde un punto de vista cósmico, dieron forma a lo que hoy conocemos como Ciencia Moderna.

Pero, contrario a lo que podía esperarse, el hombre moderno no logró ampliar sus horizontes, sino que lo que consiguió fue reducir la Tierra hasta tal punto, que ninguna distancia del espacio era lo suficientemente lejana como para no poder alcanzarse en un futuro cercano.

### 1.2.2. La alienación de la ciencia moderna

La creación de un nuevo instrumento – el telescopio - que se añadiría al mundo del *homo faber*, no constituyó en modo alguno un cambio en la visión que el hombre medio tenía del mundo. De este modo, de los acontecimientos que prepararon la llegada de la Época Moderna – el descubrimiento de América, la Reforma protestante y la invención del telescopio – fue precisamente este último el que menos revuelo causó en la opinión pública.

Tardaría un tiempo el ser humano en descubrir que el primer instrumento puramente científico que se diseñaba, no sólo le permitiría el acercarse a las estrellas, sino también escudriñar su morada mortal y tomar posesión de ella.

El gran incremento que tuvo la ciencia moderna tras la invención del telescopio, se debe precisamente al hecho de que las barreras del pensamiento habían sido derribadas. En este sentido, se produce un doble fenómeno que en principio parece contradictorio. Por una parte, la mente humana deja atrás sus antiguas amarras y se amplía la visión que el ser humano tiene del mundo. Sin embargo, y por otra parte, esta ampliación trae consigo una reducción del espacio físico-terrestre, ya que el hombre comienza a aplicar nociones métricas a distancias que antes le hubiesen parecido infinitudes. La Tierra, que por muchos siglos se consideró una extensión infinita, empieza a tener límites, con lo cual comienza a percibirse como un espacio físico reducido y accesible a las posibilidades del conocimiento humano. Es precisamente aquí donde podemos situar el inicio la alienación terrena, fenómeno por el cual se cambió para siempre la visión que el hombre tenía tanto de sí mismo como de su entorno, ya que tuvo que superar los antiguos paradigmas que guiaban a las ciencias y aventurarse en el estudio de un universo que comenzaba a revelar sus secretos.

### 1.2.3 La pérdida del sentido común

Los nuevos descubrimientos ponían en jaque la hasta entonces incuestionada confianza humana en el mundo. La mente humana tuvo que aprender a adaptarse a la idea de que el mundo no es lo que parece ser, las apariencias están engañando constantemente a los frágiles e imprecisos sentidos humanos.

En este contexto, surge la filosofía cartesiana, fiel representante del pensamiento de la época. La duda, se impone como única salida a una mente que pide explicaciones sobre el mundo y sobre sí misma.

Descartes nos enfrenta a la fatídica posibilidad de que nuestras creencias sobre el mundo carezcan de una base racional apropiada. De esta forma, el conocimiento que tenemos sobre la realidad bajo la supervisión de nuestros sentidos, no necesariamente nos informa sobre la verdad de las apariencias.

La duda representa un proceso psicológico que se desarrolla en la mente humana: el pensamiento. De esta forma, si pienso puedo dar cuenta de mi existencia como sujeto pensante. Así se configura el *cogito ergo sum*, como paradigma de la filosofía que representa Descartes, en el cual la posibilidad de la existencia queda relegada a la interioridad de la mente humana, *la res cogita*.

En suma, la propuesta cartesiana consistió nada menos que en trasladar el denominado punto de Arquímedes a la mente humana. En estos términos, si la verdad del mundo depende de una mente que así pueda afirmarlo, entonces nos encontramos en presencia de una eventual pérdida del sentido común, ya que sólo podemos dar cuenta de lo que nuestra mente piensa, y esto no necesariamente debe coincidir con lo que están pensando las otras mentes. Lo único que tenemos

en común con los otros seres que habitan el mundo, es que compartimos una estructura mental que es igual para todos.

Podemos ver entonces que, la moderna alienación estuvo acompañada de la pérdida del sentido común, aquel que hacía posible una común visión del mundo y de los hechos que en él acontecen. En estos términos, queda anulada toda posibilidad de una política y por consiguiente de la libertad tal y cual la hemos entendido en estas páginas.

Si trasladamos el punto de Arquímedes a la mente humana, junto con perder el mundo común y el sentido común que guía las acciones de los hombres y las lleva a buen fin, perderemos nuestra tan específicamente humana capacidad de ser libres, ya que desterraremos a la libertad de su terreno original – el de la *polis* – a una esfera que sólo conocemos en la intimidad de nuestra contemplación – a la de la mente humana- donde ningún otro ser humano podrá nunca acceder.

## 2. LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN DE HUMANIDAD

Para lograr una comprensión cabal de la idea de libertad planteada por Hannah Arendt será imprescindible volver nuestra vista muchos siglos atrás, recurrir a la historia del pensamiento y la filosofía, donde nos detendremos en algunos períodos históricos, de los cuales tomaremos conceptos relevantes que nos servirán de punto de partida para llegar a una comprensión de lo que sucede en nuestra actual sociedad. Sólo una vez que, junto con Arendt hayamos realizado este recorrido, podremos llenar de significado el concepto de libertad y los alcances que este concepto tiene en el mundo moderno.

