



BUAP

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

***VITA CONTEMPLATIVA Y PRAXIS EN EL PENSAMIENTO
DE HANNAH ARENDT***

Tesis para obtener el grado de: licenciado en filosofía

presentada por

JESSET MIGUEL COSME BARRALES

Director de Tesis:

Dr. Jean Orejarena Torres

Sinodales:

Dra. Margareth Mejía Génez

Mtra. Claudia Tame Domínguez

PUEBLA, MÉXICO, OCTUBRE DE 2025

Agradecimientos

En primera instancia me siento profundamente agradecido por presenciar el final del presente trabajo. Afortunadamente se presentaron eventos y personas que favorecieron y enriquecieron las perspectivas que aquí yacen.

Agradezco el apoyo y guía del Dr. Jean Orejarena Torres, por su buena disposición y accesibilidad desde el primer día en que le planteé mis expectativas con el presente trabajo. Con su guía y ejemplo aprendí que el esfuerzo pequeño pero constante en la investigación, transforma una quimera de información en un paseo de jardín.

También debo mi gratitud a la Dra. Margareth Mejía Génez y a la Mtra. Claudia Tame Domínguez por sus revisiones, consideraciones y evaluaciones sobre el proyecto presente. A la Mtra. Alma Rosa González Domínguez por su retroalimentación sobre los estilos de redacción, puntuación y ortografía, lo que permitió que el trabajo poseyera mayor claridad en su contenido.

Agradezco a mis padres por el apoyo brindado durante todo el tiempo que dispuse para esta investigación. A toda mi familia, gracias por sus constante preguntas y bromas sobre mi tesis, me brindaron alivio y ánimo en muchos momentos. Finalmente, a mi esposa por su incondicional apoyo, disposición y tenacidad, pues sin su influencia y esfuerzo este trabajo no se habría culminado.

H. Puebla de Zaragoza, Octubre de 2025

INDICE

Introducción	4
1. <i>Vita activa</i> y condición humana	10
1.1 Las condiciones heredadas de la <i>vita activa</i>	10
1.2 Labor	13
1.3 Trabajo	19
1.4 Acción	24
1.4.1 Pluralidad e iniciativa.	24
1.4.2 Acción y discurso	26
2. La identidad de la labor y la proximidad entre juicio y pensamiento	31
2.1 El origen del lugar de la labor	33
2.2 El concepto de labor en Aristóteles.	38
2.3 El surgimiento de la identidad de la labor en Marx.	45
2.4 Las formas de la acción y el inicio de las facultades del espíritu.	49
2.4.1 Sobre la libertad como principio de la acción política.	49
2.4.2 Sobre la relación entre juicio, pensamiento y acción.	59
2.5 A modo de conclusión	73
3. La imposibilidad de clasificar homogéneamente al fenómeno de lo humano.	77
3.1 Separando a la acción del modelo de fabricación	80
3.2 La paradoja ilustrada y la consecuencia del enfrentamiento con la realidad	88
3.3 La libertad ilimitada como contenido indispensable de la voluntad y del yo volente	95
3.3.1 La confrontación entre la voluntad y el pensamiento.	95
3.3.2 Sobre la verdad “que nos une”.	109
3.4 A modo de conclusión	120
4. Conclusión	123
Bibliografía	129

Introducción

La presente investigación se propone analizar de manera crítica la participación de la *vita contemplativa* con la *praxis* en el pensamiento de Hannah Arendt, partiendo de la hipótesis de que la contemplación se puede entender desde un sentido práctico; no puede deslindarse de la acción humana y se le debe concebir como un medio y no como un fin en sí misma. En oposición a la tradición filosófica que jerarquizó la contemplación como el modo superior de vida, Arendt no busca invertir dicha jerarquía, sino examinar las condiciones que hacen posible la contemplación, en tanto experiencia humana.

Esta hipótesis conduce a la investigación, a indagar sobre si es posible comprender la *vita contemplativa* desde la acción humana. Es decir, si la contemplación está verdaderamente separada de las condiciones prácticas del individuo o si, por el contrario, depende de ellas para desplegarse. La cuestión obliga a realizar una revisión de las estructuras esenciales de la *vita activa* en Arendt: la labor, el trabajo y la acción. Lejos de concebir estas actividades como meros instrumentos o esferas subordinadas, se plantea que en ellas se encuentra el fundamento mismo de toda posibilidad de contemplación significativa.

En la actualidad, la relación entre praxis y contemplación en Arendt sigue siendo un tema de debate; por un lado, porque la acción termina haciendo al pensamiento inevitablemente práctico y, en segundo lugar, porque existe un esfuerzo en Arendt de definir por separado a las actividades fundamentales de las facultades del espíritu, como bien lo señala Villa.

In my opinion, Arendt had very good reasons for preserving the distinction between thinking and acting, along with the related distinctions between judgment, on the one hand, and either action or thought, on the other. Although she certainly acknowledged that “thinking has some influence on action” and spent a good deal of energy specifying the nature of this influence, she remained intensely skeptical of the ideal of a unity of thought and action (or theory and practice), an ideal pursued by Marxism and other theory- or ideology-driven movements (Villa, 1999, p. 88).

Cuando hablamos de acción y pensamiento, Arendt traza una línea que separa e impide una homogeneidad entre ambos mundos. Pero su distanciamiento no se debe a una especie de oposición irreconciliable, se trata de un esfuerzo por dotar de identidad y claridad dos conceptos que (al igual que pasó con la labor y el trabajo) existían unidos.

A pesar de lo anterior, es necesario reconocer que la causa de dicha unidad puede entenderse bajo dos razones.

La primera es que las marcadas diferencias que propone Arendt siguen guardando una ligera similitud en la ejecución, lo que produce ese estado de confusión. Por ejemplo: una de las marcadas distinciones entre el trabajo y la labor es la vigencia de lo que ambos elaboran; a pesar de que ambas ejecuciones, fabricar y laborar sean actos distintos, guardan ciertas similitudes. Lo mismo le sucedió al pensamiento, desde la tradición griega, en donde era casi indistinguible del actuar político; por eso, las prácticas políticas debían hacerlas los más aptos y doctos en el pensamiento.

La segunda causa es por relación. No sólo tienen características parecidas, sino que se vuelven más confusas y difíciles de distinguir a causa de su inevitable retroalimentación.

Por ejemplo: el trabajo se sirve de la labor al punto de que parecen por similitudes y relación la misma cosa, porque al trabajar uso las manos y el producto en muchos casos sirve para laborar, como al fabricar un plato que sirve para comer. Del mismo modo, sucede con la acción política y el pensamiento; la influencia del pensar da paso al actuar político, a pesar de que el pensamiento no sea un sustento suficiente para actuar. En muchos casos se le ve por encima de la acción dirigiéndola y dándole rumbo.

El punto de relación es importante porque nos permite comprender una separación conceptual con intención identitaria, tanto para las facultades del pensamiento como para las actividades fundamentales. Sin embargo, eso no implica que no existan relaciones y conexiones entre ambos mundos. En otras palabras, trabajan en conjunto y armonía, aunque no son una sola cosa.

Por otro lado, como bien señala Heras Gómez (2013), la idea de contemplación involucra una importante influencia por parte de Heidegger y Jaspers, cuyas reflexiones condujeron a la autora a pensar sobre la acción y la contemplación lo que daría pie a su famosa *vita activa*.

En *La condición humana* se aprecia la influencia de Jaspers con la noción de existencia, la cual se entiende a través de la experiencia y comunicación con otros seres humanos. Esto es importante ya que la experiencia juega un papel relevante dentro de la obra, pues es también el objeto del pensamiento. Según Heras Gómez (2013), para Arendt el pensamiento es generado por y para la experiencia y todo lo que pensamos es sobre esta misma lo que le brinda una noción práctica al pensamiento y no una mera concepción contemplativa.

La *vita activa* deja en claro que somos seres condicionados, que todo el tiempo actúan bajo condiciones y que incluso imponen leyes a través de esas condiciones. Ese actuar y pensar se deben analizar bajo la luz de la *vita activa*; ahí radica la importancia de abordarla en el presente trabajo, pues la contemplación no puede ser entendida sin pasar por la lente de la *vita activa*, que evalúa el quehacer humano desde la acción constante a la que se está condicionado. En este marco, la contemplación no aparece como una actividad separada del mundo, sino como una forma de pensar que se nutre de la experiencia, de la pluralidad, del juicio y de la condición humana de ser seres activos.

Es por estos antecedentes y razones que resulta pertinente la presente investigación, pues se busca dar claridad al tipo de relación que sostiene la *vita activa* y la *vita contemplativa*, así como presentar una relación entre ambas. Se propone un contraste y acercamiento desde todas las actividades fundamentales y las facultades del espíritu. Aunque con esto no se pretende negar las diferencias, sino plantear una relación de existencia individual entre cada parte, donde al participar dentro de su propio conjunto terminan co-implicándose con el siguiente conjunto.

Por ejemplo: labor, trabajo y acción ostentan su propia identidad individual. Sin embargo, en conjunto estas tres componen la *vita activa* (una serie de condiciones fundamentales para la vida del humano); del mismo modo ocurre con la *vita contemplativa*, pues se funda en facultades independientes. Pero tanto la acción política, como el juicio crítico, dependen de la participación de los otros elementos de sus respectivos conjuntos. La propuesta de la acción política termina siendo el eslabón sobre el que se construye la propuesta que se irá desarrollando, ya que participa de ambos mundos. De ahí que el sostén

de la co-implicación entre esferas para el actuar críticamente y de modo político repose sobre la condición misma de la acción “*el espacio de aparición*”.

Es gracias a este elemento que ambos puntos convergen; todos poseen su propia identidad, operan de manera individual, no sólo en el sentido de su función, también en el modo (porque los modos en que el individuo es condicionado son distintos). No obstante, es la condición de la acción lo que sostiene una relación de mutuo beneficio y retroalimentación ya que, sin ese estado, el desarrollo de las facultades del espíritu se ve mermado. Situación que impide un juicio crítico que inevitablemente influye en la acción política (aunque no es su única influencia).

Por otro lado, la falta de este espacio también indica limitaciones dentro de las demás condiciones; la cultura, las tradiciones y creencias influyen en gran medida dentro de cada una de las actividades fundamentales y sus restricciones, cambios bruscos o prohibiciones, generan un impacto importante, como más adelante se verá, con los modelos totalitarios.

Es debido a las motivaciones mencionadas que se propone a la acción como el puente que vincula a la vida activa y la vida contemplativa; un vínculo no unificado, en cierto sentido frágil, pero que aporta la posibilidad de un actuar político en conjunto y libre de violencia.

La idea del presente trabajo surgió a partir de una reflexión inicial en torno a inquietudes personales sobre el papel de la contemplación en la vida humana, en especial, frente a las actividades prácticas cotidianas. La elección de Arendt como autora central respondió tanto al interés por su pensamiento, como a la viabilidad del acceso a sus textos, a bibliografía secundaria suficiente y a una comunidad académica que permitiera su estudio

La metodología empleada se basa en un enfoque fenomenológico-hermenéutico que permitió abordar los textos desde una lectura interpretativa, orientada por la experiencia vivida y el sentido compartido de las acciones humanas. Esta perspectiva metodológica guio tanto la revisión general de los conceptos fundamentales, como el análisis particular de cada capítulo.

El desarrollo de la tesis implicó la selección cuidadosa de fuentes, la construcción progresiva del argumento y una estructura que facilitará al lector el tránsito conceptual entre los ejes fundamentales del problema.

En cuanto a su organización, el trabajo se estructura en tres momentos:

- 1.- Se realiza un análisis de la *vita activa* y su composición en la obra de Arendt, con énfasis en las condiciones que definen a cada una de sus actividades.
- 2.- Se problematiza la contemplación desde su herencia filosófica y se examina cómo Arendt la integra críticamente dentro de su teoría.
- 3.- Se argumenta que la contemplación en Arendt no es una experiencia desligada de la praxis, sino un momento que emerge desde la condición práctica del sujeto humano.

En suma, esta tesis se orienta a mostrar que toda contemplación humana es inseparable de lo práctico, no solo porque los individuos son seres condicionados, sino porque es precisamente en ese condicionar donde se articula el sentido del pensar, del juzgar y, en última instancia, del vivir bien.

Primer capítulo:

1. *Vita activa* y condición humana

1.1 Las condiciones heredadas de la *vita activa*

Todo individuo hereda, a través del mundo, condiciones con las que asegura su desarrollo y supervivencia; dichas condiciones son las tres actividades fundamentales que constituyen la *vita activa* las cuales llevan por nombre labor, trabajo y acción. En *La condición humana*, Arendt (2005) nos presenta la *vita activa* como una forma en la que el hombre puede entender su modo de vida en la tierra. “Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción” (Arendt, 2005, p. 21).

Labor, trabajo y acción poseen condiciones humanas diferentes y todas condicionan de manera inmediata al individuo en cuanto nace. La condición de la labor se encuentra en la vida misma; el trabajo condiciona a través de lo mundano y la acción, ve llegar su condición a través de la pluralidad. El individuo no puede abandonarlas, se va haciendo a través de ellas y para Arendt (2005), estas condiciones se relacionan estrechamente con la natalidad y mortalidad a lo que le denomina: la condición más general de todas.

Las tres actividades fundamentales se desarrollan bajo el contexto temporal de crecimiento y decadencia de la vida humana. El ciclo sin fin de nacimiento y muerte al que estamos subsumidos los individuos; también se manifiesta en las cosas a las que damos forma. Al ser su condición la mundanidad, el trabajo es un buen ejemplo de esto.

El hombre se enfoca en producir artilugios que vuelven más cómoda su estancia en el mundo; estos artefactos consumibles tienen una duración mayor a la de los comestibles generados por la labor, pero eso no evita que sean perecederos y en ocasiones, su vida útil es muy corta gracias a la finalidad que se le asigna. Por ejemplo, cuando se adquiere un nuevo paquete de papel higiénico, al retirar el envoltorio para acceder a la utilidad que se busca del artículo, se podría afirmar que ese envoltorio ha llegado al fin de su vida útil, al ser desechado. Es decir, que la condición de mortalidad se hace presente. Del mismo modo, la condición de natalidad se manifestó al elaborar el envoltorio para cubrir el papel; algo nuevo nació con un fin ajeno a la poca o mucha durabilidad que posea.

La *vita activa* o *bíos politikós* (como la llamaron los griegos) se consume en el mundo formado por la humanidad, esto a través de las condiciones de la labor, trabajo y acción; pero estas actividades no son las únicas que generan un condicionamiento. A través de ellas, el hombre construye cosas y cada uno de los productos resultantes terminan condicionando al individuo, por lo que puede considerarse que el hombre construye sus propias condiciones. Arendt lo resume de la siguiente manera.

La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia (Arendt, 2005, p. 23).

La idea esgrimida con anterioridad se podría ejemplificar a partir de una manzana, un objeto generado por la naturaleza. Resulta evidente percibir la forma en la que el acercamiento que se tenga con ella terminará condicionando a la persona que la ingiera, pues

es necesario que se consuma para obtener los nutrientes que aporta o simplemente, para experimentar su sabor. Si se busca cualquiera de las dos opciones se volverá indispensable su consumo, lo que convierte en una labor comer manzanas para saciar antojo o apetito.

También puede darse el caso de que se desee representar en forma sensible a la manzana y se utilice alguna técnica artística para plasmar su esencia. En ese caso, se podría decir que se está trabajando con la manzana; la pieza artística depende de la existencia de la manzana para completarse. Al igual que al querer comerla, depende de que exista, para poder obtener sus nutrientes. Si de modo hipotético las manzanas se estuvieran agotando y un individuo llamara a una lucha social para que estas prevalezcan, estaría siendo condicionado por la manzana en la acción.

Lo anterior puede parecer lógico debido a la condición natural que posee una manzana, pero para Arendt (2005) es indiferente la naturaleza del objeto que entra en contacto con el hombre; en este sentido, el sujeto se condiciona con los objetos naturales, pero también con los objetos que él mismo produce. La pintura de la manzana no es un objeto natural dado en el mundo, pero puede condicionar de igual manera a los que se acerquen a ella. El artista es condicionado por sus propias creaciones, se define a sí mismo mediante cada una de ellas por lo que pareciera que el fin último de sus piezas termina siendo él, tal como señala la autora en el siguiente pasaje.

Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del

hombre pasa a ser parte de la condición humana. El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana. (Arendt, 2005, p. 23).

1.2 Labor

En el texto “De la historia a la acción”¹ la autora nos presenta a la labor como la actividad humana que es indispensable para la vida misma; es cíclica y requiere que el cuerpo se involucre. Surge de la necesidad por mantenernos vivos, lo que nos lleva a repetirla hasta el cansancio. El cuerpo se ve involucrado pues todo lo que se hace dentro de la labor requiere esfuerzo físico; necesita alimento y aunque la forma de obtener comida pueda variar al grado de no ser directamente una labor, alimentarse es una labor en sí misma. Podría darse el caso de que alguno alimentara a alguien más; pero aún en esta situación, tragar, digerir y expulsar lo que no se aprovecha de los alimentos es una actividad que no se puede hacer por otra persona. Ningún organismo humano puede permitirse dejar de laborar si quiere seguir vivo; en otras palabras, sólo se deja de laborar cuando el organismo muere. La labor sigue el ciclo de la vida; conforme el organismo envejece, se le va dificultando continuar laborando hasta que por fin termina y como bien señala Arendt.

A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus fatigas y problemas sólo se da con el fin, es decir, con la muerte del organismo individual (Arendt, 1995, p. 93).

¹ *De la historia a la acción* es una recopilación de ensayos de Hannah Arendt, en la cual se reúnen textos en los que la autora reflexiona sobre la relación que existe entre, historia, política y acción humana, también explora temas como la libertad, la autoridad y la responsabilidad en el ámbito público.