## 2.1 Las hipótesis de Hannah Arendt

El problema de la libertad es un tema recurrente en la filosofía y en la política. Para Arendt incluso el tema va más allá al afirmar que “ninguna teoría política puede despreocuparse de que este problema haya conducido «al bosque oscuros donde la filosofía perdió su camino».”<sup>3</sup>

Esta oscuridad, radica para Arendt, en que cuando analizamos el tema de la libertad tomamos por supuesta muchas ideas que no siempre pueden comprobarse. La autora plantea tres hipótesis, las cuales serán analizadas a continuación.

Primero, la libertad no se presenta en el plano del pensamiento. Como hemos visto las páginas anteriores, el ámbito propio en el que se presenta la libertad es en el de la acción, esto es el mundo con los otros.

Segundo, la libertad tampoco se presenta en el interior del yo, lo que quiere decir que no es un atributo de la voluntad.

Tercero, la tradición de pensamiento filosófico, no ha contribuido a aclarar la idea de libertad, debido a que, la ha sacado de su ámbito original, el de los asuntos humanos y volcándola hacia la interioridad.

La libertad, tal como la plantea Arendt es una libertad política, en el sentido que sólo aparece cuando existe una pluralidad de individuos que actúan juntos y en este sentido es lo opuesto a la libertad interior, aquella libertad que supuestamente aparece cuando los seres humanos logran liberarse a través del pensamiento de las coacciones externas. Para la autora ese sentimiento siempre individual de estar “liberado” se presenta sin manifestaciones externas y, por lo tanto, es irrelevante para el ámbito de la acción. Las experiencias personales de la libertad interior son derivativas, es decir, presuponen un apartamiento del mundo, lugar en el que se niega la libertad

---

<sup>3</sup> Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Península, 1996. Barcelona. Página 157.

en el sentido en que hemos estado hablando, para encontrar refugio en la interioridad del yo, interioridad a la que nadie más tiene acceso.

## 2.2 Diversas concepciones de libertad

Arendt nos muestra el interesante hecho histórico de que la aparición del problema de la libertad en San Agustín estuvo precedida por el intento consciente de separar la noción de libertad de lo político. De este modo, se podría concebir la idea de ser esclavo en el mundo y no obstante ser libre en nuestra interioridad.

Si bien, tal como lo expone Arendt, en todos los periodos históricos que precedieron a la antigüedad clásica podemos encontrar argumentos persuasivos a favor de la libertad interior, es en el medioevo, con el auge del cristianismo, donde el ámbito de lo privado llega a gobernar hasta tal grado las esferas de la vida, que el ámbito de lo público corre el riesgo de desaparecer.

Aun cuando, no se desconoce la gran influencia que tuvo el concepto de libertad interior a lo largo de la historia del pensamiento, Arendt arremete contra esta tradición al afirmar enfáticamente que: “Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros y no en la relación con nosotros mismos.”<sup>4</sup> Para la autora, antes de convertirse en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre, es decir, de aquel que se ha liberado de sus necesidades y ha sido capaz de inscribirse en un mundo políticamente organizado, en compañía de otros hombres. Es por ello que en los gobiernos de carácter despótico, en donde no hay un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano para hacer su aparición. De esto se deduce que: “La libertad como hecho demostrable y la política,

---

<sup>4</sup> Id., página 160.

coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda.”<sup>5</sup> Pero, continúa Arendt: “...precisamente esta coincidencia de política y libertad es lo que no podemos dar por sentado a la luz de nuestra presente experiencia política.”<sup>6</sup> Vemos, por ejemplo, el caso de los gobiernos totalitarios, donde se subordinan todas las esferas de la vida a las demandas de la política, avasallando los derechos civiles, sobre todo el derecho a la privacidad y el derecho a la libertad.

La libertad política entendida como libertad potencial de la política, se encuentra presente en los pensadores del siglo XVII y XVIII, quienes equipararon la libertad política con la seguridad. De este modo, el objetivo de la política era garantizar la seguridad de los individuos, la cual a su vez hacía posible la libertad, que se entendía como un grupo de actividades desarrolladas espacio que no era político en sentido estricto.

El surgimiento de las ciencias políticas y sociales, ocurrido entre los siglos XIX y XX, no hizo más que abrir un espacio mucho mayor entre libertad y política. El gobierno se concebía ahora como “el protector oficial del proceso vital”, tanto de los intereses de la sociedad como el de los individuos que la conforman. Sin embargo, como ya hemos visto, el proceso vital no está ligado a la libertad sino que sigue su necesidad inherente, esto es, el consumo. De este modo, podemos darnos cuenta que, si hacemos del Estado el protector del proceso vital, no hacemos más que desplazarlo a una esfera prepolítica, con lo cual caemos en una contradicción, ya que si el Estado pertenece a la esfera pública, sus intereses no pueden ser equivalentes a los del orden doméstico. Para los griegos, la sola idea de definir al Estado en términos de “protector del proceso vital”, hubiese sido considerada contradictoria, ya que la cuestión de hacerse cargo de las necesidades vitales correspondía al cabeza de familia, quien antes de ingresar a la *polis* gobernaba y sometía

---

<sup>5</sup> Id., página. 161.

<sup>6</sup> Idem.

con violencia a sus esclavos, en una esfera donde la vida era considerada el bien supremo. Al respecto, Arendt nos dice que: “...Esta dominación no era ella misma política, aún cuando representaba una condición indispensable para todo lo político.”<sup>7</sup> No era en la privacidad de la vida familiar, sino en el expuesto ámbito público, donde el griego podía sentirse libre.

Esta noción de libertad recientemente expuesta, difiere radicalmente de los conceptos que rigen en la actualidad en nuestra sociedad, ya que “No solamente se refería a que no se estaba sometido a la coacción de ningún hombre sino también a que uno podía alejarse de su hogar y de su “familia” ...por lo tanto sólo era libre quién estaba dispuesto a arriesgar la vida...”<sup>8</sup> En la actualidad, la libertad se ha desplazado desde su terreno original, el de la acción y la política, a la más íntima esfera de lo privado, donde los mortales se protegen de la publicidad de la esfera política.

La sociedad en que hemos nacido, es quizá lo más alejado que pueda existir de la concepción griega de Estado. De hecho, aquel espacio público que los griegos buscaban y veían como la mayor fuente de felicidad es hoy en día eludido por los hombres y mujeres que habitan nuestro mundo global. La privacidad, ha perdido en la actualidad su original sentido privativo y se engrandece como un bien apetecido por todos. No es lo público lo que aparece con más frecuencia en nuestras conversaciones, en las noticias o internet, sino más bien actividades privadas manifestadas públicamente.

---

<sup>7</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la Política?* Paidós, 1997. Barcelona. Página 69.

<sup>8</sup> Id., página 73.

### 2.3 La libertad como principio

La libertad para Arendt, tampoco puede ser un fenómeno de la voluntad. La libertad de la que hemos estado hablando, se opone a la noción de libre albedrío, a aquella facultad que decide entre dos cosas ya dadas: el bien y el mal. Por el contrario, la libertad a la que Arendt hace alusión, es aquella facultad esencialmente humana que consiste en dar existencia a algo que antes no existía, un inicio espontáneo que sólo se puede lograr si el hombre tiene en su poder la facultad para actuar.

En la medida en que una acción es libre no está guiada ni por la voluntad, ni por el intelecto, sino que surge de algo totalmente distinto: *Un Principio*. Los principios se inspiran *desde fuera* y, por su generalidad, no pueden constituir metas personales.

El principio inspirador de una acción se manifiesta por entero sólo en el acto de ejecución, sin embargo, una vez ejecutado no pierde su fuerza ni su validez. Los principios son universales, no están sujetos ni a una persona ni a un grupo en particular. No obstante, la manifestación de los principios sólo se produce a través de la acción y resultan evidentes en el mundo sólo mientras la acción dura, ni antes ni después. La libertad aparece en el mundo cuando estos principios se actualizan, es por ello que podemos afirmar que los hombres, quienes actualizan los principios, sólo son plenamente libres mientras actúan. Para Arendt, ser libre y actuar es la misma cosa.

Es claro que en ningún otro período histórico, a excepción de la antigüedad, se establecieron en tal grado las diferencias entre las esferas pública y privada. En la antigüedad resultaba imposible no reconocer el valor de aquellos que, dejando de lado la seguridad del hogar, se arriesgaban en la esfera pública, desafiando inclusive la propia vida. Un dato histórico que da testimonio de esta afirmación, es el hecho de que en la antigüedad, la mayor parte de la población esclava no nacía

bajo esta condición, sino que estaba constituida por soldados derrotados que habían preferido la esclavitud ante la opción de perder la vida. Este apego a la vida imposibilitaba a los esclavos para ser aceptados en la esfera pública, ya que en esta esfera, el valor y no la mera supervivencia, era considerado el bien supremo.

La libertad se manifestó con todo su esplendor en antigüedad griega y romana. Estas comunidades se fundaron con el fin de servir a los hombres libres y, en este sentido, se puede afirmar que, la razón de ser de la *polis* fue establecer la libertad y conservar un espacio en el que pudiera mostrarse la libertad entendida como virtuosismo. De esta manera, la *polis* fue el campo en el que la libertad constituyó una realidad mundana.

El hecho de que nos resulte extraño derivar el concepto de libertad de las experiencias del terreno político, se debe a que nuestras teorías en estos temas están dominadas por la idea de que la libertad es un atributo de la voluntad y del pensamiento, más no de la acción. Esto se debe a la convicción de que la libertad perfecta es incompatible con la existencia de la sociedad. Sin embargo, este argumento omite el hecho de que es parte de la naturaleza del pensamiento, una necesidad de libertad mayor que la de cualquier otra actividad humana. Afirma más bien que, el pensamiento en sí mismo no es peligroso, de manera que sólo la acción es preciso ponerle límites. Este ha sido, sin duda alguna, uno de los dogmas fundamentales que están a la base del liberalismo que, a pesar de su nombre, ha contribuido a apartar la idea de libertad del campo político. Según esta filosofía, la política debe ocuparse casi con exclusividad del mantenimiento de la vida y de la salvaguardia de sus intereses. Ahora bien, cuando la vida está en juego, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca esfera de la vida social y económica. Ni siquiera los asuntos

exteriores constituyen un espacio plenamente político, ya que éstos en última instancia son considerados por el liberalismo como problemas económicos.

De este modo si entendemos al sistema liberal como una especie de protector del proceso de los ciudadanos, vemos que a los individuos de esa sociedad les es totalmente ajena la verdadera esencia de lo político, ya que lo social ha borrado las diferencias entre lo verdaderamente privado, la esfera donde se resuelven las necesidades vitales, y lo público, aquel espacio donde los hombres libres muestran real e invariablemente quienes son.