La necesidad del organismo por subsistir lo lleva a consumir y a fabricar bienes de consumo, aquel que siembra puede comer de ahí mismo. Para Arendt (1995), elaborar bienes y consumirlos son dos actividades que ocurren casi al mismo instante, pues en cuanto está por acabar una, se inicia la otra de forma inmediata. De este modo, consumir y fabricar con el anterior fin es una labor en sí misma; pero todo aquel producto que resulta de la labor es perecedero. Arendt (1995) considera que los consumibles son los bienes menos durables de todos, además de ser los más naturales; si no se consumen, perecen de forma rápida por sí solos, lo que los vuelve imposibles de almacenar a diferencia de los bienes que produce el trabajo.

Tras corta permanencia en el mundo, vuelven al proceso natural que las produjo, ya por absorción en el proceso de la vida del animal humano o por decadencia; en su aspecto conferido por el hombre, con el que adquirieron su efímero lugar en el mundo de los objetos fabricados por los humanos, desaparecen mucho más rápidamente que cualquier otra porción del mundo (Arendt, 2005, p. 109).

Los bienes resultantes de la labor, al ser los más perecederos que produce el hombre, son los más improductivos, pues no superan la vida de su productor y cumplen una función instantánea que pronto desaparece. La temporalidad ayuda a dilucidar la productividad utilitaria que posee una actividad humana: entre más dure el producto en el mundo parece más útil. Sin embargo, para Arendt (1995), más allá de que la labor mantenga vivos a los individuos, también es altamente productiva debido a que puede generarse más de lo que se necesita de forma individual, lo que conduce a que la especie acrecente sus números y que algunos aprovechados esclavicen a otros, para evitar la fatiga de algunas labores.

Se podría pensar en un campesino que siembra y cosecha ciertos alimentos, este puede cosechar una gran cantidad de ellos, mucho más de lo que le es posible consumir. Los individuos que no desean laborar el campo, pero desean beneficiarse de los alimentos resultantes, pueden explotar al campesino para que produzca más de lo que puede comer. Todo ese exceso de recursos salvaguarda el crecimiento de la especie, pues al poseer recursos consumibles (producto de la labor de otros) en abundancia y de aparente fácil acceso, el ser humano puede concentrarse en procrear con mayor facilidad que si careciera de dichos recursos o en palabras de Arendt.

Con todo, incluso esta «productividad» específicamente humana es parte integrante de la naturaleza, tiene algo de la superabundancia que vemos en todas partes en la familia de la naturaleza. No es más que otro modo del «creced y multiplicaos» en el cual, por así decirlo, la propia voz de la naturaleza nos habla (Arendt, 1995, p. 95).

La forma en la que laborar es productiva para el hombre no acaba con la fertilidad que resulta de ella; para Arendt (1995), la labor contribuye en gran parte a la felicidad humana. Una felicidad simple y poco durable, bastante similar a los consumibles que produce; sin embargo, capaz de producir felicidad a través de los pequeños resultados que genera. El suplicio es una parte fundamental que identifica a la labor, un momento de profundo esfuerzo con poca recompensa, salvo la de saberse capaz de soportar dicha carga.

El campesino labora duro y lo hace a diario; su cuerpo sufre en el proceso ya sea por el calor, las alimañas que pueda encontrarse y todo lo que involucra la labor de siembra. Pero, incluso cuando cosecha también se encuentra con un suplicio físico. La labor no termina sólo porque el campo dio buena cosecha; el campesino acude a diario a laborar y justo al término

de la jornada, cuando terminó toda la labor pertinente del día, llega un momento de descanso. El cuerpo se repone del sobre esfuerzo y se relaja; es un instante de felicidad producida, cansancio y liberación.

Para Arendt (1995), esta felicidad reside en la fertilidad de la naturaleza, pues bombardeado con fatiga y tormento se es recompensado con el placer del descanso y la liberación temporal. La felicidad que produce la labor dura poco; dentro del ciclo natural de la vida no existe algo como una felicidad permanente para el ser humano, pues al estar condicionado y construir día con día sus propias condiciones, es fácil que se fatigue.

El consumo también es parte de ese momento de alivio y a la vez detona el agotamiento; cuando se produce y llega el descanso, este viene acompañado del consumo de lo producido por la misma labor. Esta acción aporta al momento de liberación una especie de recompensa por el buen trabajo duro; según Arendt (1995), los humanos obtienen felicidad por el descanso, pero también porque anhelan que su ardua labor permanezca como una porción de la naturaleza de sus hijos y de los hijos de estos. Un hombre de bien que se esfuerza dando el ejemplo de cómo laborar, también *cosecha* descanso cuando observa a sus hijos esforzarse tanto como él.

El ciclo natural de la labor que se repite una y otra vez es similar a la forma en la que la vida consume todo lo que participa de ella; ya que de la misma forma en la que el cuerpo soporta día tras día la fatiga y el desgaste de la labor hasta que llega el fin, también lo hace la vida, al reducir todo a materia muerta, tal como la autora señala.

La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, resultado de pequeños,

singulares y cíclicos procesos de la vida, retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza, en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición (Arendt, 2005, p. 110).

La naturaleza está presente en todo lo vivo, pero no puede comprenderse mediante nacimiento y muerte; la decadencia de los seres y su surgimiento espontáneo sólo es comprensible dentro del mundo, el cual ya debió existir antes y continuará después del nacimiento de nuevos individuos. A pesar de esto, el hombre comparte con otros animales un movimiento cíclico natural; esta forma de vida no es la única que experimenta el hombre, de acuerdo con Arendt (1995), la vida dentro de este mundo está más allá de lo que aparece y desaparece de forma mundana. La vida humana se construye con hechos que pueden contarse como historia; hechos partícipes de lo mundano, dependientes del ciclo natural, que se edifican como una praxis dentro del mundo.

Sólo en el mundo es posible admirar la decadencia y el crecimiento. La naturaleza dentro de sí no concibe ni el nacimiento ni la muerte, porque no hay un individuo aislado en lo natural que decaiga, siempre hay algo que aparece de forma natural. Es sólo cuando se le aísla y se le introduce al mundo que se percibe que muere y esto ocurre porque se le ha retirado de su ambiente; lo animal se manifiesta naturalmente de diversos modos. Si se aísla dentro del mundo a un animal, por ejemplo, a un perro, se le verá crecer y morir. No se verá que el perro fue sólo una forma en la que la naturaleza se manifestó. Los animales que se comen, o la forma en la que el perro apareció, son la naturaleza manifestándose de otro modo; el perro no era un individuo natural en la naturaleza, era más bien una especie de modo. Pero en el mundo parece que el perro “era” y dejó de ser él. Se le toma en cuenta como algo

independiente que es para sí; de esta forma, el individuo se manifiesta en la naturaleza y como aclara Arendt.

Sólo cuando entran en el mundo hecho por el hombre, los procesos de la naturaleza pueden caracterizarse por el crecimiento y la decadencia; sólo si consideramos los productos de la naturaleza, este árbol o este perro, como cosas individuales, con lo cual ya los sacamos de su medio ambiente «natural» y los ponemos en nuestro mundo, comienzan a crecer y decaer (Arendt, 2005, p. 111).

El hombre presencia el nacimiento y la muerte mientras es dirigido por la naturaleza a través del ciclo de la vida, la cual lo obliga a laborar para mantenerse vivo; está dirigido por sus necesidades corporales y según Arendt (2005), mediante la naturaleza de la que es consciente busca ni decaer, ni crecer demasiado. Desea confrontar el ciclo repetitivo al que se encuentra ligado. Todo lo que hace el hombre dentro del ciclo carece de inicio y fin; seguirá laborando debido a la naturaleza que lo condiciona y sólo obtendrá su descanso al momento de su muerte, la decadencia que sólo puede apreciarse en el mundo.

Todas las actividades humanas que surgen de la necesidad de hacerles frente se encuentran sujetas a los repetidos ciclos de la naturaleza y carecen en sí mismas de principio y fin, propiamente hablando; a diferencia del *trabajar*, cuyo final llega cuando el objeto está acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las cosas. (Arendt, 2005, p. 111).

1.3 Trabajo

El trabajo fabrica la estabilidad del mundo porque lo que surge a partir de él permanece más tiempo que los productos consumibles de la labor. Cuando el hombre trabaja, lo hace sobre algo, interviene los procesos naturales para fabricar artificios que le hagan más cómoda la vida. A estos productos resultantes les otorga valor y a la vez, lo vuelven estimable dentro del mundo. Todo lo fabricado por el trabajo estabiliza, porque brinda seguridad y confort a la especie; misma que tiene difícil la confrontación con lo natural, pues son seres frágiles y dependientes.

El trabajo facilita la esfera que aísla al hombre de lo natural, pero con un carácter de mayor permanencia; para Arendt (2005), los objetos del mundo regresan al proceso natural de donde fueron extraídos, pues todo crece y decae sin excepción. Al darles uso a los objetos, productos del trabajo, terminan pereciendo tal y como ocurre con los comestibles de la labor al no ser consumidos o en palabras de la autora.

El carácter duradero del artificio humano no es absoluto, ya que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos, lo agota. El proceso de la vida que impregna todo nuestro ser lo invade también, y aunque no usemos las cosas del mundo, finalmente también decaen, vuelven al total proceso natural del que fueron sacadas y contra el que fueron erigidas (Arendt, 2005, p. 157).

Pero el fin de los productos del trabajo no es tan claro como en la labor, pues cada artificio humano es creado con un propósito que puede, en algún momento, dejar de cumplir. Ese instante puede entenderse como el fin del artilugio. Pero en el mundo se desechan a diario

productos que son perfectamente capaces de seguir cumpliendo el fin para el que fueron creados. Las actualizaciones y los cambios generacionales son un buen ejemplo de ello.

Las generaciones de nuevos individuos traen consigo nuevas actualizaciones que reemplazan la manera de satisfacer varias utilidades objetivas de productos que pueden cumplir perfectamente su función. Un ejemplo de ello son las primeras locomotoras, éstas empleaban carbón como combustible; en la actualidad, el combustible fósil lo ha reemplazado y posiblemente en algún futuro algo reemplace al diésel. Sin embargo, esto no se debe a que el carbón se agotara o dejara de servir. Para Arendt (2005), la vigencia de los artificios humanos en el mundo está sujeta a una temporalidad; se usa el objeto hasta que se agota su carácter durable, aunque este no sea destruido o gastado por completo.

Pero, aunque éste sea el inevitable fin de todas las cosas del mundo, su signo de ser productos de un hacedor mortal, no es tan cierto el destino final del propio artificio humano, ya que todas las cosas se reemplazan constantemente con el cambio de las generaciones que llegan, habitan el mundo hecho por el hombre y se van (Arendt, 2005, p. 158).

La vigencia temporal que poseen los objetos en el mundo puede llegar a trascender la de su propio creador, como en el caso de una pintura de hace varios siglos. Para Arendt (2005), esto les aporta independencia de sus creadores; pero la relación del artificio humano con la vida del hombre en el mundo va más allá de simple creación y uso. Arendt (2005) considera que todo objeto, producto del trabajo, posee una objetividad en el mundo; esta objetividad le permite al humano construir su identidad con relación a dicho artificio.

De esta manera, es condicionado y se ve afectada su subjetividad a través de la objetividad que le aportan los artilugios creados del mundo; su naturaleza cambiante se ve conducida a un estado de unicidad, se identifica a través de lo que construye. El artista se va definiendo a sí mismo como artista con cada obra que realiza; incluso en la forma de dar uso, existen tantas variables por causa de la naturaleza cambiante de los individuos. Aún con un uso universal para algo, la forma en que se aprecia, cuida y utiliza, además de la cantidad de tiempo que se usa, no permanece del mismo modo en todos los hombres. La relación con los artificios humanos confiere la capacidad de brindarle objetividad a la naturaleza a través del mundo, como bien señala Salas.

Es en el trabajo donde el hombre encuentra su capacidad constitutiva de crear mundo, afirmándose como un *homo faber*, porque desarrolla el conocimiento de crear objetos ajenos e independientes a él, al mismo tiempo que éstos se afirman en su espacialidad como objetos en los que su creador se puede reconocer, dejando un grado de identidad que más tarde servirá para el estudio y diagnóstico de una época (Salas, 2021, p. 67).

Los objetos, productos del trabajo, son fabricados con materiales extraídos del seno de la tierra; dichos materiales ya poseen en sí un cambio adicional sobre lo que eran antes. En la labor, el hombre extrae sutilmente materiales de la tierra para su propia supervivencia, las afecciones hacia la naturaleza son nulas y para Arendt (2005), a través de la labor, el hombre puede elevarse como el amo y señor de todas las especies, pero sigue siendo hijo de la naturaleza y se subsume a la tierra que lo vio nacer.

Con el trabajo, la situación cambia. Para poder elaborar objetos que perduren en el mundo, es necesario violentar la naturaleza; el material con el que se fabrica una silla como

lo es la madera ya supone más que una simple extracción, involucra la destrucción y modificación de un elemento propio de la tierra como lo es el árbol. A través del trabajo, el hombre se proclama el dueño de la tierra; el carácter de permanencia de los objetos producidos por sus manos dependerá exclusivamente de su ánimo y de sus intenciones, aunque sean perecederos, al igual que los comestibles productos de la labor. Su dueño es capaz de decidir extender su vida al elegir conservar el objeto sin usarlo para lo que fue hecho, pues un individuo al que llega un automóvil de juguete puede decidir emplearlo bajo el criterio utilitario para el que fue fabricado o conservarlo dentro de la caja, exhibirlo en una vitrina y nunca abrir el empaque.

También puede darse el caso de que un día, por simple deseo, queme el juguete. Cualquiera de las opciones que elija, modifica la temporalidad que posee el objeto fabricado y ninguna atenta en forma directa contra la supervivencia del sujeto, por lo que se podría prescindir del objeto directamente, si así se deseara; una cualidad que no puede ser brindada por la labor, lo que conduce al siguiente desarrollo planteado por Arendt.

Sólo el *homo faber* se comporta como señor y amo de toda la Tierra. Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-Creador, de manera que donde Dios crea *ex nihilo*, el hombre lo hace a partir de una determinada sustancia, la productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios (Arendt, 2005, p. 160).

La fabricación requiere algo que anteceda al procedimiento de elaborar; la idea debe encontrarse latente en el fabricante desde el inicio y hasta el final. Esta idea remonta a la

experiencia, pues no se puede pensar en algo que no sea existente; incluso, aquello que es producto de la imaginación y nos resulta fantástico termina siendo una mera agrupación o abstracción de elementos que ya existen. Para Arendt (2005), la idea debe permanecer conservada hasta el final para su continuidad; es decir, si se busca seguir fabricando sillas es necesario que la idea de silla permanezca intacta en la mente del fabricante, para que pueda seguir produciendo una cantidad mayor de sillas. Esta multiplicación se da por motivos externos al sujeto que elabora; por ejemplo, en el caso de la labor, el campesino se ve obligado a entrar en un bucle constante de repetición infinita: cultiva para comer y come para cultivar. En cambio, la multiplicación no es una repetición; dentro de la fabricación, el objetivo por el que se fabrica es más o menos variable.

El fabricante de sillas puede buscar la multiplicación de los elementos para hacerse más rico y no necesariamente para tener donde sentarse; un fabricante inexperto podría fabricar grandes cantidades de sillas con el objetivo de mejorar en su proceso de elaboración. En todos los casos, se amplía lo que ya se posee y aun cuando la repetición pueda llegar al trabajo, será por causas externas al agente, por lo que la cualidad de obligación de la labor quede excluida del proceso (el cual llega a su fin cuando el artículo está terminado), tal como menciona Arendt.

El impulso hacia la repetición procede de la necesidad que tiene el artesano de ganar su medio de subsistencia, en cuyo caso su trabajo coincide con su labor, o bien de una demanda del mercado, en cuyo caso el artesano añade, como hubiera dicho Platón, a su oficio el arte de ganar dinero. La cuestión radica en que en cualquier caso el proceso se repite por razones externas a él y es diferente de la obligatoria repetición inherente

al laborar, donde uno ha de comer para laborar y laborar para comer (Arendt, 2005, p. 163).

1.4 Acción

1.4.1 Pluralidad e iniciativa.

La pluralidad es una condición que comparten el discurso y la acción humana; en ella se encuentran tanto la igualdad, como la distinción. El hombre es capaz de entenderse a través del discurso y la acción porque es diferente; si todos fueran exactamente iguales no sería necesario recurrir ni a la acción, ni al discurso, para poder acercarse y comunicarse.

Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (Arendt, 2005, p. 200).

Lo que los vuelve distintos como parte del carácter de la pluralidad no es la capacidad de vislumbrar las relaciones interconectadas que existen entre los objetos que habitan el mundo. Puede ser que los productos elaborados por el *homo faber* le brinden un carácter de distinción, pero solo dentro de la alteridad el hombre se distingue del objeto que elabora y mediante el proceso de elaboración parece distinguirse de lo natural. Sin embargo, puede ir más allá, pues a través de las cosas, el individuo es capaz de expresar su yo. Paradójicamente, esta capacidad de distinguirse de la tierra y de lo que fabrican los hace iguales entre sí, aunque distintos de los objetos que habitan el mundo.

La pluralidad se sirve de la alteridad de un ser distinto a los demás; es único en el mundo ya que no existe una referencia que sea igual a él más allá de él mismo. Y, aunque todos sean distintos, es sólo en la pluralidad donde se puede apreciar la diferencia entre cada uno de los individuos únicos que habitan el mundo, tal como Arendt comenta.

El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres (Arendt, 2005, p. 200).

La iniciativa es lo que vuelve diferentes a los individuos, nadie puede suprimir esta actividad humana; con la labor se podía buscar aminorar la carga y en el caso del trabajo, es altamente probable consumir los bienes útiles que producen otros y no elaborar ninguno que aporte nada útil al mundo durante nuestra estancia en él. Las palabras y la acción representan a los individuos en este mundo fabricado por ellos mismos; es una especie de iniciativa que se toma para hacerse valer dentro del mundo, como bien resume la autora.

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo (Arendt, 2005, p. 201).

Tomar la iniciativa no es algo a lo que se esté atado por completo; la iniciativa juega un papel que las otras actividades fundamentales no, y es una no-condición que brinda la capacidad de elegir cómo ser presentados, lo que supone cierto grado de libertad para todos.

Ante las actividades de trabajo y labor se puede aminorar las cargas y en el caso del trabajo, eliminarla por completo si los individuos se vuelven parásitos.

Pero no es algo que puedan elegir la mayoría de los individuos, se necesitan requisitos muy específicos como la riqueza y la apatía para lograrlo. Por el contrario, la iniciativa no es algo a lo que se pueda obligar a otro; la inspiración y el deseo de la compañía de los demás no se implanta en otros, directamente por ellos. Hay un esfuerzo propio y distinto que motiva a cada individuo para acercarse al resto; actuar significa tomar la iniciativa, comenzar hacia el mundo. No algo, sino alguien, como participante de su propia existencia, dirigido a una especie de trama que Arendt presenta de la siguiente manera.

La pluralidad condiciona todas las actividades humanas, pues dentro de la tierra habitan varios individuos, de modo que vivir en el mundo implica vivir a lado de otros iguales a él; un mundo al que se introduce, pero no se encuentra vacío. Viven y existieron otros antes que aquel que acaba de nacer. “Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas” (Arendt, 1995, p. 105).

1.4.2 Acción y discurso

Acción y discurso están estrechamente ligadas entre sí, la naturaleza del nacimiento implica que se engendre algo nuevo e inesperado de lo que ya existe en el mundo. La acción cumple perfectamente con esta descripción, pero no viene sola, el discurso condicionado por la pluralidad le hace compañía; a través de él, los individuos se distinguen y al integrarlo con la acción, cada iniciativa dirige la mirada hacia la pregunta fundamental que padece todo recién llegado ¿quién eres tú? La respuesta a esta pregunta es fundamental para todos y es a

través de la iniciativa acompañada por el discurso que el individuo comienza a construir su propia historia o como menciona Arendt.

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales (Arendt, 2005, p. 202).

El discurso posee un carácter revelador, mientras que la acción tiene un carácter de comienzo; para Arendt (2005), muchas de las acciones que emprenden los individuos se manifiestan a través del discurso. A pesar de esto, podría darse el caso de que la acción prescindiera del discurso, pero perdería su carácter revelador, lo que produciría que en lo plural las acciones cobraran menos vigencia; se hace y se decide sobre lo que se hace, no sólo para que sea visto o percibido, sino para que sea contado y recordado por otros. El discurso facilita ese acercamiento, le da vigencia e importancia al propio individuo.

En todo caso, sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera robots se lograría algo que, hablando humanamente por la palabra y, aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer (Arendt, 2005, p. 202).

A través del discurso, los demás perciben quién es el individuo que se encuentra frente a ellos, o por lo menos se manifiesta con mayor claridad que para el propio hacedor del

discurso. La compañía devela la necesidad de gloria de la que depende todo individuo a causa de la acción y el discurso. Cuando se realiza el acto, es necesario que se reconozca la acción, pero también al agente que la ejecuta, de modo que éste desnuda su yo ante la esfera pública en busca de ese reconocimiento a través de sus acciones. Reconocimiento que sólo se puede presentar de parte de otros; la importancia de la develación por parte del agente a través del discurso sólo puede presentarse cuando existe contigüidad humana. Cuando el discurso se transforma en una charla que sirve sólo para alcanzar un fin, pierde todo carácter de revelación, tal como lo desarrolla la autora.

Cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo. En estos casos, que naturalmente siempre se han dado, el discurso se convierte en «mera charla», simplemente en un medio más para alcanzar el fin, ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda (Arendt, 2005, p. 204).

Tanto acción como discurso se desenvuelven en un mundo construido por el hombre y para el hombre. Lo que se dice y hace va dirigido siempre a otro, lo que conduce a la *trama de las relaciones humanas*, la cual es el núcleo de la esfera de los asuntos humanos. Un núcleo idéntico a la trama de una obra de teatro, sólo que sin un escritor o creador responsable; es decir, se produce historias de forma similar a como el trabajo produce cosas o a como la labor genera comestibles. Estas historias se presentan como narraciones que pueden plasmarse de diversas maneras; no tienen un creador, aunque sí poseen un protagonista o agente. Por lo tanto, no deben analizarse como una construcción individual humana; el protagonista individual de su historia no la construye y tampoco actúa en ella sólo, hay más participantes para los que actúa dentro de la historia en la que participa. Estas

historias de vida son para Arendt (2005), la condición prepolítica y prehistórica de la historia, sin comienzo y sin fin. “Una historia real no tiene autor porque no ha sido hecha. El actor de una historia se mueve entre otros actuantes, por eso no es simplemente un agente sino también paciente” (Nélida, 2001, p.17).

La acción produce historias de forma similar a como lo hace el trabajo, no se encuentra ausente del mundo material. Aunque las historias que produce no necesariamente tienen una intención, su naturaleza no es ajena del todo a las cosas fabricadas; a través del discurso, el individuo se presenta a sí mismo y también los objetos fabricados por él nos brindan datos de su persona. La acción no queda subsumida a ser un artilugio y no debe pretender entenderse desde lo material, a pesar de que pueda participar de ello.

Pueden encontrarse testimonios de la historia a través de los textos, o el arte, en el que se plasma la acción; por sí sola, parece no poder dejar huella de lo que fue. Una vez que el protagonista completa su papel dentro de la trama, la acción deja rastro de sí a través de algunas evidencias materiales, pero no es propiamente un objeto material. El protagonista de la historia es una especie de héroe entendido por Arendt (2005) como un hombre libre del que puede contarse una historia; él no es el creador de la historia y tampoco escribirá su fin.

Este héroe es valeroso en el sentido de que requiere valor hablar y actuar, tener la voluntad de insertar su yo al mundo, presentarlo y dejarlo expuesto. Gracias a la acción y al discurso se puede saber quién fue el héroe de esa historia, a través del testimonio que dejan, cuando por fin termina de escribirse, justo como Arendt señala.

El único «alguien» que revela es su héroe, y éste es el solo medio por el que la originalmente intangible manifestación de un único y distinto «quién» puede hacerse

tangible *expost jacto* mediante la acción y el discurso. Sólo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber; realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice cómo es o era (Arendt, 2005, p. 210).

El *quién* depende del discurso pues es a través de la narrativa como puede ser visto, la acción lo presenta y en cierto modo lo vulnera; al tomar la iniciativa de comenzar algo nuevo, es inevitable que no sea visto, a menos que no exista alguien que pueda notarlo. Es en este punto donde discurso – acción convergen; a través de la acción se construye y se revela “el *quién*” y a través del discurso, se construye la narrativa para que los demás lo noten o como explican Botero y Leal.

El *quién* no es una sustancia ni sus cualidades definitorias se resuelven con un repertorio de las características que comparte como miembro de la especie humana con los demás hombres. Lo que prima en la determinación de lo propiamente humano en nuestra humanidad no es lo que tenemos en común (lo *que* somos), sino lo que nos distingue (*quiénes* somos); es decir, lo particular, singular e indeterminable *a priori*. (Botero y Leal, 2015, p. 57).

Segundo Capítulo:

2. La identidad de la labor y la proximidad entre juicio y pensamiento

Entre las tres actividades fundamentales que Hannah Arendt distingue en *La condición humana* —labor, trabajo y acción— la labor ha sido, sin duda, la más relegada. Asociada a la necesidad biológica y al ciclo de la vida, su carácter efímero la ha vuelto invisible dentro de la tradición filosófica que, desde la Grecia clásica, privilegió la contemplación como forma superior de existencia. Este capítulo propone revisar críticamente esa genealogía del menosprecio hacia la labor y mostrar cómo Arendt intenta restituírle una identidad propia y un espacio de visibilización dentro del campo de la vida activa. Tal restitución no busca sustituir la contemplación por la actividad, sino reequilibrar el pensamiento occidental a partir del reconocimiento del cuerpo, la necesidad y el esfuerzo como dimensiones constitutivas de la experiencia humana.

La investigación parte de la hipótesis de que el lugar marginal que ocupa la labor en la historia de la filosofía no se debe sólo a una confusión semántica, sino a una jerarquía ontológica que subordina la vida a la razón. Desde Platón y Aristóteles hasta Marx, la labor se ha concebido como una forma inferior de actividad: repetitiva, carente de duración y sin producto durable en el mundo. Frente a esa tradición, Arendt sostiene que la labor no es una simple función biológica, sino un modo de relación con la vida misma. En su ritmo y su límite se revela una experiencia de satisfacción, de descanso y de gratitud que constituye la forma más primaria de felicidad humana. Por ello, revalorizar la labor implica también reconsiderar la vida cotidiana como lugar de sentido.

El capítulo se divide en cuatro secciones articuladas en torno a un eje evolutivo y crítico. En la primera (El origen del lugar de la labor), se examina el modo en que la filosofía griega, especialmente en Platón, configuró una oposición entre contemplación y actividad, condenando a la labor al ámbito de lo inútil. Se muestra cómo el enaltecimiento del *bios theoretikós* derivó en una degradación de las tareas corporales, y cómo Arendt, en diálogo con esa herencia, señala el costo humano de ese dualismo: la pérdida de la experiencia del descanso y de la medida natural del esfuerzo.

La segunda sección (El concepto de labor en Aristóteles) profundiza en la crítica a la jerarquía entre *poíesis*, *praxis* y *theoría*, explicando cómo el estagirita consolidó la exclusión de la labor del dominio de la libertad. A través del análisis de Borisonik, se pone de relieve que la división entre movimiento (*kínesis*) y acto (*energeia*) selló una frontera que impidió pensar el “trabajo intelectual”, reproduciendo la subordinación del cuerpo a la razón. Arendt reinterpreta este legado para mostrar que toda obra humana, incluso la más espiritual, está condicionada por la necesidad de laborar.

En la tercera sección (El surgimiento de la identidad de la labor en Marx), se estudia el giro moderno que introduce Marx al concebir la labor como fundamento de la producción y como principio de autogeneración del ser humano. No obstante, Arendt advierte que, aunque Marx otorga a la labor una centralidad inédita, mantiene el horizonte de la productividad como medida de su valor. La autora subraya que el verdadero conflicto no es entre labor y trabajo, sino entre una concepción instrumental del mundo y una comprensión del vivir que no puede ser reducida a utilidad.

Finalmente, la cuarta sección (Las formas de la acción y el inicio de las facultades del espíritu) expone la culminación del análisis arendtiano: la relación entre labor, pensamiento y juicio. Aquí se argumenta que la rehabilitación de la vita activa solo puede completarse cuando se integran las facultades del espíritu —pensar, querer y juzgar— en el horizonte de la acción libre y plural. La crítica al totalitarismo y al caso Eichmann permite entender que el abandono del pensamiento reflexivo tiene su raíz en la misma escisión que separó labor y contemplación. El capítulo cierra, así, con la idea de que la reconciliación entre cuerpo y espíritu, entre necesidad y libertad, es condición para una política auténticamente humana.

2.1 El origen del lugar de la labor.

Después de haber comentado las tres actividades fundamentales humanas, es importante centrarse en aquella que presenta un conflicto de identidad, así como en la solución del problema y el acercamiento a la contemplación al que, en forma inevitable, conduce la volátil y subestimada identidad de la labor.

Arendt (2005) esgrime que el concepto de labor no fue separado de manera correcta por los griegos, y pese a que tenían a su disposición el concepto de “*ponein*”, la tradición abordaba la idea de labor dentro del mismo “*erghazestain*”; es decir, el concepto de trabajo abarcaba ambos lados de la ecuación. Así, mientras el primero debería remitir al penar corporal propio de la necesidad vital, al esfuerzo físico desgastante que era propio de quienes no poseían libertad, es decir, los esclavos, el segundo designaría la producción de obras o artefactos. Al confundir ambas esferas, la tradición posterior absorbió la fatiga biológica del vivir dentro de la categoría más amplia del trabajo, borrando así la especificidad de la labor.

Para la autora, el problema de la concepción de labor en la tradición griega radica de forma primaria en una falta de claridad y separación entre trabajar y laborar. Por otro lado, el segundo problema a resolver es el peldaño en el que se coloca y al sujeto al que se le otorga la facultad de laborar.

Cuando Arendt habla sobre el lugar de la labor en los helénicos, esgrime el argumento de que, a causa del enaltecimiento de la contemplación, la *vita activa* pasa a segundo plano, de modo que pareciera que todo lo relacionado con la actividad humana, es un modo de vida inútil. Sin embargo, la crítica de la autora al principio no va dirigida en el sentido de todo lo que compone el concepto de *vita activa*; su juicio parte del enfrentamiento entre labor y contemplación. Es decir, entre una de las actividades fundamentales de la *vita activa* y la *vita contemplativa*. De modo que se recapitulará la contemplación, para develar algunas causas del porqué de la confrontación directa con la labor. Es aquí donde Platón juega un papel muy importante.

En la *República*, Platón establece el modo de vida del filósofo como el mejor de todos los modos; antes de él ya existían diferencias entre acción y contemplación planteadas por otros personajes. Sin embargo, es en Platón donde la vida dedicada a la contemplación sería el ideal de vida, tal como explica Portillo.

Si bien el contraste entre la vida de los hombres de pensamiento y la de los hombres de acción ya había sido puesto de presente en la poesía griega anterior a Platón, no puede decirse que antes de él se hubiese llevado a cabo una estratificación entre una y otra. Solo en la obra de Platón se establecería la oposición y el orden jerárquico de los diferentes modos de vida que pueden escogerse. (Portillo H, 2015, p.29)

Para Platón, el filósofo juzga desde una perspectiva adecuada lo que es mejor, por lo que elegirá por sobre el placer inmediato lo que sea realmente agradable y placentero. También esa misma forma de contemplar lo mejor es aplicable a los objetos a través de percibir el real valor que poseen; en este sentido, para Platón la vida del filósofo es mucho más agradable y valiosa que la de aquellos que son incapaces de percibir lo verdaderamente placentero y Portillo desarrolla esta idea en el siguiente fragmento.

La República, como se sabe, también presenta el modo de vida dedicado al estudio y a la contemplación de las ideas como el mejor por el que podrían optar los individuos. En un argumento que se desarrolla principalmente en el libro IX, Platón se propone demostrar que el modo de vida del filósofo es más agradable que el del ambicioso y el del amante del lucro (Portillo, 2015, p. 30).

El placer juega un papel importante en el libro nueve de la República. El problema que presenta Platón al inicio versa sobre la parte bestial o salvaje del individuo, la cual domina en forma aventajada deseos e impulsos cuando la parte racional se encuentra dormida. El autor afirma que es más fácil suprimir, incluso erradicar, los deseos carentes de templanza a través de la razón y las leyes. Sin embargo, al irse a dormir se puede soñar que se toma actitudes instintivas, totalmente reprochables; sólo el hombre que contempla bellos discursos y se contempla a sí mismo, es capaz de evitar ese desatino, incluso cuando está durmiendo, tal como explica Platón.

Sabes que en este caso el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres,

dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento; en una palabra, no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza (*República IX*, 571d)

La mala selección y la nula moderación de los placeres inmediatos que se presentan dentro del marco de la cotidianidad conducen a cultivar un Eros tirano. Platón ejemplifica esta idea a través de un joven mancebo, quien habiendo recibido desde muy temprana edad toda clase de placeres, sin conocer la carencia o la negativa a lo que pedía, termina cayendo en la locura del deseo a causa de los placeres mundanos que se van agotando conforme más los experimenta. Así es como al haber obtenido todo lo que estaba a su alcance, utiliza la fuerza o alguna otra artimaña para obtener lo que le pertenece a otros, incluyendo lo que le pertenece a sus padres.

El tirano goza de una falta de juicio, una ceguera que él mismo se ha implantado a través de la habitualidad del placer inmediato causada por un descontrol en su modo de vida, con poca o nula reflexión en torno a los deseos que posee y a las decisiones que toma alrededor de ellos. Así es como rompe la línea delgada que le impedía cometer actos tiránicos en la realidad, los cuales podía vislumbrar en sus sueños y poco a poco comienza a traerlos a su cotidianidad, sin vergüenza alguna o como esgrime Platón.

Pero una vez tiranizado por Eros, llevará a cabo continuamente durante la vigilia lo que pocas veces hacía en sueños, sin arredrarse ante crimen alguno, por terrible que sea, ni ante ningún alimento ni ninguna acción, sino que el amor que vive tiránicamente en él, en completa anarquía y anemia, al gobernar por sí solo, inducirá al que lo alberga, como un tirano a un Estado, a todo tipo de audacias, para alimentarse

a sí mismo y a su tumultuoso cortejo, que ha sido en parte introducido desde afuera a raíz de las malas compañías. en parte relajado y liberado desde dentro por los propios hábitos (República IX, 575a).

De este modo, se observa que el origen del estilo de vida del tirano está relacionado con la contemplación, por lo que la labor queda completamente excluida de la ecuación para la forja del tirano. Es a causa del fácil acceso a los placeres inmediatos y las malas compañías, lo que incita al tirano a sucumbir ante la locura del deseo insaciable. La labor está lejos de ser la solución, ya que si le hubiera brindado compañías virtuosas que le permitiera el acceso a placeres más auténticos, quizá el resultado sería distinto. Sin embargo, revisando el mismo ejemplo bajo la mirada de *La condición humana*, se puede dilucidar una de las nociones iniciales de por qué Arendt busca reivindicar el concepto de labor que, como se ha visto hasta ahora, en Platón queda de lado.