Ya hemos visto que la idea de la interdependencia de libertad y política entra en franca contradicción con las teorías sociales que se desarrollaron en la Época Moderna. Sin embargo, no se trata en modo alguno de volver a las teorías antiguas. Tanto el concepto filosófico tradicional de libertad, como la idea cristiana y moderna de libre albedrío, carecen de base en la experiencia política.

#### 2.4 Libertad y soberanía

Para la historia del problema de la libertad, la tradición cristiana constituye un factor decisivo. De hecho, la idea de libertad no desempeñó ningún papel en la filosofía anterior a San Agustín. La causa de este hecho es que, en la antigüedad grecorromana la libertad era un concepto absolutamente político, sin embargo, nuestra tradición filosófica de pensamiento político, que comenzó con Parménides y Platón, se fundó en oposición a la *polis* y a su ciudadanía. La vida elegida por el filósofo se entendía como la antítesis misma del *bios politikos*, o forma política de vida. Por este motivo, la libertad, el centro mismo de la política tal como la entendían los griegos, era una idea que casi por definición no entraba en el marco de la filosofía griega. Sólo

cuando los primeros cristianos descubrieron un tipo de libertad que no tenía relación con la política, el concepto de libertad pudo entrar en la historia de la filosofía.

Dicho con otros términos, la libertad se convirtió en uno de los problemas fundamentales de la filosofía cuando se tuvo de ella la experiencia de algo que ocurría en la interrelación de uno mismo y su propio yo, y fuera de la interrelación de los hombres. El libre albedrío y la libertad se igualaron, y la presencia de la libertad se experimentó en soledad, en palabras de Agustín: “donde ningún hombre puede evitar la acalorada discusión que cada uno está empeñado consigo mismo.”<sup>9</sup>

Si bien la antigüedad clásica no carecía de experiencia en los fenómenos de la soledad, ésta no se equipara a la soledad agustiniana de “acalorada discusión” dentro del alma misma, ya que la lucha de éste no es la disputa entre razón y pasión, sino que representa un conflicto dentro de la propia voluntad, una voluntad dividida que quiere y no quiere al mismo tiempo. En otras palabras, si el hombre tiene una voluntad, siempre se sentirá como si tuviera dos *voluntades* luchando dentro de sí mismo para prevalecer en su mente.

Ahora bien, la relación entre mente y cuerpo era para San Agustín un notorio ejemplo del enorme poder inherente a la voluntad: “La mente manda al cuerpo y el cuerpo obedece al instante, la mente se manda a sí misma y encuentra resistencia.”<sup>10</sup> El cuerpo representa en este contexto el mundo exterior y no el yo del sujeto, en consecuencia que es justamente en este yo donde se presenta el conflicto, que termina con la derrota de la mente. Es aquí donde cobra vigencia la noción cristiana de *fuerza de voluntad*, la cual se descubre como un medio de autoliberación y, como tal, de inmediato se la consideró como algo deseable. Pero los

---

<sup>9</sup> Arendt citando a San Agustín, *Entre el pasado y el futuro*. Península, 1996.Barcelona. Página 170.

<sup>10</sup> Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Península, 1996.Barcelona. Página 172.

mecanismos que se aplicaron en este terreno fueron los de opresión y, de este modo, el ansia de poder se convirtió de inmediato en una fuerza de opresión.

En general, lo que entendemos por voluntad y fuerza de voluntad surgió de ese conflicto entre un *yo voluntarista* y un *yo activo*, de la experiencia de un *yo-quiero-* y *-no-puedo*, lo que significa que el *quiero* está sujeto al *yo* y no se puede librar de él, está bajo su dominio. Esta dependencia del *yo* diferencia al *quiero* del *siento*, que también se mueve entre el sujeto y su *yo*, pero en cuyo diálogo el *yo* no es el objeto del pensamiento. La tiranía, con toda su barbarie, es la única forma de gobierno que se deriva de manera directa del *quiero*.

Los filósofos mostraron por primera vez su interés en el problema de la libertad cuando ésta, en lugar de experimentarse en la acción y en la asociación con los demás, pasó a experimentarse en la voluntad y en la relación con el propio *yo*, esto es, cuando la libertad se había convertido en *libre albedrío*. A partir de este momento, la libertad pasó a ser un problema primero filosófico y luego político.

A causa del paso de la acción a la fuerza de voluntad, el ideal de libertad pasó a ser la soberanía, dejando de lado el anterior ideal de virtuosismo.

A juicio de Arendt, un hecho aún más peligroso que equiparar la concepción de libertad y libre albedríos, es el de poner a un mismo nivel las nociones de libertad y soberanía, ya que trae como consecuencias inevitables, por una parte, la aniquilación de la libertad humana y, por otra, la concepción incluso más grave de que la libertad de unos pocos sólo se conseguiría si se elimina la libertad de todos los demás integrantes de una comunidad humana.

La soberanía niega el supuesto político de la pluralidad, el cual, comprende la idea de que no *el* hombre en singular, sino *los* hombres en plural habitan la tierra. Bajo este supuesto, libertad y soberanía no sólo son conceptos absolutamente distintos sino que, no pueden coexistir en el

mismo espacio. Por ello, si los seres humanos aspiran a la libertad deben prescindir de la soberanía, ya que la libertad y el poder de las acciones que ella ejerce, sólo pueden tener un lugar en el mundo si se respeta la condición humana de la pluralidad.