Arendt (2005) afirma que la labor genera el primer encuentro con la felicidad de la vida del humano; una felicidad quizá un poco primitiva, pero pura y bastante gratificante dentro de la cotidianidad, la cual lleva por nombre “*descanso*”. El individuo labora arduamente; a través de su cuerpo experimenta suplicio y es al cese de esa labor que experimenta el *descanso*. Este tiempo de gratificación suele ocuparlo en formas diversas.

Tampoco se puede olvidar que condición humana no es lo mismo que naturaleza humana, por lo que se puede aminorar en mayor o menor medida la carga que representan las actividades fundamentales con las que son condicionados los individuos. Es decir, si bien es cierto que alimentarse es una labor indispensable de la que todo individuo depende, no todos realizan el mismo esfuerzo para completarla.

En el ejemplo del tirano, el joven concede todos sus deseos a sus anchas; la labor que realiza para alimentarse y sobrevivir es considerablemente inferior a la de alguien de su misma edad, pero con notables carencias. De tal modo que no experimenta de forma constante la felicidad que viene a través del descanso, ya que no tiene que esforzarse por nada para sobrevivir; no conoce la felicidad que se produce luego del suplicio, por lo que simplemente lo evita.

Desde la noción de *vita activa*, se puede afirmar que no es solo por falta de contemplación que se vuelve tirano, se vuelve de esa forma en gran parte por causa de la poca labor que posee en su vida. No experimenta un mejor bien y a causa de esa falta de experiencia, no reflexiona en torno a él. Este individuo no puede acceder a una felicidad más pura por la falta de su propio acercamiento empírico a ella; el cual está ligado, en cierta medida, a la contemplación. Sin embargo, nada sale de esta si no es acompañada de la *vita activa* y específicamente de la labor del cuerpo; este brinda el contenido que, como se verá más adelante, será clarificado por la razón.

Por ese motivo, la crítica arendtiana no se dirige violentamente a desterrar ni a la razón ni a la contemplación, sino más bien a proponer una corrección brindándole a la labor y la *vita activa*; en general, un lugar bien merecido de igual a igual dentro de la vida diaria.

2.2 El concepto de labor en Aristóteles.

Otro gran referente del que se sirve Arendt para probar su punto sobre la posición de la labor en la tradición griega es Aristóteles. Según Borisonik (2011), existía cierto desprecio por parte del estagirita hacia la categoría de labor, quizá por motivos muy diferentes a los de sus

antecesores, específicamente porque la labor viene acompañada de una falta de ocio y libertad que eran dignas de reproche.

El trabajo estaba ligado de manera intrínseca a lo material y pertenecía enteramente a esta especie de mundo dentro de la vida, pues según Borinosik (2011) se le consideraba necesario para la reproducción de la *polis* y de la vida misma. Pero el trabajo funcionaba como sustento sólo en la medida en la que algunos fuesen sometidos a él, por esta razón:

Aristóteles consideraba al trabajo cosa de esclavos, porque ellos estaban ahí naturalmente para someterse a esta categoría y poder liberar de ella a los hombres que si debían dedicarse a la actividad política (Borisonik, 2011, p. 2).

De nueva cuenta, la contemplación juega un papel importante en Aristóteles de un modo distinto a la de su maestro, aunque también termina enfrentándose a la labor de una u otra forma. Este punto ayudará a comprender mejor por qué Arendt intenta separarse de la tradición helénica; el eslabón del pensamiento contemplativo (*theorein*) no se encontraba patente en la realidad cotidiana del humano, pues no aporta nada realmente significativo para la vida cotidiana. Sin embargo, brinda la capacidad de conocer y contemplar aquello que es perfecto y eterno, de modo tal que se puede descifrar lo qué es y los por qué; los cuales rondan todo lo ajeno al individuo, que no puede controlar, ni alterar, pero sí contemplar o como explica Borisonik.

La *racionalidad teórica* supone la existencia de un mundo, ante o frente al cual el hombre se encuentra, que permite ser contemplado y aprehendido. Por ello, el fin de la filosofía, al igual que el de la ciencia, está constituido por la comprensión (o sea, la respuesta a la pregunta *¿qué es eso?*) y la explicación (*¿por qué sucede eso?*)

de aquello que acontece sin poder ser controlado por quien lo interpreta (Borisonik, 2011, p. 2).

Cuando se dirige la mirada a la acción, entendida en Aristóteles como racionalidad práctica, se puede observar una particular distinción. También se aprecia el indicio del porqué del puesto que le asigna al trabajo y su manera de abordarlo, pues la acción se sigue fundando dentro del principio de acercamiento y comprensión que posee propiamente la contemplación. La diferencia es que pretende producir un cambio dentro de lo que contempla, no busca sólo ser un observador, desea ser un agente, tal como argumenta Borisonik.

La ética hace buenos a los hombres (o, al menos, los forja del mejor modo posible), mientras que la política hace (puede hacer) buena a la polis, toda vez que pretende modificar estructuras percibidas como malas o injustas. He ahí su fundamento y su objeto: se actúa en pos un hombre más virtuoso en un Estado mejor. En consecuencia, la acción no busca lo verdadero (como en el caso de la contemplación), sino lo bueno. Esta es la vía propiamente humana, la de la política y la potencia, de cara a una existencia contingente al interior de un mundo necesario. (Borisonik, 2011, p.3)

Por supuesto que la acción es transformadora, gracias a que lo que modifica; no es algo fijo en su totalidad, sino que es potencialmente reformable. En este sentido, la acción brinda al sujeto la capacidad de dirigirse a través de sus decisiones, lo que aporta un carácter de subjetividad, contrario a todo aquello que es producto de la técnica la cual aporta mayor objetividad a través de la transformación de lo natural y su implementación al mundo de lo humano. El objeto producido como algo con intención de que sea útil no necesita poseer un carácter individual ni de originalidad, puede ser el resultado de una repetición y puede ser

usado dentro del espíritu transformador que posee la acción, pero sólo en la medida del aporte objetivo que le brinda al bien en ejercicio, como explica Aristóteles.

La obra de arte, que es el objeto que se propone la actividad de “hacer”, es en sí misma el medio de alcanzar un fin ulterior, es decir, su uso, y en última instancia, el medio de una forma de acción que, por oposición al acto de hacer, tiene en sí misma su propio fin; así, el arte es subordinada a la sabiduría práctica. (Metafísica, 1032b)

Existen para Aristóteles dos mecanismos, uno que posee límites claros, en el cual el fin y el proceso son dos cosas diferentes, al cual se le denomina movimiento (*kinesis*) y un segundo mecanismo en el cual la acción y el fin coinciden, al que se denomina acto (*energeia*). En la *kinesis*, el movimiento está siempre orientado hacia un resultado que aún no se ha alcanzado: aprender, construir o caminar son procesos que permanecen incompletos hasta que llegan a su término. Por eso, su perfección está fuera de sí misma, en el producto o en la meta que se busca. En cambio, la *energeia* se consume en su propio ejercicio; ver, pensar o contemplar no apuntan a algo distinto de su ejecución, sino que su perfección coincide con el hecho mismo de realizarse.

Por otro lado, la contemplación estará mayormente ligada a la *energeia*, y se puede encontrar a través del ejercicio teórico y de la actividad política. Aristóteles lo resume de la siguiente manera:

El adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber

movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto [*energeia*] y a lo anterior movimiento [*kinesis*]. (Metafísica, 1046b).

Al pertenecer a dos mecanismos claramente distintos y bien diferenciados, Borisonik plantea la idea de que sería contradictoria la existencia de un “*trabajo intelectual*” pues la idea de trabajo está bien delimitada ya que el proceso y el fin se presentan de diferente forma y en diferente momento. A diferencia de lo perteneciente a la “*energeia*”, en el que el momento y la forma en la que se presenta la acción y el fin terminan siendo parte de lo mismo.

Es por esa razón que el trabajo intelectual no puede concebirse dentro de la filosofía del estagirita, pues no puede ser que algo de un momento y forma desigual pueda empatarse con algo que participa en la uniformidad. El trabajo, al producir algo exterior, pertenece al dominio del movimiento y de la incompletitud; el pensamiento y la contemplación, al realizarse en su propio ejercicio, pertenecen al dominio del acto perfecto. Por lo tanto, no se encuentra en un estado de unidad constante y por lo tanto no es “*energeia*” o es en sí mismo unívoco, pero significa que lo que se considera trabajo no es “*kinesis*”, tal como enfatiza Borisonik.

El movimiento se encuentra, en consecuencia, limitado por el fin y subordinado a él. Además, todo movimiento transcurre en el tiempo y, en tanto que movimiento, es siempre inacabado, (es decir, es *atelés*, no ha alcanzado su finalidad, no es en acto). Así, dentro de la lógica del movimiento, completarse implica suprimirse. Es estructuralmente imposible hallar un movimiento acabado y completo, en un tiempo cualquiera, dado que si algo está acabado ya no es movimiento, y en consecuencia

han desaparecido tanto éste como el tiempo (medida del movimiento). Por ello, la diferenciación entre ambos tipos de actividades (entre movimiento y acción) implica, asimismo, un vínculo particular de cada una con el tiempo. (Borisonik, 2011, p.4)

Al no existir el trabajo intelectual, como posibilidad para Aristóteles, se marca claramente la diferencia entre *praxis* y *poiesis*; ninguno puede participar del otro y el trabajo físico se ve como un obstáculo que evita que el hombre se ejercite en lo intelectual, lo que es visto como aquello que es superior por pertenecer a lo que es fin y principio en sí mismo.

Con esta distinción, se puede apreciar mejor la perspectiva que Arendt tiene al poner en tela de juicio al estagirita por la posición que le brinda a la labor, de la cual se aprecia un claro intento por mostrar que ninguna de las dos pertenece a un mundo separado, ni por la capacidad de transformación de una, ni por la utilidad mundana de la otra. Ambas terminan siendo transformadoras del mundo y quizá, siervas de lo mismo.

Retornando a la categoría de trabajo, y como conclusión de los párrafos recién desarrollados, es ya lícito afirmar que la misma distancia que separa a la *praxis* de la *poiesis* es la que media entre lo que en la Modernidad se ha conocido como “trabajo físico” y “trabajo intelectual”, y, por esa precisa razón, Aristóteles nunca podría haberlas pensado dentro de una misma categoría. El trabajo físico representa, para el Estagirita, una preocupación que obstaculiza la realización humana. (Borisonik, 2011, p.6)

La idea de que el camino de la contemplación humana fuera superior al del perteneciente al mundo de lo corpóreo evitaba, de cierta manera, que el mundo se volviera un mero instrumento, porque la realidad no se encontraba al servicio del hombre. No

obstante, para Arendt toda la realidad es instrumentable. Es decir, aquello que se fabrica termina volviéndose un medio que instrumentaliza y en este punto, la contemplación deja de tener sentido, porque el hombre no posee una actitud contemplativa ante el mundo, sino más bien una actitud de dominio, tal como señala Borisonik.

Para esta autora, el hombre moderno, en la medida en que es homo faber, produce instrumentos, es decir, herramientas que le otorgan un dominio sobre el mundo, a la vez que una técnica que ya no está solamente asociada a la necesidad. De ese modo, todas las cosas son susceptibles de ser transformadas en medios, no sólo los objetos de fabricación sino también la naturaleza en general. Así, ésta, que en la Antigüedad poseía un valor intrínseco claro e independiente del hombre, corre el peligro de perder su significado propio, al quedar atrapada en el sentido unívoco de ser una materia a entera disponibilidad del hombre. (Borisonik, 2011, p.7)

Aunque la influencia que tiene el proceso de instrumentalización de la realidad se pueda interpretar como un peligro, que Aristóteles buscaba evitar, es innegable el desprecio que se le tenía a la labor a causa del esfuerzo que se produce en nombre de las necesidades humanas. Que el cuerpo sufra un desgaste no era bien aceptado, pues evitaba que el ciudadano se dedicara a cosas más importantes, siempre que este se encontrara destinado a ellas. (No todos están destinados a ser grandes oradores o pensadores; tenía que haber esclavos para los hombres virtuosos) o como resalta Arendt.

Solo a partir de finales del siglo V comenzó la polis a clasificar las ocupaciones según el esfuerzo requerido, y así Aristóteles calificaba esas ocupaciones «en las que el cuerpo más se deteriora» como las más bajas. Aunque se negó a admitir a los banausos

como ciudadanos, hubiera aceptado a los pastores y pintores, y no a los campesinos y escultores. (Arendt, 2005, p.99)

La pregunta por el desgaste que produce la labor se contrasta con el de la actividad política; se plantea la idea de cuál de las dos es la que representa un mayor desgaste a lo largo de la historia de la filosofía. Por supuesto, con ella conviene la cuestión del reconocimiento, si una debe ser más reconocida que la otra y por lo tanto más visible; sin embargo, no se resuelve la distinción entre trabajo y labor. Arendt considera que se sigue manteniendo la idea de labor como una parte integral del concepto de trabajo; aun cuando se profundiza otorgándole propiedades que se relacionan de manera directa con la productividad, sigue sin tener una identidad propia y como ella resume:

Con su glorificación del trabajo como fuente de todos los valores y su elevación desde *animal laborans* hasta la posición tradicionalmente mantenida por el animal *rationale* — no haya ideado una sola teoría en la que el *animal laborans* y el *homo faber*, «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos», estén claramente diferenciados. En vez de eso, primero encontramos la distinción entre labor productiva e improductiva, algo después la diferenciación entre trabajo experto e inexperto, y, finalmente, superando a las dos debido a que aparentemente es de significación más elemental, la división de todas las actividades en trabajo manual e intelectual (Arendt, 2005, p.101).

2.3 El surgimiento de la identidad de la labor en Marx.

Como se ha revisado con anterioridad, el concepto de labor se encontraba desprovisto de identidad, pero esta constante daría un giro drástico bajo la lente del filósofo Karl Marx. Sin

embargo, como afirma la propia Arendt (2005), no busca entablar una crítica hostil hacia Marx sino analizarlo de manera amistosa. Por lo tanto, no debe interpretarse su análisis como antimarxista, sino como una revisión crítica pero amigable sobre su trabajo. Para la autora, existe un conflicto ligado al acercamiento de Marx con el concepto de labor, debido a que el resultado está relacionado en forma proporcional con la importancia de la actividad.

En otras palabras, la labor posee una identidad, pero sólo dentro de un marco de inferioridad, pues se le otorga la cualidad de un parásito que termina alimentándose de lo que produce el trabajo. Esto se debe a que el esfuerzo que realiza no genera productividad y a que consume prácticamente de inmediato lo que labora, por eso parece que la labor es parasitaria, incluso cuando genera un superávit. Es decir, que a pesar de que puede producir más de lo que un individuo consume con normalidad, la reproductividad que genera la labor solo es en proporción de la vida misma. Unos pocos pueden laborar para que vivan muchos, y esos muchos terminan acabando, casi de inmediato, con lo generado por unos pocos; de ahí que Arendt considere que Marx veía a la labor con ojos de esperanza, pues sólo debía ser cuestión de tiempo para superarla. Pero no hay superación en la labor, porque nunca se deja de estar condicionados por ella. En este sentido Arendt señala:

Más aún, tanto Smith como Marx estaban de acuerdo con la opinión pública moderna al despreciar la labor improductiva como parásita, en realidad una especie de perversión de la labor, como si nada que no fuera digno de este nombre enriqueciera al mundo. Marx compartió el desprecio de Smith por los «sirvientes domésticos», que como «huéspedes perezosos ... nada dejan tras de sí a cambio de su consumo».

(Arendt, 2005, p.102)

La condición de la labor manifiesta parte de su carácter insuperable dentro de la misma productividad del trabajo; el individuo posee una vigencia de productividad porque su cuerpo se deteriora con el paso del tiempo. Dicha consideración escapa de la vista de Marx al no dar importancia al análisis de la habilidad entre trabajo diestro y no diestro, ya que la división de habilidades que requiere cualquier trabajo, por muy especializada que ésta sea, se encuentra ligada a la capacidad de laborar que posee cada individuo. En otras palabras, la productividad de la labor termina siendo incluso más determinante a la hora de hablar de la productividad que puede obtenerse del trabajo, que de la habilidad misma del que elabora algo; la especialidad cobra sentido de productividad sólo en la medida en la que el individuo es capaz de laborar por sí mismo. Es decir, las necesidades mueven a las habilidades, tal como lo desarrolla la autora en el siguiente fragmento.

Pero la consecuencia de la división del trabajo, en que una actividad se divide en tantas minúsculas partes que cada especialista sólo necesita un mínimo de habilidad, tiende a abolir por completo el trabajo diestro, como atinadamente predijo Marx. El resultado es que lo comprado y vendido en el mercado del trabajo no es habilidad individual, sino «poder de la labor», del que todo ser humano posee aproximadamente el mismo. (Arendt, 2005, p.104)

El acercamiento de la labor no culmina en la vigencia de la fuerza del que labora, el trabajo manual también se encuentra estrechamente relacionado al trabajo intelectual (si quiere hacerse patente en el mundo), a pesar de que el pensar y el trabajar con las manos sean dos actividades que se encuentran en dos momentos distintos y que no pueden ocurrir de inmediato ni al mismo tiempo. Ningún pensamiento podrá plasmarse si no se emplea el uso de algún material y se dirige a través de las manos su plasmación. Esta siempre termina

invocando la necesidad del uso del cuerpo, para la fabricación de lo que sea que se pueda pensar y que se desee que se vea reflejado como nueva creación en el mundo; por tal motivo, la labor se encuentra patente en el trabajo intelectual, aunque como se comentó con anterioridad, nunca en el mismo momento. De ahí que Marx sugiera lo siguiente:

El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la objetivación. Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como desrealización del trabajador; la objetivación, como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él; la apropiación, como alineación, como enajenación. (Marx, 2015, p.106)

La fuerza de la labor facilita el uso de los productos del trabajo, los cuales construyen la familiaridad y la estabilidad del mundo. La vida humana se cimenta en gran medida gracias al carácter durable que poseen las cosas que elabora; al mismo tiempo, para elaborar algo, en muchos casos se requiere del uso de objetos que han sido elaboradas para un uso específico.

Cada expansión que se implementa a través del trabajo introduce un nombre nuevo en el mundo, el cual se conoce por medio de su uso y fabricación. De este modo, el trabajo en compañía de la fuerza de la labor genera una facultad de conocimiento sensible a través de la cual se puede llegar a comprender lo que tenemos ante nosotros. Pero esta comprensión solo se hace patente al reconocer la deuda que mantiene la productividad del trabajo con la labor. Si bien para Marx el trabajo familiariza mediante la objetivación y brinda vigencia al pensamiento al darle una forma, también a través de los intereses capitales, termina volviendo esclavo de la producción al trabajador. Es su propia fuerza laborante lo que lo hace ideal para ser utilizado para la productividad.

Por esta razón, Arendt considera que no debe subestimarse la actividad de la labor como medio descubridor (cuando interactúa con otras actividades), pues si se percibe solo como parasitaria, entonces el proceso de esclavitud del que fabrica se determinaría por la mera presencia del objeto. Asimismo, aunque esta existencia lo condiciona, no necesariamente lo convierte en mero objeto que fabrica objetos, sino en un individuo que pudiendo ser condicionado por ambas actividades, también puede aprender a dirigir el producto del trabajo a través del pensamiento y del esfuerzo de la labor, para edificar algo familiar sobre lo cual cimentarse o cómo señala la autora:

Como tales, originan la familiaridad del mundo, sus costumbres y hábitos de intercambio entre hombres y cosas, así como entre hombres. Lo que los bienes de consumo son para la vida, los objetos de uso son para el mundo. De ellos derivan los primeros su carácter de cosa; y el lenguaje, que no permite a la actividad laborante formar algo tan sólido y no verbal como un nombre, sugiere con extrema probabilidad que no conoceríamos lo que es una cosa sin tener ante nosotros «el trabajo de nuestras manos». (Arendt, 2005, p.108)

2.4 Las formas de la acción y el inicio de las facultades del espíritu.

2.4.1 Sobre la libertad como principio de la acción política.

Hablar de lo que representa la acción en Arendt, implica dirigir la mirada bajo varios lentes. El primero, la presenta a través de la idea de una acción política que está relacionada de manera estrecha con la libertad y que opera como piedra angular de la transformación irreversible dentro del mundo del cual, a su vez, necesita que le brinde un espacio en el que pueda subsistir la deliberación y la obra de forma libre. Por lo tanto, sin él, la acción al menos

entendida desde un sentido puramente político, es inviable, de manera análoga Vargas señala: “Así como el nacimiento de un nuevo ser transforma la estructura y aún el espacio de la comunidad familiar que lo recibe, del mismo modo la puesta en marcha de la acción genera consecuencias imprevistas en el tejido social” (Vargas, 2009, p.86).

La condición de la acción política es una pluralidad que tiene como base la unicidad, la cual se mueve bajo la idea de que todo individuo es único e irrepetible; no destaca o brilla sólo, sino que resplandece conforme a las interacciones que tiene con los otros. A través del discurso o de las obras, se genera un abanico de múltiples perspectivas y actos que son evidencias de la libertad de cada sujeto que entra en escena a lado de otro; el papel no está determinado, se lo va haciendo cada uno conforme avanza la obra y tal como menciona Vargas.

La pluralidad se manifiesta de un doble modo: de una parte, como alteridad (*heterótes, alteritas*), la propiedad óptica que permite establecer aquello que cada individuo es, pero siempre en relación con otro que no sea él mismo. A partir de esta relación siempre se pueden establecer diferencias y semejanzas; esto es, propiedades comunes que permiten representar los individuos como pertenecientes a un género o especie. (Vargas, 2009, p.87)

Esta pluralidad, basada en la unicidad, transforma al sujeto en agente y paciente, ya que modifica algo cuando actúa y se transforma con los actos de los demás; pero el nacimiento de cada acto es involuntario, no puede controlar el sujeto el carácter de la acción. Cuando ya se realizó el acto, no es capaz de determinar con exactitud hasta dónde va a llegar y si tendrá un fin o no. Por tal motivo, la transformación que produce la acción no es volitiva

sino fáctica; su carácter se presenta como el del nacimiento, simplemente aparece, independiente de la voluntad del individuo, como se indica en el siguiente párrafo.

La ‘iniciativa’ no se basa en una resolución volitiva para comenzar a actuar, como sería el caso de alguien que se propone realizar una empresa política de gran tamaño, por ejemplo la liberación de un país; sino que el hecho de que una actividad, un discurso termine siendo acción se debe más que a la determinación de un sujeto, a las tradiciones, convicciones y principios que rigen la vida de una comunidad concreta. (Vargas, 2009, p.89)

Ante la acción del individuo (el cual es agente y paciente a la vez), se devela una exigencia de valor, ya que debe presentarse ante la esfera pública, incluso sin la garantía de que su participación pueda aportar algo. Cuando se manifiesta la apatía y no se da la iniciativa para que los individuos se junten libremente, la esfera termina deprimiéndose por completo, al punto de que cada uno de los individuos en ella se sienten aislados y ajenos. Ocurre algo similar con la violencia que derroca el lugar que ocupa el discurso y lo usa como mera propaganda, por lo que la importancia de que la acción repose sobre ciertos objetos como las leyes o el arte (por ejemplo, en monumentos) cobra mayor fuerza pues termina incentivando y luchando por mantenerse vigente en la esfera pública, intentando generar iniciativa en cada individuo, como bien resume Vargas.

Cuando la acción política queda al servicio de la estrategia se torna acción violenta. Esto tiene como consecuencia la pérdida del espacio político y por ello mismo de la historia. La acción violenta constante termina volviéndose sobre su propio agente y aniquilando no solo a quien la padece, sino también a su autor. La acción política se

contrapone a la acción violenta, en la medida en que permite la construcción de historias que conservan la memoria de sus agentes, de sus héroes; por eso, el sentido del monumento al soldado desconocido reside en el intento de salvar la memoria de quienes cayeron en la guerra. (Vargas, 2009, p.93)

Toda iniciativa del agente termina en el registro de una historia que se constituye por relatos que poseen un carácter individual; un principio y un fin que sólo pueden ser apreciados cuando se cuentan a otros individuos quienes construyen su relato. Esto, a diferencia de la historia de la humanidad que no posee un principio ni tampoco un fin, por lo que no hay un escritor detrás de lo que se conoce como la historia humana. La acción humana diseña el escenario perfecto para que las relaciones humanas se construyan a través del constante enfrentamiento con cada uno de los relatos y según Vargas:

El impulso que dinamiza la acción es susceptible de ser recogido por una historia que a su vez debe ser reificada al modo de un texto, de un monumento o de una obra literaria, para así rescatarla de su carácter efímero. (Vargas, 2009, p.94)

Por otro lado, resulta difuso distinguir cuál es el origen que incentiva al agente a tomar la iniciativa. Con frecuencia, los principios suelen ser los protagonistas de dicha motivación, pero no necesariamente son su causa inmediata, debido a que las acciones humanas son impredecibles y no es posible saber del todo su origen exacto. Puede buscarse a través de una acción la glorificación de una ley y después, terminar incitando una guerra o incentivando su declive; en muchos casos, quienes actúan no siempre conocen por completo el sentido de sus acciones.

Sin embargo, los principios inspiran o despiertan en los individuos, pero no son exclusivos de ningún individuo en particular, sino que se mantienen en lo común, de modo que no son lo único que mueve al actuar. Pero en gran parte, sí incentivan el movimiento después de que la motivación aparece; por ejemplo, cuando secuestran a algún miembro de una pequeña comunidad, el dolor de la pérdida genera la acción que se motiva por los principios de justicia, solidaridad y libertad que se ven quebrantados y cuyo uso justifica el desarrollo del actuar de la comunidad. Sin embargo, la justicia y compañía no generaron la acción de inmediato, sino que le dieron fuerza a la motivación que apareció en el individuo por el dolor que experimentó tras la pérdida y como menciona Vargas:

El principio hace referencia a los valores, convicciones y creencias que una comunidad comparte y que a la vez determinan la manera como se interrelacionan las personas cuando buscan dirimir asuntos públicos, en los que no basta aplicar una norma establecida, o que no pueden ser resueltos por un especialista que conoce de antemano la solución gracias a su experticia en el tema. Ejemplos de principios son: el honor, la libertad, la igualdad, la justicia, la solidaridad, entre otros. Arendt aclara que ellos varían históricamente y que difieren entre las comunidades políticas. (Vargas, 2009, p.96)

Distintos de los principios, los fines pertenecen al mundo de los procesos productivos, pues se mantienen fijos desde el inicio de la producción, al contrario de la acción, la cual debe distinguirse de los fines, pues cuando intenta delimitarse por ellos deja de entenderse como acción política y comienza a transformarse en acción violenta, en la que termina subsumida a los medios, con tal de lograr el resultado. Por ejemplo, un gobernante puede pensar en la búsqueda del orden, sin importar lo que se tenga que hacer. De este modo, se

entiende que la acción política no pacta con ningún fin, porque no puede permanecer fijo el actuar de una comunidad ni del individuo; aunque está dirigida por metas, no se encuentra delimitada porque éstas se cumplan del todo, sino que se pueden modificar y añadir nuevas, conforme se avanza en la acción o como menciona Vargas.

La acción no persigue fines, sino que está en pos de metas u objetivos que fungen como ideas regulativas que no pertenecen a un apriori racional, sino que surgen de una experiencia determinada y cuya función es de orientación o punto de referencia. Las metas u objetivos de la acción no están prefijadas al momento de su inicio, sino que pueden ser redefinidas con base en las consideraciones que realice la comunidad, y en eso se distinguen del fin, pues éste último equivale a una representación fija, que debe alcanzarse y de no ser así esto significa que el proceso ha fracasado y que por tanto carece de sentido. (Vargas, 2009, p.98)

Que la acción política se distinga de los fines por la libertad que posee de cumplir o no sus metas del todo, no implica que no cuente con un sentido de orientación. El lenguaje juega un papel fundamental dentro de la acción política porque la orienta, pero no la evalúa; le brinda un sentido para continuar existiendo, aunque no la delimita a un espacio temporal de principio y fin. Aún si no se consigue lo que anhela el colectivo político, puede seguir existiendo el efecto de esa acción política indefinidamente a través del discurso. Por lo tanto, al no tener la acción política un inicio ni un fin, se entrelaza con otras acciones que también siguen vigentes y es así como se construye la historia.

Retomando el ejemplo del colectivo que inició una toma de acción por causa del secuestro de un hijo, aun cuando no se consiga que el hijo vuelva, no significa que su acción

haya terminado. Años después, alguien, en otra parte, podría iniciar acción con el ideal de buscar una garantía de mayor seguridad para su gente; podrá tomar el discurso de quienes perdieron a alguien para orientar y justificar su causa. De modo que la acción inicial del padre que buscaba a su hijo no se detiene, incluso después de que se obtengan, o no, resultados, tal como Vargas menciona.

El sentido de una actividad tiene que ver con su realización, con el modo como ella es ejecutada. En el caso de la acción el sentido radica en el libre juego del lenguaje, del argumentar y refutar, en definitiva, en la retórica. Arendt plantea la pregunta por la pérdida del sentido de la política y, por esta vía, de la acción. Arendt entiende por sentido de una actividad aquello que la orienta y la justifica, pero que no se agota con su realización. El sentido orienta la acción, pero no sirve como criterio para su evaluación. (Vargas, 2009, p.99)

A través de la construcción de una historia entrelazada por las diversas acciones políticas que se mantienen vigentes, se puede observar la constante de que el núcleo de lo plural se mantiene estable. Es decir, las acciones individuales impactan a otros y el agente no es consciente hasta dónde llegarán ya que estas pueden mantenerse incluso, tras la muerte del individuo; es por ello que el poder no reside en un único agente, se encuentra en la comunidad.

El individuo posee fortaleza, o alguna habilidad específica, que beneficia al conjunto o a él mismo, pero eso no le otorga poder; este no está tan presente en la fuerza física como se piensa, sino en la autoridad que es creada por un colectivo. Dicho apoyo se fundamenta en las convicciones del colectivo. El actuar de la comunidad genera un espacio de aparición

que permite que los individuos inmersos en él, puedan participar entre ellos y modificar la realidad inicial del espacio público, pues este se mantiene abierto y se transforma en las interacciones y discursos de cada miembro, lo que se puede apreciar en la siguiente idea:

Recordemos en este sentido, que el poder político y la autoridad se entienden en Hobbes y en Weber como la capacidad de coacción o dominación mediante la fuerza legítima. En contraposición a esa interpretación Arendt sostiene que poder y violencia son excluyentes. El poder se genera en un tejido de relaciones interpersonales, en un 'entre' (in-between) fundado en la acción y en los discursos. (Vargas, 2009, p.100)

Este estado de aparición que surge gracias al actuar de la comunidad es muy frágil, se puede romper con facilidad a causa de la indiferencia y de la nula acción entre los individuos, la cual en caso de ser total puede convertirse en acción violenta y dejar de ser acción política. Con este escenario en mente, el estado de aparición requiere algo que le otorgue permanencia y eso sería la autoridad o las instituciones jurídicas; el poder opera como una voluntad común y tiene una forma potencial que se mantiene a través de la autoridad designada. Sin embargo, la acción violenta puede eliminarlo, tal como indica el siguiente fragmento.

La autoridad está depositada en aquellos que representan el poder del pueblo, y que deben legislar a su favor. En este contexto, se puede sostener que autoridad y violencia no van de la mano, pues esto tendría como consecuencia que la primera perdería su legitimidad. (Vargas, 2009, p.102)

El poder que reside en la comunidad se fía de un agente que represente y actúe en nombre de lo común; pero toda acción política, tanto individual como colectiva, participa de

la libertad. Aunque para el individuo se encuentre determinada por su propia motivación, para el colectivo, la libertad funge como un principio, se vuelve independiente del individuo; también depende del estado de aparición, creencias, costumbres, convicciones y demás de una comunidad determinada. No cualquier tipo de asentamiento humano brinda las condiciones para que se cumpla con el estado de aparición del que requiere la acción libre. Una comunidad en donde los ciudadanos no puedan participar con palabras, ni obras, sería un buen ejemplo de esto.

Pero incluso así, la acción política ligada a la libertad debe ejecutarse de manera virtuosa, pues el agente no solo actúa de manera pública (un público ante el cual ejerce su libertad), sino que su acción debe ser reconocida y aceptada por la comunidad. De esta manera se verá como una acción gloriosa, legítima de la comunidad a través de ese agente; de lo contrario, perderá poder y legitimidad. Por lo tanto, toda acción política producto de la libertad que sea virtuosa, deberá ser valiente, pues se sacrifica el mantenimiento de vida del agente por la visión que tiene la comunidad, tal como menciona Vargas.

Esta diferenciación entre estos dos tipos de libertad lleva a distinguir dos niveles de la acción: de una parte, los actos singulares, que están determinados por el entendimiento y la voluntad, y de otra la acción libre propiamente dicha que trasciende las motivaciones y metas subjetivas. Mientras los actos particulares están determinados por los motivos o metas que se proponen y, por eso mismo, están supeditados al juicio del entendimiento y a la prescripción de la voluntad, la acción política desborda estos límites, porque su origen no está en las facultades de la voluntad, ni del entendimiento, sino en la libertad entendida como un principio. (Vargas, 2009, p.103)

Debido a que la libertad como principio se encuentra determinada por un estado de aparición que es frágil, debe mantenerse alejada la acción violenta de la acción política, pues pone fin al estado de aparición y con ello, a la libertad de hacer. La transformación es una cualidad distinta de la destrucción; requiere que el agente se arriesgue a descubrir y a transformar el mundo a través de sus propios proyectos individuales en un inicio, que terminan participando de lo colectivo gracias a la confianza y esperanzas que depositan entre sí. Cuando se habla de los rasgos propios de la libertad política, se habla de la apertura que cada nuevo individuo puede traer al mundo o como Vargas lo describe:

La acción irrumpe como un “milagro”, que reorienta la historia y abre nuevos horizontes de mundo. Si seguimos la argumentación de Arendt, cabría pensar que el “milagro” de la transformación del mundo, la experiencia de la libertad, no sucede mediante las guerras, ni revoluciones, pues ellas están atravesadas por la violencia. El cambio generado por la acción política sobreviene con pies de paloma, pues los agentes no son conscientes de que están actuando, no tienen la certeza de los efectos que una intervención o una deliberación pueda tener en la historia de la comunidad. Los agentes pueden estar en pos de la gloria, pero nunca tendrán la certeza de encontrarla; tan sólo los historiadores y poetas, gracias a la perspectiva temporal, pueden determinar el principio de la acción y ponderar sus efectos. (Vargas, 2009, p.106)

2.4.2 Sobre la relación entre juicio, pensamiento y acción.

Cuando Arendt asistió al juicio de Eichmann ² le sorprendió que no fuera un individuo motivado por los más ruines y bajos instintos que puede poseer un humano; más bien le pareció un individuo que había aceptado la inversión de los valores de un nuevo régimen sin cuestionarlos ni un poco. Sin duda, poseía una falta de juicio y de capacidad crítica para haber seguido ciegamente al nazismo; en contraparte, también existieron aquellos que se revelaron y manifestaron en contra del régimen a pesar del riesgo que implicaba. Aquellos individuos instauraban un nuevo comienzo pues brindaban nuevas esperanzas y debatían lo establecido, haciendo uso de la razón crítica. Por un lado, la acción se manifestaba en toda regla a través de la resistencia; por el otro, la falta de ella no significaba la definición de un individuo sumamente perverso, sino tal vez de uno falto de juicio y de capacidad de actuar, tal y como Botero y Leal presentan resumidamente.