En su libro *¿Qué es la política?*, Arendt menciona dos de los motivos por los cuales la filosofía no ha encontrado nunca el lugar donde surge la política. El primero de ellos, es la concepción griega del hombre como *Zôon politikon*, que define al hombre como si hubiera en él algo político que perteneciera a su esencia, “Pero esto no es así; *el* hombre es a-político. La política nace en el entre – los – hombres, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política”.<sup>11</sup> Así podemos ver que la política surge de la pluralidad, por lo tanto, se establece como relación. Es por ello que la libertad entendida como soberanía resulta una contradicción, la cual si se aplica al ámbito de lo político, tiene consecuencias nefastas.

Arendt nos muestra el innegable hecho de que tanto el griego como el latín disponen de dos verbos para denotar lo que nosotros indicamos con nuestro *actuar*. Los dos vocablos griegos son *archein*, cuya traducción sería: “empezar” o “guiar”; y *prattein*, “llevar algo a buen fin”. Los verbos latinos correspondientes son: *agere*: “poner algo en movimiento” y *gerere*, que alude a la “continuación duradera” de actos pasados cuya consecuencia son las *res gestae*, los hechos históricos. En ambos casos la acción se desarrolla en dos escenarios diferentes: el primero es un principio por el cual algo nuevo llega al mundo. La palabra griega *archein*, que abarca los campos del empezar, guiar y mandar, alude a las cualidades del hombre libre; aquí “ser libre” y la capacidad de comenzar coinciden.

En la *polis*, el jefe es un gobernante entre gobernantes y su ayuda se solicita en el caso de que se quiera empezar algo nuevo. Sólo con la ayuda de los demás, el gobernante *-archein-* puede actuar de verdad *-prattein-*, esto es, puede llevar a buen fin lo que ha comenzado.

---

<sup>11</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la Política?* Paidós, 1997. Barcelona. Página 76.

En latín los conceptos de ser libre y empezar también se encuentran estrechamente ligados, aunque de la misma manera que los vocablos griegos. La libertad romana se entendía como el legado traspasado al pueblo romano por los fundadores de la ciudad, por lo tanto, la idea que el pueblo romano tenía de la libertad siempre estaba ligada a ese comienzo, ya que éste constituía la garantía de la libertad romana. Era tarea de los descendientes aumentar las fundaciones y lograr grandes gestas, sin embargo, éstas no podían narrarse sin tener en cuenta el hecho primario de la formación de la ciudad.

Basándose en esta tradición esencialmente política de la antigüedad clásica, nuestra autora nos presenta un nuevo dilema: ¿Es posible encontrar una idea política válida en San Agustín, el gran pensador que introdujo la idea de libre albedrío, opuesta en esencia al sentido mismo de la política? La respuesta que da Arendt es desconcertante y lo hace basándose en lo que se considera el único tratado político de San Agustín, “La Ciudad de Dios”. Es aquí donde el pensador habla basándose en experiencias romanas específicas y concibe a la libertad no como una íntima disposición humana, sino como una característica de la existencia del hombre en el mundo: “...el hombre es libre ya que él mismo es un principio y fue creado una vez que el universo ya existía.”<sup>12</sup> En otras palabras, el hombre puede actuar ya que en él mismo reside la facultad para empezar, para iniciar nuevos procesos. El hombre fue creado por Dios con la finalidad de que pudiera empezar nuevos procesos, lo que no es otra cosa que introducir la libertad en el mundo.

Pero no le basta a nuestra autora con encontrar las huellas de la libertad en San Agustín, ella continúa su búsqueda y ahora nos sorprende afirmando que podemos sentir el espíritu de la libertad en el Nuevo Testamento, de donde rescata una extraordinaria comprensión del poder de ésta como realizadora de milagros. Aquí la libertad se corresponde no con la voluntad, sino con

---

<sup>12</sup> Arendt citando a San Agustín, *Entre el pasado y el futuro*. Península, 1996.Barcelona. Página 180.

la fe y sus productos son los milagros, entendidos como aquellas infinitas improbabilidades que interrumpen una serie causal de acontecimientos, que constituyen lo absolutamente inesperado.

De este modo Arendt nos muestra que, aun cuando el automatismo sea inherente a todos los procesos, conociéndose casos de civilizaciones petrificadas, cuya decadencia y destrucción parece prefijada, aun en estos casos, lo que permanece intacto es la propia facultad de la libertad, la facultad de volver a empezar, que es la fuente inspiradora de todas las cosas grandiosas. Sin embargo, mientras esa fuente permanece oculta, la libertad no es una realidad mundana y, por ello, no es política. La libertad sólo se desarrolla por completo cuando la acción ha creado su propio espacio mundano, en el que pueda hacer su aparición.

Ahora bien, si es verdad que actuar y empezar son en esencia lo mismo, se deduce que una capacidad para hacer milagros debe estar dentro del ámbito de las facultades humanas. El hecho de que nos resulte extraño identificar nuestra capacidad para iniciar nuevos procesos con la libertad, se debe a que nuestra tradición de pensamiento conceptual tiene como rasgo característico el identificar libertad con libre albedrío, entendiéndolo a este último como una facultad para elegir entre dos alternativas ya dadas: El bien y el mal. Esta tradición tiene, como ya vimos sus motivos, y fue extraordinariamente potenciada por la convicción, extendida desde la antigüedad clásica, de que la libertad no sólo no reside en la acción y en lo político, sino que por el contrario, únicamente es posible si el hombre renuncia a actuar y se retira del mundo para refugiarse en su interioridad. Frente a esta tradición de pensamiento se levanta no sólo la experiencia de todo hombre, sino también – como ya vimos- el testimonio nunca completamente olvidado de las lenguas antiguas, en que el griego *archein* significaba comenzar y dominar, es decir, ser libre, y el latino *agere*, poner algo en movimiento, es decir, desencadenar un proceso. Por lo tanto, si esperar milagros de los hombres es un imperativo de nuestro mundo actual, éste

no nos separa del terreno político, ya que el sentido de la política es la libertad y es en el espacio de lo público donde tenemos el derecho de esperar los milagros.

La vida como planeta en su conjunto se creó a partir de una cadena de milagros, de lo infinitamente improbable, la creación del mundo, la evolución de las especies, el sistema solar, entre muchos miles de fenómenos. Por ello, trasladándonos ahora al plano político, no resulta del todo descabellada la búsqueda de lo imprevisible, sino que por el contrario ésta constituye un propósito de realismo. La diferencia radical entre las infinitas improbabilidades en las que descansa la realidad de nuestra vida terrestre y el carácter milagroso de los acontecimientos que determinan nuestra realidad histórica, consiste en que, en palabras de Hannah Arendt: “En el campo de los asuntos humanos conocemos al autor de los milagros. Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia.”<sup>13</sup>

Mientras existan seres humanos libres sobre el planeta, cabe esperar la posibilidad de que existan infinitos milagros.

---

<sup>13</sup> Id., página 184.

## CONCLUSIONES

El propósito que guió este trabajo de titulación no ha sido otro que el dilucidar la idea de libertad que subyace en pensamiento político de Hannah Arendt, para ello, ha sido necesario realizar un recorrido, especificando algunos conceptos e ideas que nos han llevado a clarificar lo que la autora entiende por el concepto de libertad.

La reflexión arendtina toma como punto de partida el concepto *condición humana*, el cual diferencia radicalmente del término *naturaleza humana*. La naturaleza humana es un problema que para nuestra autora no tiene solución debido a que, no existe nada que defina de manera definitiva al ser humano. En contraposición con el concepto de naturaleza humana, Hannah Arendt resalta el papel de la condición humana. Para la autora, tal como vimos en el primer capítulo, el ser humano se define como un ser básicamente condicionado, es más, todo lo que entra en contacto con el ser humano se torna inmediatamente condición de su existencia. Este condicionamiento se manifiesta de dos maneras claramente diferenciadas. Por una parte, el ser humano se encuentra condicionado por un mundo natural, que es el mismo para el hombre que para el resto de los seres que habitan el planeta. Por otra parte, se encuentra condicionado por el mundo artificial, aquel que está formado por todos aquellos objetos que el mismo fabrica.

De la misma forma, diferenciamos los términos de *vita contemplativa* de *la vita activa*. La *vita contemplativa*, representada por la figura del filósofo, no deja espacio para la acción, debido a que por definición es inquietud, el hombre sólo a través de la contemplación puede acceder a la verdad de cosmos. La *vita activa* por su parte, ocupa un lugar central en el pensamiento arendtiano, a través de sus tres componentes, la labor, el trabajo y la acción, podremos comprender el real sentido que nuestra autora le asigna a la libertad.

La labor, tal como hemos visto, tiene relación con el proceso biológico del ser humano, con todas aquellas actividades necesarias para la supervivencia de vida del organismo. La condición humana que le corresponde a la labor es la vida misma.

El trabajo, tiene relación con todo el mundo de cosas que el ser humano ha construido para poder habitar un espacio que se le presenta como no natural. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La condición humana de la acción es la pluralidad, ya que tiene relación con el hecho de que el mundo está habitado por una multiplicidad de seres humanos. La acción es la única de las tres categorías de la *vita activa* que tiene lugar entre los hombres, sin que medien entre ellos, ni materias ni cosas. La acción, tal como vimos es el concepto de mayor relevancia dentro de nuestro análisis, debido a que es precisamente en esta categoría, el espacio donde la libertad hace su aparición.

Dentro de la acción, cobra real importancia el concepto de natalidad. La natalidad, entendida como un segundo nacimiento, que precede al biológico, corta el ciclo vital y permite que el neonato se inserte en el mundo humano, con su cualidad que le es más propia, la de realizar milagros, entendida esta última como la capacidad para insertar la novedad en el mundo. Cada recién nacido que ingresa al mundo, trae consigo la capacidad de actualizar el principio de libertad.

La libertad la hemos entendido como una cualidad específicamente humana, que sólo se actualiza una vez que nos encontramos en el mundo con otros seres humanos.

Es preciso recordar que, el ideal de libertad que plantea la autora sólo se vivió en todo su esplendor en la *polis* griega. Es justamente por ello, que casi la totalidad del pensamiento

arendtiano vuelve su mirada hacia el pasado, donde llena de contenido los conceptos que servirán de base para analizar la sociedad moderna.

El pensamiento arendtiano se sitúa de este modo, en un doble escenario histórico, tiene su punto de partida en la *polis* griega, que como ya hemos dicho, se constituye en el ideal de libertad que la autora persigue. Su análisis termina en la Época Moderna, donde fuimos testigos de la pérdida de los conceptos y las distinciones originarias y de las distintas transformaciones dentro de la jerarquía de la *vita activa*.