Este contraste entre la incapacidad para pensar de Eichmann y la capacidad de pensar críticamente de aquellos pocos ciudadanos que se movilizaron en contra del régimen nazi atrajo la atención de Arendt, y la condujo a plantearse las siguientes preguntas: ¿puede el pensamiento crítico activar la consciencia moral y la capacidad para juzgar?, ¿puede la capacidad para juzgar inhibir de obrar mal?, ¿cuál es, en fin, la relación entre el pensamiento crítico, la voluntad, el juicio y la acción política? (Botero y Leal, 2017, p.87)

² En su obra *Eichmann en Jerusalén*, Arendt nos presenta su impresión tras haber acudido al juicio del exfuncionario nazi Adolf Eichmann en 1961, la cual cambia drásticamente de la expectativa inicial que tenía de él. "No era un monstruo, sino un simple funcionario del régimen nazi. Su papel no era el de un líder o un ideólogo, sino el de un ejecutor eficiente y sin escrúpulos de las órdenes superiores. Se había unido al Partido Nazi en 1932 y a las SS el mismo año, ascendiendo en sus filas gracias a su dedicación y a su habilidad para la organización. Para él, su pertenencia al partido y a las SS era la garantía de un propósito y de una identidad, un anhelo que, en su patética vacuidad interior, no podía encontrar en sí mismo." (Arendt, 2003, p. 55)

La acción opera como el eje central de las facultades del espíritu (juicio, voluntad y pensamiento) pues es dentro de su espacio de aparición que dichas facultades pueden desarrollarse. Es gracias a la condición de la pluralidad en donde la capacidad para construir la identidad humana converge, se vuelve elemental y necesaria para el desarrollo de las demás facultades. Asimismo, se vuelve nexo con las otras dos actividades fundamentales de las que no puede escapar nadie y que terminan formando parte gracias a la condición de la pluralidad, como mencionan los autores.

Desde una visión general de los propósitos de la obra de Arendt, si partimos de la hipótesis de que el pensamiento, la voluntad y el juicio guardan como ninguna otra de las actividades espirituales, una relación con la acción humana. Esto, por supuesto, propone a la acción como el nodo central que define la condición humana, ya porque supera, trasciende y da significado a las otras actividades del hombre (en *The Human Condition*), ya porque manifiesta y hace visibles en el mundo, los procesos invisibles del espíritu (en *The Life of the Mind*). (Botero y Leal, 2017, p.88)

Al mencionar a Eichmann, como carente de pensamiento crítico, es inevitable partir de las preguntas ¿qué es el pensar? y ¿qué hace pensar a los individuos? Existe para Arendt un punto en el que converge la idea del pensar mismo: el espacio, y para quien aparece. El pensamiento surge de las experiencias humanas, pero las trasciende cuando emprende la búsqueda del significado; por ejemplo: a través de la imaginación, manifiesta elementos ausentes y los integra a las experiencias a modo de imagen. También permite almacenar cada una de las experiencias para que puedan ser contadas, posteriormente, como historias.

El pensamiento se activa cuando las personas suspenden las actividades cotidianas y se detienen a examinarlas; a través del pensamiento, se evocan representaciones que no se encuentran en los sentidos. Por lo tanto, la dimensión del pensamiento se encuentre estrechamente relacionada con la dimensión de la ausencia, pues hace visible lo invisible.

A través del pensar, los seres humanos pueden transcender las situaciones contingentes del mundo, dado que, aunque los pensamientos surgen de las experiencias humanas, pueden ir más allá de ellas en la búsqueda de su significado. Por supuesto, esta “búsqueda del significado” cuenta con la colaboración de otras dos facultades mentales importantes: la imaginación y la memoria. (Botero y Leal, 2017, p.90)

Arendt considera que es necesario un modelo que ilumine la actividad del pensar; Sócrates es el elegido por su cualidad de mantener práctica la actividad del pensamiento y conjugarla de manera íntegra con la actividad política y en general, con su vida cotidiana. El pensamiento representado a través de Sócrates ejerce para Arendt un examen continuo que construye y destruye; a través del espíritu socrático, que se preocupaba por los asuntos humanos, se terminaba examinando todos los prejuicios y creencias que se daban por supuestos, lo que implica la destrucción de lo establecido y la edificación de algo nuevo en su lugar. Por lo tanto, el pensamiento es examinativo y con ello, se brinda un sentido de orientación; por eso funge como una condición fundamental para la acción política, como mencionan Botero y Leal.

Sócrates afirmaba que sin la actividad del pensar la vida no solamente valdría poco, sino que ni siquiera podría considerarse una auténtica vida. Su famoso lema era “Una

vida sin examen no tiene objeto vivirla”. A partir de lo anterior, Arendt destaca la importancia de la dimensión práctica del pensamiento, dado que esta actividad no solamente ilumina el sentido de las actividades que realizamos en comunidad, sino que también es fundamental en el diálogo y la participación política de los ciudadanos en la *polis*. La actividad del pensar es la condición fundamental para que los ciudadanos deliberen y actúen políticamente. (Botero y Leal, 2017, p.92)

A pesar de poseer un modelo para el pensamiento y de su inevitable importancia para la acción política, el pensamiento tiene sus peligros. Al recurrir en exceso a la evaluación, se puede caer en la indecisión al intentar dudar de todo sin dar por sentado nada; también se puede incurrir en la negación de la validez del acto del pensar mismo.

Lo anterior se traduce en una actitud negativa o de indiferencia ante la acción política; considerar que el pensamiento no deja nada tangible tras de sí, por el hecho de que su dimensión está relacionada con lo ausente, genera la negación de su utilidad. Sin embargo, se encuentra patente tanto en el discurso como en la acción y ambos poseen un gran efecto en la esfera público – política; por lo tanto, su negación es un modo de debilitamiento de dicha esfera o como explican los autores:

El ejercicio del pensamiento deconstruye lo que el lenguaje culturalmente y socialmente ha establecido como frases, definiciones, convicciones, doctrinas, reglas de conducta, etc. De esta manera, aunque la empresa del pensar entraña ciertos peligros cuando es llevada a extremos que imposibilitan la acción o fomentan la negación de los valores, Arendt es enfática al señalar que esta actividad es fundamental en la existencia humana. (Botero y Leal, 2017, p.93)

La facultad del pensamiento posee dos distinciones: el pensamiento puro (que explica la realidad a través de la construcción de conceptos mentales, lógicos imparciales y objetivos) y el pensamiento reflexivo, el cual se centra en examinar a través de cuestionamientos el conocimiento que damos por sentado. Este último es el que más le interesa a Arendt, pues su ausencia deriva en una falta de toma de decisiones en el individuo y lo conduce a una especie de conducción automática en la que puede someterse fácilmente a las normas establecidas por su entorno social. Incluso, si estas normas lo dañan a él o a otros, el pensamiento reflexivo surge del diálogo interno y tiene un importante papel práctico dentro de la acción política, pues evalúa los asuntos humanos y dota de vitalidad la vida a través de la reflexión. Por eso, según los autores, Arendt brinda un pequeño ejemplo de lo que produce su ausencia con la Alemania nazi.

Arendt observa conmovida cómo la Alemania nazi puso de manifiesto que el conjunto de valores y reglas de conducta tradicionales se transformaron en simples mores (costumbres y hábitos) que se podían reemplazar por otras costumbres y hábitos como “la forma en que cambiamos de vestir de una década a otra”. La gran participación y colaboración del pueblo alemán en el Holocausto evidenció un colapso moral en la sociedad alemana y una inversión de los valores que se derivó de un proceso de ruptura de la tradición y una crisis de las facultades del pensamiento y del juicio, debido a que socialmente las personas se acostumbraron a seguir las normas socialmente aceptadas por todos y a juzgar los casos particulares subsumiéndolos a dichas normas generales, dejando estas capacidades dormidas en el espíritu. (Botero y Leal, 2017, p.95)

El pensamiento reflexivo emprende una búsqueda del tipo (eros) en donde desea lo que no posee; aquellos que aman la sabiduría, emprenden su búsqueda porque no la tienen. De este modo, los objetos del pensamiento reflexivo son cosas dignas de amor como la justicia, belleza y la piedad, pues solo estos objetos poseen significado y dan impulso; mientras que los objetos que no son dignos de deseo, la propia capacidad examinativa del pensamiento reflexivo, reduce su sentido a la nada. Para Arendt, aquel que piensa no puede cometer actos atroces y aquel que comete actos atroces, no piensa reflexivamente (tal como ocurrió con el caso de Eichmann). Por ello, el diálogo reflexivo que ocurre de manera interna permite al individuo convivir en armonía y estar en congruencia consigo mismo; quizá el pensamiento reflexivo no produzca ni instaure de manera directa los valores en el individuo, pero sí los muestra y puede conducir al individuo hacia ellos, a través de la evaluación crítica sobre sí mismo y sobre su entorno, como mencionan Botero y Leal.

Arendt considera que el criterio del diálogo reflexivo socrático no es la verdad, que exigiría respuestas ciertas a los cuestionamientos, sino el ser coherente con uno mismo. De modo que cuando actualizamos nuestra consciencia a través del pensar, los dos participantes del diálogo reflexivo deben estar en armonía entre sí, deben ser amigos; porque ese otro “amigo” siempre está presente en nuestra interioridad examinando nuestros pensamientos y acciones. De esta manera, el remordimiento surge de los reproches de la consciencia cuando esta se actualiza por medio del pensar. (Botero y Leal, 2017, p.97)

Aquellos que se apegan a la moral, sin evaluarla a través del pensamiento reflexivo, terminan por sólo obedecer y acatar las normas sociales, incluso si estas se vuelven en contra de otras normas establecidas. El pensamiento reflexivo acaba siendo una moral que funciona

en situaciones límites, y todo aquel que reflexiona termina emitiendo un juicio. Es pertinente considerar que el pensamiento, aunque en cierto sentido opere relacionado con el juicio, no es un juicio o como explican los autores:

Llama la atención la proximidad entre pensamiento y juicio. Quienes juzgaron lo hicieron porque pensaban. Y, sin embargo, juicio y pensamiento no son lo mismo. El pensamiento sería la condición previa del juicio. Y el juicio sería ‘un subproducto del efecto liberador del pensar’. Podría decirse que el pensamiento implica un examen crítico, mientras que el juicio es una preferencia que implica a su vez una decisión. (Botero y Leal, 2017, p.98)

La capacidad de juzgar implica discriminar si algo es bello o feo, si está bien o está mal. El problema es que carece de una categoría o regla que delimite el marco de lo correcto o de la belleza de forma axiomática, como sí ocurre cuando se habla de algo pesado y algo ligero, ya que las medidas de peso y dimensión trabajan como marco que delimita y señala con facilidad si algo posee peso o no. Lo único que permite discernir sobre lo que es bueno, de lo que no, es el pensamiento reflexivo; este requiere ser puesto en contraste con las opiniones ajenas, para obtener un juicio objetivo, situación que implica que los juicios dejen de ser privados y subjetivos.

Para que un juicio sea comunicable se deben superar estas condiciones que impiden que sea en primer lugar, inteligible para otros, y además aprobado por ellos. Kant dirá que la única manera de hacerlo es hacer uso del pensamiento extensivo que consiste en contrastar “(nuestro) juicio con otros juicios no tanto reales como más bien

meramente posibles, y poniendo (nos) en el lugar de cualquier otro” (Botero y Leal, 2017, p.99)

A través del pensamiento extensivo, se emite un juicio tomando en consideración a los otros, por lo que la imaginación juega un papel importante. Tomar conciencia de los demás, antes de juzgar, ni somete ni delimita el juicio individual al del otro, pero sí lo saca de la subjetividad, porque el individuo juzga no sólo a través de sus propias conclusiones.

Por lo tanto, la imaginación crea una distancia del objeto y prepara para poder juzgarlo a través de una representación; hace presente ante el pensamiento del individuo lo que se encuentra ausente, y le da forma. Gracias a esto, puede alcanzar validez al emitir un juicio de carácter propio; no requiere de una regla de validez previamente establecida, como las que miden si un objeto es pesado o ligero, pues a la mente llega un ejemplo, a través de la imaginación. Es decir, la representación del objeto que no tenía forma al inicio, pero que al hacer patente lo ausente adquiere figura y como desarrollan Botero y Leal:

El ejemplo tiene la capacidad de guiarnos en ausencia de reglas generales, y en ese sentido constituye “las andaderas del juicio” en términos de Kant. No sabríamos de qué hablamos cuando hablamos de belleza o justicia, sin un ejemplo que nos ‘guíe’, que nos ilumine el concepto de belleza o justicia. Es decir, el ejemplo hace inteligible el concepto. En la medida en que el ejemplo tiene esta capacidad de iluminar un concepto, adquiere una validez ejemplar. ¿En qué consiste? En que vemos en lo particular aquello que es válido para más de un caso. De esta manera, se trata de un juicio reflexionante, que en oposición al juicio determinante no procede subsumiendo lo particular bajo una regla general (esta persona es valiente porque el valor se define

de esta manera), sino que, a partir de un particular, deriva una generalidad (el valor es como Aquiles). Es así como se crean también los conceptos de las ciencias históricas y políticas, “tienen su origen en un acontecimiento histórico particular” (Botero y Leal, 2017, p.101)

El juicio se debe a la búsqueda de lo imparcial; pero el actor, al ser partícipe, no se presenta imparcial en la historia, no al menos al principio. Es por ello que cuando considera, a través de la imaginación, el contraste de ideas que ofrecen otras figuras ajenas a él, por un momento se convierte en espectador dentro de su papel de actor. Es un momento que no dura para siempre, pero es suficiente para romper la subjetividad. Lo objetivo e imparcial ya tiene un favorito, pues quien es espectador goza de poder juzgar sin ser agente; incluso, puede contrastar lo que es objeto de juicio, con otro que le resulte familiar. El estar fuera le da ventaja, pero el actor decide el curso de lo que después será juzgado por el espectador a modo de historia. Por supuesto, también hay que considerar que el espectador al juzgar, puede pensarse como actor y por un momento construir su juicio desde un nuevo papel; en ninguno de los dos casos prevalece el intercambio. Sin embargo, a ambos les ayuda, pues a través de la consideración del otro se acercan al juicio imparcial que describía Arendt y según los autores:

Es fundamental hacer una distinción entre el juicio del espectador y el juicio del actor. Mientras el juicio del espectador le da sentido a un acontecimiento que ha ocurrido desde una perspectiva histórica y puede comprender las implicaciones del mismo con relación a otros acontecimientos; el juicio del actor es esencial desde una perspectiva ético-política porque en él reside la responsabilidad de elegir en medio de los diversos cursos de acontecimientos. Y esta responsabilidad es ineludible. De modo que el

juicio se ejerce de manera singular, aunque siempre deba tener presente la pluralidad humana como principio. (Botero y Leal, 2017, p.103)

La actividad del pensar carece de la capacidad de remplazar un cuadro de categorías que pretende ser universal; más bien, libera al individuo de ser arrastrado por lo que la mayoría impone como normas. En dicho sentido, el pensamiento sirve de guía en tanto que es liberador, pero no diseña un camino que pretenda servirle a todos, sino exclusivamente al individuo que acude a él. Por ello, el pensamiento también se relaciona con el juicio como una conciencia moral o un diálogo interior, el cual indica lo que se debe evitar al relacionarse con los demás y sobre cuáles actos el individuo se puede arrepentir. Lo único universal es que todos pueden hacer uso de ese diálogo interior, como también es posible ignorarlo y elegir no pensar. Pero el pensamiento en sí, no genera una guía universal que sea homogénea para todos o como explica Ruano:

El pensamiento disuelve lo que Arendt denomina “table manners”, o sea, un cuadro de categorías morales previamente dadas y aceptadas por la comunidad, al cual un individuo recurre, sin reflexión previa, en el mundo de las apariencias, y en respuesta a determinadas circunstancias que se le presentan. De esta manera el pensamiento prepara a un individuo para juzgar sin tener que recurrir necesariamente a pautas de conductas universales pre-establecidas. (Ruano, 2012. p.44)

Aunque gracias al pensamiento el individuo se encuentre preparado para juzgar, el juicio se entiende bajo dos nociones en Arendt.

La primera tiene como principio orientador el sentido común, y es representativa en el sentido que evoca el mayor número de perspectivas posibles previas al acto. Por supuesto,

esta noción de juicio está estrechamente relacionada con lo político, pues no se pueden desarrollar esas perspectivas en la ausencia de lo público; tanto el debate, como la discusión, son necesarios ya que la objetividad del juicio dependerá de la amplitud del pensamiento.

La segunda noción de juicio relacionada con el papel de espectador será propuesta por Arendt en “La vida del espíritu”³. El juicio será una facultad del espíritu y juzgar evocará siempre una reflexión sobre el pasado, por lo que la historia juega un papel importante en esta segunda noción, tal como Ruano señala.

En los artículos *The Crisis in Culture* y *Truth and Politic* la facultad de juicio tiene un carácter político muy acentuado, correspondiendo a lo que se acepta como la noción inicial arendtiana de la facultad del juicio. Para Arendt el juicio, en esta fase de su obra, corresponde a la facultad que permite que el actor decida sus acciones en el mundo de las apariencias o en la esfera pública. El juicio permite determinar los objetivos mas apropiados y dignos de perseguir y qué acciones o eventos pasados son o no dignos de valor. (Ruano, 2012. p.45)

Al hablar de juicios, es inevitable pensar en los prejuicios; en cierto sentido, forman parte de la polis. En ocasiones, son necesarios dentro del marco de lo común; eliminarlos resulta una tarea imposible pues se requiere de ciertos prejuicios para entablar una plataforma estable en la que se deposite la confianza. Por lo tanto, la crítica no implica la destrucción de

³ *La vida del espíritu* es la última obra de Hannah Arendt y fue publicada póstumamente con las dos secciones que sí logró culminar. En esta obra, la autora presenta las tres actividades fundamentales de la *vita contemplativa*: juicio, pensamiento y voluntad siendo esta última la de mayor interés para el desarrollo del presente escrito.

los cimientos del pensamiento, el cual depende en ciertos momentos de los prejuicios y sin los cuales se tendría que estar alerta todo el tiempo a causa de la incertidumbre permanente.