La consecuencia que ello trajo fue el traspaso de la libertad de un ámbito público al que los hombres tenían acceso una vez que se habían liberado de las necesidades que les imponía la vida misma, a un ámbito privado, donde ningún otro ser humano puede acceder.

De la misma forma en que la *polis* griega fue el escenario donde la libertad del hombre de acción se mostraba en su máxima expresión, nuestra actual sociedad es el escenario donde el *animal laborans* hace pública su necesidad.

El hombre moderno, ha sucumbido ante la fuerza devoradora de la sociedad de masas y se ha visto arrastrado por el consumo ilimitado. En nuestra actual sociedad se ha producido un giro hacia lo vital. No es la libertad lo que guía la acción del hombre moderno, sino por el contrario, el consumo. Ya no es sólo el *animal laborans* el que debe cargar con el dolor y la fatiga inherentes a la necesidad, sino también, el hombre común y corriente. Aquel hombre moderno que vemos moverse con la libertad que le otorga como garantía el Estado, lleva el peso del *animal laborans*, la carga de las actividades vitales de las que aún no ha podido despojarse, ya que se encuentra atado a un consumo ilimitado. Sólo cuando nos detenemos unos minutos a pensar en lo que hacemos, nos damos cuenta de que todo nuestro actuar está ligado de una u otra forma con el proceso vital, trabajamos para consumir los productos de nuestro trabajo, en ciclo siempre

repetido que parece no tener fin. En este círculo siempre repetido no queda espacio para mostrar al mundo nuestras acciones, o lo que es lo mismo, nuestra libertad.

En Grecia, aquel hombre que había logrado trascender el ciclo vital que le impone la naturaleza, podía con todo derecho sentirse libre. Libre, porque había dejado atrás la sujeción que le imponía la vida y libre también, porque entraba en una esfera en la cual podía gozar de la vida buena que le ofrecía el ocio. En este tiempo libre, el ciudadano se dedicaba a cualquier otra actividad que no fuera la mera satisfacción de sus necesidades, ya que por definición, lo libre y lo necesario son opuestos.

Nuestra sociedad ha sido la primera en presenciar, de manera tan clara, el ascenso del *animal laborans* a la esfera pública. El *animal laborans*, ocupa en las modernas sociedades aquel lugar que antes estaba reservado exclusivamente para el hombre de acción. La necesidad y no la libertad, es el criterio que se alza como modelo en el nuevo escenario político.

En su análisis de la acción humana, Arendt establece una clara jerarquía entre las tres actividades propias del hombre, la labor es considerada la tarea más denigrante y la acción política la forma de actuar más elevada. La acción es la única actividad en la que el hombre es verdaderamente libre. Arendt nos advierte de las consecuencias negativas que traería para la vida moderna, tanto el triunfo del *homo faber*, como el del *animal laborans*.

Tal como lo hemos desarrollado, la idea de libertad que Arendt va explicitando a lo largo de su obra adquiere una connotación distinta a lo que tradicionalmente se ha entendido por este término. La autora plantea tres hipótesis con respecto a este tema: la libertad no se presenta en el plano del pensamiento, tampoco se presenta en el interior del yo, por lo tanto, no es un atributo de la voluntad y, por último, que la tradición de pensamiento filosófico no ha contribuido a

aclarar la idea de libertad, toda vez que la ha sacado de su ámbito original, el de los asuntos humanos y la ha llevado hacia la interioridad.

La libertad para Arendt es libertad política, debido a que sólo aparece cuando existe una pluralidad de individuos que actúan juntos. La libertad interior no tiene cabida en su pensamiento porque se presenta sin manifestaciones externas, lo que la hace irrelevante para el ámbito de la acción. La libertad surge como un principio inspirador y sólo se manifiesta en el mundo cuando este principio se actualiza en la acción.

El hecho de situar a la libertad y la igualdad exclusivamente en el ámbito de la acción política, se debe a que la esfera de lo privado se encuentra enmarcada en el ámbito de la desigualdad y la violencia. En nuestra actual sociedad de masas, conformada por trabajadores-laborantes, no existe un lugar para el desarrollo de la libertad, ya que este atributo, según la autora, sólo es inherente a la acción humana y no extensible a las otras actividades que conforman la *vita activa*. Cuando hablamos del ascenso del *animal laborans* a la esfera social, es necesario tener en consideración que, el hecho de que nuestra sociedad haya sido la primera en otorgar un espacio público a los predicamentos de la labor, a saber, al consumo y la necesidad, no significa que le haya asignado un lugar privilegiado al *animal laborans* en la esfera social. Si bien los trabajadores han ganado espacios que antes no tenían, esto no ha sido, en modo alguno, algo gratuito.

La liberación del *animal laborans* en la Época moderna, no sólo trajo consigo el ascenso de una clase en particular a la esfera social, sino que, de manera mucho más radical, esta liberación constituyó un cambio en la naturaleza del laborante, quien sólo en la esfera pública pudo sentirse humano, en el sentido más literal del término.

Ahora bien, el ascenso del *animal laborans* a la esfera social, implicó a su vez, el ascenso de aquellas actividades que antes se desarrollaban en el oculto ámbito de lo privado.

Hoy en día, habitamos un planeta donde la necesidad no es algo que deba ocultarse, sino por el contrario, se eleva como un bien apetecible por casi todos. La masificación de los medios de comunicación, especialmente internet, han servido a los fines del *animal laborans*, debido a que le abren un espacio de aparición, otorgándole un lugar para hacer públicas sus necesidades más básicas.

Aquello que hasta hace algunos años debía mantenerse en privado, aparece hoy en la esfera pública, para ser visto por todos. La vida, con toda su crudeza se muestra ante la mirada indiferente o morbosa, de un público que muchas veces se encuentra al otro lado del mundo. Basta con ingresar a algunos sitios de internet, para ser testigos de la violencia, la miseria, la guerra, o cualquier forma de sufrimiento humano.

El criterio unificador del consumo, parece haber borrado las diferencias entre los hombres, unificando gusto y haciendo, en definitiva de cada ser humano un potencial consumidor. Dentro de una sociedad global, la pluralidad y la distinción no tiene un espacio garantizado. Por el contrario, el concepto de hombre masa, define el ideal que persiguen los grandes grupos económicos que mueven a las modernas sociedades.

Los criterios que definían al hombre de acción, a saber, la pluralidad y la distinción, han sido desplazados por la gregariedad y la masificación. La libertad, que en esencia constituía la característica del hombre que había trascendido las necesidades de la vida familiar, hoy se entiende en términos libertad para consumir. Aun cuando el consumo ha trascendido el plano de lo estrictamente biológico para dar paso a lo superfluo, sigue enmarcado dentro del ámbito de la labor.

También vimos que, el auge de lo social no sólo afecta a nuestras concepciones de política y sociedad, sino también, la manera en que el hombre concibe tanto al mundo, como a sí mismo.

Resulta necesario entonces, recordar el análisis que la autora realiza de la Época Moderna, período que estuvo caracterizado por una serie de cambios, políticos, económicos y científicos. En este contexto, Arendt alude a la categoría de la alienación, para dar cuenta del sentimiento que se apodera de aquellos seres humanos que fueron testigos del derrumbe de las antiguas categorías que regían su mundo.

La alienación trae consigo una pérdida de la seguridad que ofrecía el mundo como espacio objetivo y estable, espacio donde se desarrollaba la trama de las relaciones humanas. Como consecuencia, el ser humano escapa del mundo para refugiarse en la interioridad del yo.

Cuando el ser humano comprendió que el mundo no es una realidad evidente y que los sentidos no siempre son confiables, comenzó la etapa más radical de la alienación. Esta alienación, tal como vimos, estuvo precedida por la pérdida de la confianza en las instituciones políticas y religiosas, lo que tuvo como consecuencia que el hombre se vio despojado de aquella porción privadamente poseída del mundo, que era el lugar donde se recibía la vida de los recién llegados y se esperaba, con tranquilidad, la natural llegada de la muerte.

La alienación marca el término de toda posibilidad de comprender la libertad y la política, en el sentido originario de los términos, debidos a que abre una infranqueable brecha entre el mundo, aquel espacio intermedio en el cual se desarrolla la trama de las relaciones humanas, y el hombre.

La alienación, a pesar de las consecuencias que trajo para el ser humano, es una categoría que no altera el siempre cíclico proceso de la vida, ya que, el *animal laborans* puede continuar su labor, aun cuando el mundo y la estabilidad que le es propia, desaparezcan por completo de la tierra.

Dentro de este contexto resulta importante destacar la fortaleza propia de la labor, que sigue su proceso de vida, al mismo ritmo de la vida de la especie. Ante la inestabilidad actual de lo mundano, que amenaza con destruir la objetividad del mundo, surge la seguridad que nos otorga el *animal laborans*, aquel sujeto que ha permitido que la vida misma no se detenga, a pesar de las múltiples inversiones que ha debido enfrentar en su paso por el la tierra.

La libertad, en nuestra actual sociedad, ya no se vive de la manera como la vivían los griegos. No existen ese espacio garantizado para mostrar nuestras proezas y hazañas, las actividades propias de labor ocupan casi todo nuestros días y todo lo que no sea comportamiento normalizado es extraño a los ojos de nuestros contemporáneos. Pero cada día nacen nuevos seres humanos y cada vez que se integran al mundo, se actualiza una y otra vez el principio de libertad. La capacidad para hacer milagros se mantiene intacta mientras existan seres humanos que habiten el planeta. Por lo tanto, es muy probable que en el futuro, se produzcan nuevas inversiones en la *vita activa* y que algún día, la acción, el discurso y la libertad tengan un espacio donde hacer su aparición.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ARENDT, Hannah. La Condición Humana. España: Paidós, 1993.
- ARENDT, Hannah. Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la Reflexión política. Barcelona: Península, 1996.
- ARENDT, Hannah. ¿Qué es la Política?. Barcelona: Paidós, 1997.
- ARENDT, Hannah. De la Historia a la Acción. Barcelona: Paidós, 1995.
- ARENDT, Hannah. Crisis de la República. Madrid: Taurus, 1973.
- ARENDT, Hannah. Los Orígenes del Totalitarismo. Madrid: Taurus, 1998.
- ARENDT, Hannah. La Vida del Espíritu. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- ARENDT, Hannah y HILB, Claudia. El Resplandor de lo Público en torno a Hannah Arendt. Caracas: Nueva Sociedad, 1994.
- YOUNG – BRUEHL, Elisabeth. Hannah Arendt. España: Alfons, 1993.