En cierta medida, el prejuicio sirve de cimiento para el pensamiento y en cierto sentido para el juicio, pero también puede actuar como una de las causas de la falta del pensamiento reflexivo que señala Arendt. La idea no es eliminarlo, pero tampoco construir una actitud y vida política basada exclusivamente en él; debe servir como escalón para llegar a cumbres con mayor luz y como menciona Lara:

Admite con cautela los prejuicios, pero, sin embargo, Arendt es intransigente frente a la actitud negligente. Cuando habla de Adolf Eichmann, uno de los líderes nazis que colaboraron en el Holocausto, no alude a supuestos instintos violentos ni a la maquinaria totalitaria para explicar el origen de sus actos, “sino una curiosa y absoluta incapacidad para pensar” (Lara, 2006, p.4)

El juicio posee raíces tanto privadas como públicas, pues el espacio social sirve de referencia para emitir juicios. Sin embargo, no deja de ser partícipe de las experiencias personales y su impresión final no puede imponerse. Lo que, a través del aroma, del sabor, tacto o gusto se juzgó como desagradable, es muy difícil que deje de aparecer de ese modo; pero las primeras impresiones pueden encausarse a través de la reflexión, al menos para que el juicio final no termine conduciendo a la incapacidad de pensar.

Es necesario que las primeras impresiones sean destiladas a través de la reflexión. Arendt toma distancia de la confusión cartesiana entre juicio y entendimiento, y aclara que los juicios nunca hacen referencia a verdades, y nada tienen que ver con

categorías lógicas ni con las facultades cognitivas – por eso son de naturaleza política.
(Lara, 2006, p.8)

Las primeras impresiones sobre las que cada individuo escala en el pensamiento y en el juicio, deben ser rehabilitadas si se desea sostener una acción política libre. Pues no puede cumplirse con la condición de pluralidad cuando se impone una quimera de acción homologada, en la que sólo pueda existir una norma o dirigencia universal que aplique para todos los agentes sin contemplar su dimensión particular. La acción libre se muere con dichas condiciones, por lo tanto, el espacio de aparición sobre el que pueda surgir el pensamiento reflexivo y un juicio libre resulta inviable. Por dicho motivo, Arendt intenta rehabilitar la opinión particular, ya que las primeras impresiones de cada individuo cuentan, y son relevantes, a la hora de dirigir sus actos y como menciona Villa:

Arendt's rescue of the faculty of judgment from its theory and ideology-induced oblivion begins by bracketing this instrumental configuration of thought and action. In self-conscious opposition to the tradition, she foregrounds human plurality as the phenomenological ground not only of freedom and action, but of judgment as well. She attempts to break the stranglehold of rational truth on political thought by rehabilitating opinion, the plurality-based faculty persistently maligned by the tradition. (Villa, 1999, p.95)

El rescate que la autora emprende deviene del lugar que Platón le brinda a la opinión “*doxa*”, el cual inevitablemente también degrada el lugar que el propio juicio merece, pues ambos están entrelazados. El acto de juzgar depende de un prejuicio, una opinión que era percibida como equivocada e insuficiente. Por lo que se proponía un modelo con estándares universales que permitieran dirigir a las masas y evitar la pérdida del especialista, porque

cuando la figura de este agente sabio es llevada a lo plural, su verdad se transforma en opinión sin importar lo persuasivo que sea; se vuelve uno más dentro del montón. Se mencionará más adelante sobre esta verdad experta y sobre el esfuerzo que hace Arendt por derribarla desde los cimientos.

In Arendt's view, the degradation of judgment and opinion go hand in hand, and have their roots in the Platonic war against plurality and the rule of the many. In the essay "Philosophy and Politics" (written, but not published, in 1954), Arendt argued that Plato's "furious denunciation of doxa" (opinion) and his desire for absolute standards by which the philosopher could dominate the polis were direct results of the trial and condemnation of Socrates, which revealed in dramatic fashion the inadequacy of persuasive speech as a medium for philosophical truth. (Villa, 1999, p.95)

La libertad no puede concebirse separada de lo político, a su vez dentro del marco de lo libre la opinión es una parte fundamental dentro del pensamiento, acción y juicio político; que el individuo sea partícipe de dicha pluralidad, demanda varias necesidades.

En primer lugar, el hecho de reconocer la necesidad de una libertad inseparable de toda vida política, pues funge como su facilitadora, y su ausencia imposibilita la convivencia entre pares. Más adelante se descubrirá que la influencia de la libertad se extiende y reposa bajo el resto de las facultades del espíritu.

En segundo lugar, exige el respeto y reconocimiento de lo particular, a lo que se prescriben las actividades fundamentales, pues forman parte de las impresiones primarias y terminan siendo relevantes en la acción humana, ya que existen modos diversos de ser condicionados, como desarrolla Arendt a continuación:

La acción y la política, entre todas las capacidades y posibilidades de la vida humana, son las únicas cosas en las que no podemos siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe, y apenas si podemos abordar un solo tema político sin tratar, implícita o explícitamente, el problema de la libertad del hombre. Además, el de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política -sólo en momentos de crisis o de revolución-, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política: Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción. (Arendt, 1996, p.158)

El agente individual construye desde su marco y a través de sus impresiones la viabilidad de convivencia, tanto las actividades fundamentales (labor, trabajo y acción) como las facultades del espíritu (pensamiento, voluntad y juicio) participan del fenómeno de la libertad, la cual según Arendt (1996) no se encuentra en el reino del pensamiento, no surge del diálogo interno, porque eso la volvería un invento, y como se verá posteriormente, la libertad existe pero no como una extensión del pensamiento.

2.5 A modo de conclusión

El recorrido realizado a lo largo de este capítulo muestra que la reflexión arendtiana sobre la labor no se limita a una mera corrección terminológica dentro de la tradición filosófica, sino que constituye una reconsideración profunda del modo en que el pensamiento occidental ha comprendido la relación entre el cuerpo, el mundo y la libertad. Desde los griegos hasta

Marx, la labor fue concebida como una forma inferior de actividad, atada al ciclo de la necesidad y a la repetición sin fin de lo biológico. Frente a esta herencia, Hannah Arendt no busca redimir la labor mediante la exaltación de su productividad, sino otorgarle un sentido propio: el de ser la experiencia más inmediata de la vida humana, aquella en la que el individuo se enfrenta directamente con la facticidad de su existencia y con el ritmo elemental de la naturaleza que lo sostiene.

En la tradición platónica y aristotélica, el desprecio hacia la labor respondió a la convicción de que sólo la contemplación —la *theoría*— podía conducir al conocimiento de lo eterno y lo perfecto. En esa jerarquía, el hacer y el producir quedaron subordinados a la esfera del pensamiento puro, mientras que la vida corporal fue relegada al dominio de lo necesario. Arendt revela que ese orden de valores no es inocente: al separar la acción de la necesidad, la filosofía antigua estableció una fractura que atraviesa toda la historia del pensamiento occidental. En su intento por restituir la dignidad de la vida activa, Arendt no invierte la jerarquía tradicional, sino que la desarticula. La labor, lejos de ser lo opuesto de la contemplación, aparece como su condición de posibilidad: sólo quien ha experimentado el esfuerzo, la fatiga y el descanso puede acceder a una forma de reflexión que no se desligue de la vida.

El análisis de Aristóteles permitió precisar el origen técnico de esta escisión. La distinción entre *kínesis* y *energéia* muestra cómo el pensamiento griego concibió el trabajo como movimiento orientado hacia un fin exterior, mientras que la contemplación se reservó el privilegio de la plenitud que se basta a sí misma. Sin embargo, Arendt lee en esta oposición un problema más radical: la pérdida de una concepción unitaria de la acción humana. En su interpretación, el hacer no es solo tránsito hacia una obra, sino una forma de presencia en el

mundo. La labor —y con ella el esfuerzo corporal y cotidiano— introduce una temporalidad distinta de la de la producción: una temporalidad circular, marcada por la recurrencia y el desgaste, pero también por la gratificación del descanso y la conciencia del límite. Allí donde el pensamiento clásico veía imperfección y servidumbre, Arendt descubre la experiencia originaria de la existencia encarnada.

El giro marxista, lejos de resolver esta subordinación, la transforma. Marx concede a la labor una dignidad inédita al convertirla en el principio constitutivo del ser social, pero al mismo tiempo la reduce al marco de la productividad. Su noción de “fuerza de trabajo” universaliza la condición del *animal laborans*, pero no lo libera del ciclo de la necesidad; simplemente lo inserta en la dialéctica de la producción y el consumo. Arendt muestra que la esperanza marxista de superar la labor mediante el progreso técnico es ilusoria, porque el hombre sigue siendo un ser condicionado por la vida. La tarea no es abolir la labor, sino reconocer en ella el vínculo elemental que une al ser humano con el mundo y con los otros.

El itinerario culmina en la reflexión sobre la acción y las facultades del espíritu. En *La vida del espíritu*, Arendt sugiere que pensar, querer y juzgar son modos de la acción, no meras operaciones internas. La comprensión del mundo requiere un espacio común donde las experiencias puedan hacerse visibles y ser juzgadas. Así, el pensamiento reflexivo y el juicio se enlazan con la pluralidad y la libertad que sólo la acción política puede ofrecer. La figura de Eichmann —carente de pensamiento y de juicio— muestra el peligro extremo de la escisión entre labor, trabajo y acción: un mundo donde los hombres se vuelven meros ejecutores de procesos automáticos, incapaces de detenerse a pensar lo que hacen. Recuperar la capacidad de juicio implica, entonces, restituir el lazo entre pensamiento y experiencia, entre el cuerpo que labora y la mente que reflexiona.

De este modo, la labor deja de ser un residuo prepolítico para convertirse en el fundamento silencioso de toda acción significativa. Su reconocimiento no implica idealizar el esfuerzo físico ni romantizar la necesidad, sino comprender que en la repetición y en el límite se cifra una forma de sabiduría elemental. Arendt reinterpreta la condición humana no como un campo de jerarquías —lo contemplativo sobre lo activo, lo espiritual sobre lo corporal—, sino como una red de relaciones en la que cada actividad adquiere sentido sólo en su interacción con las demás. La política, el pensamiento y la creación se enraízan en la labor del cuerpo; sin ella, se disuelven en abstracciones.

El capítulo concluye, por tanto, reafirmando que el proyecto arendtiano consiste en una reconciliación: la de la vida con el mundo, del esfuerzo con la palabra, del cuerpo con el pensamiento. Comprender esa reconciliación exige no despreciar lo efímero ni absolutizar lo eterno, sino reconocer en la fragilidad de lo humano la posibilidad de un sentido duradero. La identidad de la labor, en su aparente insignificancia, es el punto donde la filosofía se reencuentra con la vida.

Tercer Capítulo:

3. La imposibilidad de clasificar homogéneamente al fenómeno de lo humano.

El presente capítulo examina el modo en que Hannah Arendt distingue la acción del modelo de fabricación y cómo, a partir de esa distinción, despliega una comprensión del fenómeno humano irreducible a leyes universales o esquemas homogéneos. En continuidad con los capítulos anteriores —dedicados a la labor y al trabajo—, aquí se aborda el nivel más alto de la vita activa: la acción (*praxis*), entendida como el ámbito propiamente político de la existencia. Frente a la tendencia moderna a concebir la política como una técnica de gobierno o como una actividad productiva, Arendt propone restituir la acción a su terreno originario: el de la pluralidad, la imprevisibilidad y la libertad. La acción no fabrica ni produce; acontece entre los hombres, en el espacio de aparición que constituye el mundo común.

El propósito de este capítulo es mostrar que la imposibilidad de clasificar homogéneamente lo humano proviene de la confusión entre acción y trabajo. Cuando la política adopta el modelo instrumental del *homo faber*, los hombres se convierten en medios para fines preestablecidos y la pluralidad se degrada en uniformidad. Arendt denuncia esta transposición de categorías productivas al ámbito de la acción, porque conduce inevitablemente a la justificación de la violencia y al eclipse de la libertad. El dominio de la racionalidad técnica, al buscar eficacia y control, destruye el carácter imprevisible y frágil que define la condición humana.

El capítulo se estructura en tres grandes momentos. En la primera sección (Separando la acción del modelo de fabricación), se reconstruye la crítica de Arendt —apoyada en la lectura de Canclini— al traslado de las categorías del trabajo al campo de la política. Se

muestra cómo el paradigma de la producción introduce en los asuntos humanos una lógica de medios y fines que niega la pluralidad y sustituye la figura del actor político por la del experto. La consecuencia de este desplazamiento es doble: la política se transforma en administración técnica y la violencia se legitima como instrumento de orden. El análisis parte de la alegoría platónica de la caverna, donde Arendt descubre el origen de la confusión entre teoría y praxis: el intento de gobernar la ciudad según la forma del conocimiento contemplativo.

En la segunda sección (La paradoja ilustrada y la consecuencia del enfrentamiento con la realidad), se examina cómo Arendt, al introducir la noción de comprensión, reorienta la experiencia política hacia el ámbito del juicio y de la reconciliación con el mundo. Comprender no significa dominar la realidad mediante conceptos universales, sino enfrentarse a ella con una mirada desprejuiciada, capaz de reconocer su pluralidad y su carácter cambiante. La llamada “paradoja ilustrada” designa la tensión entre la autonomía del individuo y su exposición inevitable al espacio público: el ser humano sólo puede pensar y juzgar en relación con los otros, aunque el acto de pensar sea en apariencia solitario. La comprensión, el perdón y la reconciliación se presentan aquí como manifestaciones de la libertad que permiten al individuo habitar el mundo sin renunciar a su singularidad.

La tercera sección (La libertad ilimitada como contenido indispensable de la voluntad y del yo volente) se adentra en las facultades del espíritu que sostienen esa libertad. Arendt reinterpreta la historia de la voluntad —desde Aristóteles hasta el pensamiento cristiano— para mostrar que su descubrimiento coincide con la aparición de la idea de futuro. La voluntad es la capacidad de iniciar, de comenzar algo nuevo; por eso se vincula con la acción política. Frente a las filosofías que reducen la voluntad a ilusión o necesidad, Arendt la

concibe como la raíz de la natalidad humana: el poder de comenzar de nuevo que mantiene abierta la historia. En diálogo con Heidegger y Jaspers, la autora sugiere que la reconciliación entre pensamiento y voluntad no se alcanza por la suspensión del tiempo, sino por su renovación constante, donde cada ciclo del pensar y del actuar inaugura una posibilidad inédita.

El capítulo concluye con una reflexión sobre la verdad como comunicación. A través del diálogo con Jaspers, Arendt afirma que la verdad no es un contenido absoluto ni una norma universal, sino una relación viva entre seres capaces de hablar y escucharse. La verdad “que nos une” no uniforma, sino que distingue y vincula. En este punto, la autora recupera la noción de pluralidad como fundamento de toda comunidad política posible: la unidad de la humanidad no se logra mediante un gobierno universal ni una doctrina común, sino a través de la comunicación incesante entre existencias diversas.

En conjunto, este capítulo traza el tránsito desde la crítica al modelo técnico de lo político hasta la afirmación de una libertad que se realiza en la acción, el juicio y la palabra compartida. La imposibilidad de clasificar homogéneamente al fenómeno humano deja de ser un obstáculo para convertirse en la condición misma de la política: sólo en la diversidad, en el riesgo y en la exposición al otro, puede aparecer el sentido del mundo común.

3.1 Separando a la acción del modelo de fabricación.

En el capítulo anterior se mencionó la imposibilidad de una ley o regla universal que dirija a todos los individuos. A continuación, se profundizará más en dicha cuestión, lo que exige presentar al modelo que propone la homogeneidad como un modo de dominio de variables y de la propia praxis.

La acción, como praxis, posee características principales: la fragilidad, la irreversibilidad y la imprevisibilidad; pues al no poseer la capacidad de fabricar cosas, requiere de un agente que con valor se manifieste ante el público. Por lo que la praxis en Arendt se desenvolverá exclusivamente dentro del ámbito de lo político, como señala Canclini.

Dicho más directamente, no solamente dice qué es lo político, sino también qué no es. Arendt se empeña muy especialmente en mostrar algunos desplazamientos conceptuales que han sido decisivos para la filosofía política y para la comprensión de la acción política. La acción política es entendida como praxis, esto es, como una actividad convencional y, por eso, distinta de la *physis*. Además, por estar relacionada con el ámbito público, no puede abordarse desde los supuestos de lo doméstico que es el ámbito de la labor y el trabajo. (Canclini, 2014, p.31)

Para Arendt, el trabajo consiste en el ejercicio de la *techné*, ya que requiere de un saber específico para la elaboración del o los productos en cuestión. La acción política requiere de un agente, tal como necesita una artesanía de un artesano.

Pero no hay que introducir a la acción política dentro del trabajo, pues la autora intenta distanciarse de la idea de relacionar la acción política con la actividad de dominio que da el trabajo sobre sus productos; entonces, el hombre puede dominar las cosas que fabrica, ordenarlas y administrarlas. Sin embargo, esa cualidad no se encuentra en la acción, ya que no existen la o las técnicas que le permitan a alguien gobernarlos a todos, pues con eso se negaría la condición de pluralidad de la acción política y por supuesto, una de sus características principales, la *imprevisibilidad* y como menciona Canclini:

De acuerdo con la alegoría de la caverna, cuando el filósofo vuelve a las sombras y se encuentra en compañía de los demás hombres, necesita utilizar esas ideas para evaluar la multiplicidad del mundo sensible que aparece ante él. Para Arendt, las ideas se convierten en reglas al utilizarlas para dar cuenta del ámbito de los asuntos humanos con la misma absoluta y objetiva certeza con la que el artesano es guiado por su fin en el proceso de producción. Según Arendt, cuando Platón establece que la política consiste en conocer la norma que permite gobernar a los seres humanos, niega la condición central de la política que es la pluralidad. Además, así entendida, la política se convierte en un asunto de gobierno mediante técnicas que se realiza sobre los asuntos humanos de acuerdo con un plan determinado. (Canclini, 2014, p.36)

El problema de entender lo político a través de la aplicación categórica de medios y fines usada en el trabajo es que degrada la acción a un mero medio que busca obtener fines más elevados. En tanto que no se emprenda esa misión más elevada, la producción - fabricación seguirá teniendo mayor importancia en el mundo. De esta manera, las opiniones y acciones del individuo en lo público son menos valiosas que el trabajo, el cual justifica sus medios con referencia a sus fines. Al llevarse esta forma de categorizar el trabajo a la acción,

se justifica el uso de la violencia para establecer un supuesto orden o control, como Canclini lo explica.

La propia noción de violencia referida a las relaciones humanas supone una extrapolación del ámbito del trabajo a la acción. Como ya dijimos, el trabajo tiene un carácter instrumental ya que el artesano debe elegir los medios adecuados para realizar el objeto que desea. En sentido arendtiano, la violencia también es una categoría estrictamente instrumental podemos decir que un acto violento es planeado como un primer paso de una estrategia en la que se usan ciertos medios para alcanzar un fin. El traslado de las relaciones instrumentales a las relaciones humanas viola la regla de oro kantiana que prohíbe instrumentalizar a los seres humanos. (Canclini, 2014, p.37)

El modelo de fabricación trasladado a los asuntos humanos afectó varios aspectos de lo político; entre ellos resaltan tres:

1.- La pérdida de la pluralidad en el espacio público, pues el *homo faber* construye de manera solitaria e insta a que el consumo se presente del mismo modo, acorde con los deseos y aspiraciones que cada individuo posee y en torno a los propios elementos fabricados que se van poniendo en el mundo. De esta manera, se contrapone a la pluralidad, la cual es condición para que se dé el estado de aparición y sin la cual no se manifiesta.

2.- El reemplazo del actor político por un experto; al igual que con cualquier profesión que requiere de especialización. Para su ejercicio, el actor político queda rezagado y sólo puede hacer e influir en lo político quien es considerado un experto o bien educado en la materia.

Así se genera una división entre los que saben y los que no, lo que permite justificar algunas posiciones elitistas.

3.- Este modelo de fabricación es permisivo con la violencia; llega a justificarla, aunque no la glorifique; se le permite en el espacio público, cuando se contempla que un fin elevado o no, requiere de su aparición, pues según Canclini:

La comprensión del ámbito público a partir de la noción de trabajo ha sido tematizada mediante el desarrollo de la analogía de la fabricación. Los perjuicios que este traslado de categorías conlleva, tienden también, a la eliminación de la pluralidad que es la característica esencial de lo práctico. Así, el ámbito político se entiende como un espacio de dominio por la irrupción de la racionalidad instrumental que termina por reducir todo a medio, y esto, a su vez, está estrechamente relacionado con la justificación de la violencia. (Canclini, 2014, p.38)

Uno de los papeles afectados por la especialización del modelo de fabricación se encuentra en el papel de la tradición filosófica, la cual ha hecho que la experiencia profesional del filósofo provenga de la teoría y no de la praxis. Esto se debe a que el pensar teóricamente en torno a lo político le impide al filósofo actuar dentro de la vida política misma, pues los supuestos teóricos de la filosofía parten del pensar en un estado de soledad o con uno mismo. Dichos supuestos teóricos, pensados desde el marco de lo privado, poseen una aparente verdad, a la que sólo aquellos que dedicaron tiempo a la práctica de la contemplación pueden acceder. Pero dicha verdad se transforma en opinión cuando el filósofo entra en contacto con la pluralidad pues, en medio del grupo, su verdad es una opinión como la de cualquier otro y para Canclini:

En concordancia con el hecho de que quien piensa se encuentra consigo mismo y suspende el contacto con la realidad, se ha entendido el pensar como un proceso de de-sensorialización, de retirada de lo visible para acceder a la región de lo eterno. Quienes se dedicaron a hacer teoría política, o sea, los filósofos, normalmente habrían carecido de una experiencia política auténtica de la acción con otros porque el ideal de la vida contemplativa se vincula a la experiencia de pensar en soledad. (Canclini, 2014, p.40)

La tradición del pensamiento sobre lo político posee una amplia influencia platónica y desde dicha posición el pensar político se ha desarrollado a través de la contemplación, la cual se experimenta en solitario y fuera de la experiencia del campo de lo plural. Sólo en la actividad contemplativa privada, el filósofo puede acceder a las verdades que en teoría son inalcanzables para al vulgo, el cual sólo es capaz de generar opiniones (*doxa*). Es decir, cada ser humano tiene su propio modo de comprender el mundo y lo manifiesta mediante enunciados que representan la verdad para ese individuo en particular; sin embargo, carecen de valor, porque quien los enuncia no posee la verdad sobre el mundo a la que acceden sólo algunas pocas mentes.

Así es como la contemplación y la dirigencia política se vuelven actos solitarios, pues al compartir los resultados de la contemplación dentro del grupo, se transforma en una opinión más del montón, ya que los demás son incapaces de comprender la verdad enunciada por el agente de la contemplación y la toman como opinión. De esta manera, ese agente deberá conducir la verdad por sobre las opiniones no verdaderas de las multitudes y hacerlo en solitario, para no correr el riesgo de ser incomprendido o confundido con un individuo más del grupo y como explica Canclini:

Arendt encuentra un ejemplo paradigmático de filósofo en Platón quien habría extraído del juicio a Sócrates la convicción de que es inútil dialogar con la multitud. Por eso, el ideal político platónico consistiría en un filósofo solitario que intuye verdades absolutas encontradas mediante un diálogo que no es tal y las enuncia en términos incomprensibles para los muchos. En ese sentido, la noción de persuasión puede significar para algunos el imponer la propia opinión por sobre la de los demás, esto, a su vez, supone la reducción de la acción a coerción y del pensamiento a razonamiento solitario. La concepción del político como gobernante solitario, por sobre la consideración de una pluralidad de actores, es específica de quienes buscan una verdad única sobre la pluralidad de opiniones. Por esto, el filósofo se encontraría más a gusto junto al tirano que en el ágora. (Canclini, 2014, p.42)

Partir de los supuestos de la vida contemplativa, trajo consigo el conflicto del intento de establecer un criterio político basado en una noción de verdad universal; asimismo, gestó otro inconveniente, en el cual se ignora por completo la complejidad del mundo y se le da más importancia a la consistencia y congruencia de un discurso que a lo que acontece dentro del marco de la pluralidad. En otras palabras, se usa al lenguaje como un medio que construya ideologías que se presenten lógicas y libres de contradicciones, aunque no tengan nada que ver con lo que acontece en el mundo, lo cual debería ser el principal objetivo del lenguaje. Por esta razón, Canclini explica que Arendt coloca la facultad de lo político en el juicio y no en el entendimiento, porque la facultad del juicio siempre se encuentra presente de manera plural.

El postular una facultad mental específica para la esfera política le permitió evitar alejarse tajantemente del mundo plural. La facultad del juicio se distingue del

pensamiento especulativo de los pensadores profesionales; y no está emparentada con la contemplación filosófica que es incapaz de salir de la soledad y llegar al nosotros, sino con el discurso entre los ciudadanos capaces de recuperar puntos de vista distintos en el espacio público. (Canclini, 2014, p.44)

Al elevar la vida contemplativa a la máxima jerarquía de la vida humana, se produjo una confusión entre *theoría* y *praxis* la cual, como se ha mencionado anteriormente, inicia desde Platón y se profundizará en la época moderna. Al pensar la política desde el pensar en solitario, se anula la capacidad de actuar entre y con los otros, lo que priva a la política de una autonomía y la conduce a ser un mero instrumento de administración, en el que quien gobierna lo hace porque sabe y los otros deben obedecer, porque no saben gobernar. De esta manera, el soberano solo es un administrador de la violencia, pues decide cuándo debe, o no, usarla. Por ello, apoyándose de un discurso coherente y no de la realidad que padecen los demás, es capaz de justificar la violencia, por lo que la política se reduce a justificar los medios gracias a un fin no plural, pero aparentemente más elevado que lo motiva o como explica Canclini:

Las raíces de la incapacidad para comprender el ámbito de la *praxis* se encuentran, según Arendt, en la extrapolación de categorías teóricas y de la razón instrumental propia del trabajo a este ámbito. Sostenemos que el punto de encuentro entre ambas objeciones está en que el punto de vista que fija la *theoría* reduce lo político a un medio para lograr un fin. En el momento en que pensamiento y acción se separan caemos bajo la esfera de la fabricación que se divide en: captar la imagen o aspecto del producto (como el artesano tiene que captar la idea de lo que quiere hacer) y ejecutar la obra. El propio Platón habría abierto la brecha entre dos modos de actuar:

comenzar (*archein*) y realizar (*prattein*) dividiendo la actividad política en: gobernar y obedecer. (Canclini, 2014, p.46)

El problema de que el trabajo y la *theoría* operen de la mano es que, por el carácter instrumental del primero, se justifica la violencia y se reduce el hacer político a una clasificación de saberes de expertos y no expertos. Esto a través de un pensar en solitario característico de la *theoría* que pone en duda la pluralidad de las opiniones de los que viven en el mundo.

Con esos dos elementos, se emprende la búsqueda de encontrar una norma o ley que sea capaz de gobernar a todos. Esta norma se fundamenta como la categoría principal de la política que pone en tela de juicio Arendt, en la que es inconcebible una reunión entre iguales, porque quien erige la idea más cercana a lo verdadero a través de la contemplación, no busca entregarla como una opinión. Por el contrario, la protege y la transforma en norma, para que los demás puedan verla como este la concibe. Por ende, el supuesto experto no busca ser igual a los otros, sino elevarse por encima de ellos, tal como desarrolla Canclini:

Cuando ambas objeciones se combinan, es posible establecer con mayor claridad el centro alrededor del cual gravitan las objeciones de Arendt. Se trata, como vimos, de la reducción de lo político a relaciones de dominio que suponen la introducción de jerarquías en la esfera de los asuntos humanos. Aquel que es capaz de inteligir la idea (*theoría*), la traduce en norma (*techné*) y, así, manda al resto de los seres humanos. (Canclini, 2014, p.49)

Sobre el marco de este pensamiento especialista, Arendt erige como agentes de la pluralidad al perdón y la promesa, sobre los cuales se profundizará en los siguientes

apartados. Gracias a ellos, el individuo encontrará la manera de enfrentarse a la realidad que le ha sido legada, en aras de darle nacimiento a un nuevo mañana y esto sólo será posible cuando los artefactos de violencia y especialidad sean remplazados por la capacidad de perdonar la realidad que les tocó y de construir una voluntad sólida que mantenga la promesa de un futuro que no necesite homogenizar al fenómeno humano, sino acercarse desde una perspectiva de genuino interés.

3.2 La paradoja ilustrada y la consecuencia del enfrentamiento con la realidad.

La forma en la que se construye el pensamiento de Arendt, a través de las nociones de juicio y pensamiento, plantea una especie de paradoja, pues se pone en la mesa el valor de la opinión individual dentro del mundo de la acción política, revelando que no existe una verdad o ley universal a la que sólo puedan acceder algunos pocos expertos y que gobierne o encasille al resto de individuos. Así, lo político para Arendt sólo puede pensarse desde el marco individual; pero al pensar en la acción política, viene consigo el pensar de manera reflexiva, lo cual requiere en cierta medida la presencia de otros. No necesariamente de su perpetua compañía, pues como ya se vio con anterioridad, gracias a la facultad de imaginar se puede invocar a los otros, sin que se encuentren presentes. También se puede estar rodeado por una multitud de personas e ignorar todos los deseos y opiniones de los individuos; se puede estar ausente, a pesar de encontrarse presente. Por tanto, Arendt apunta a una paradoja ilustrada, pues se trata de que el individuo se responsabilice de su propio entendimiento, acciones y libertad, en una vida independiente e individual. Pero, al mismo tiempo, inmersa y expuesta dentro del marco de lo público pues según Orejarena:

Denomino a este caso concreto como un tipo de compromiso ilustrado con la pluralidad. Por eso, si se acepta que la forma puede tener la apariencia de una paradoja, la forma específica apuntaría a un tipo de paradoja virtuosamente ilustrada (un círculo que no es vicioso, sino virtuoso) (Orejarena, 2025, pp.92).

La paradoja ilustrada de Arendt evoca una latente falta de que el individuo se dirija a través del propio entendimiento; la comprensión forma parte importante de la estructura de autonomía y responsabilidad individual. Además, la comprensión termina siendo confrontativa con el usuario, pues acaba cobrando la forma de un choque de realidad sobre su inevitable exposición hacia lo público, en un mundo extraño, lleno de agentes igual de extraños, para los quienes habrá de exponerse y sopesar la carga de su exposición. En este sentido, la noción de comprensión en Arendt no va dirigida hacia el desarrollo de información verídica ni al conocimiento científico, sino hacia una actividad que no posee fin, inacabada y en constante variación, que desarrolla Orejarena del siguiente modo:

Arendt reitera la idea respecto al inacabamiento de la comprensión y el que no puede producir resultados definitivos y además enfatiza su centralidad como el “modo específicamente humano de estar vivo”: “Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo; pues toda persona individual necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño. La comprensión comienza con el nacimiento y acaba con la muerte (Orejarena, 2025, pp.94-95).

El concepto de comprensión de Arendt comparte algunas similitudes heredadas de la noción de comprensión de Heidegger, pues la necesidad de que el ser humano deba

relacionarse con el mundo aplica para ambos casos. El mundo no nos es dado sin un sentido previo; existe un carácter de familiaridad e inmediatez de lo que se comprende; necesariamente, este se manifiesta de forma articulada por causa de la familiaridad patente. Gracias a la contemplación del entorno, la comprensión accede a la facticidad para Heidegger, mientras que para Arendt se accede al mundo de la vida política.

El mundo de la vida política es comprendido desde lo individual de forma articulada, gracias a la familiaridad e inmediatez que el propio entorno político exige de él. Lo inmediato es exigido porque es inevitable su confrontación con las estructuras ya dadas y con una realidad patente que, deseable o no, está ahí acompañándolo desde el principio. Lo familiar, porque el contacto inmediato se reproduce inevitablemente con particularidades conocidas y relacionadas, como señala Orejarena:

Dicho de otra manera, a diferencia de los modelos explicativos basados en la percepción, que tienden a construir la noción de realidad desde un examen analítico que tiene su base en actos perceptivos simples y atómicos, la comprensión hermenéutica de Heidegger sitúa al fenómeno del comprender como un fenómeno siempre complejo y articulado que está en la base de la experiencia humana cotidiana: en la experiencia cotidiana del mundo no percibo “propiedades” abstractas o simples, comprendo cosas complejas con un sentido ya articulado (“Nunca oímos ‘primeramente’ ruidos y complejos sonoros, sino la carretera chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante. Para ‘oír’ un ‘puro ruido’ hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada” (Orejarena, 2025, p.96).

Al ser la comprensión una actividad que está en constante cambio, no posee un fin y se encuentra condicionada por la pluralidad; dentro del mundo político, se comporta de diversos modos.

Se adopta la forma de reconciliación, la cual se entiende como la manera en la que responde el individuo ante un movimiento que exige una reacción. Es decir, el choque de una realidad que no estaba notando y que propicia en él, un golpe directo que deberá aceptar para poder comprender lo que pasa. Aunque aceptar no es dejar pasar; es hacer frente a esa realidad, aparentemente nueva, que se manifiesta frente a él y ante la cual puede optar por el resentimiento o por la gratitud.

Esta postura no es definitiva, pues al ser un proceso vital, terminará regresando a lo que ya comprende. A causa de otros golpes de realidad, inevitablemente se reconcilia con el mundo y su camino se construirá con base en las posturas no permanentes que vaya tomando. Siempre que el mundo no genere un evento de una magnitud tan grande para evitar que se reconcilie, se identificará y relacionará con él como si fuera su hogar. Quizá a veces le parezca un hogar agradable por el cual agradecer y en ocasiones, un hogar insoportable por el cual quejarse. Sin embargo, la reconciliación llega a su límite cuando ese evento deja la imposibilidad de elegir seguir construyendo el camino. En este caso, el individuo puede optar por pasar de largo, ignorándolo todo y volviendo a la reconciliación con el mundo imposible, tal como Orejarena propone.

Arendt expresa que la reconciliación que propicia la comprensión es la posibilidad de habitar el mundo, de sentirse en casa, de lograr una integración del individuo con la realidad plural: reconciliado a través de la comprensión, puedo sentir gratitud por lo

que el mundo *es* y por la forma en que ha incidido en mí, o puedo guardar resentimiento, pero jamás podré ser indiferente y actuar como si el mundo no tuviera algún tipo de incidencia en mí, como si yo no sintiera nada respecto a él (Orejarena, 2025, p.99).

El perdón puede pensarse como la segunda manifestación de la comprensión, aunque se debe distinguir entre perdón y reconciliación, pues no son lo mismo y su relación directa con la comprensión se torna distinta. La reconciliación puede entenderse como consecuencia de la comprensión; es inevitable la toma de postura frente a la realidad del mundo que yace ante el individuo, para quien resulta complicado apartar la mirada. Por otro lado, el perdón no tiene una línea directa ni como consecuencia ni como causa dentro de la comprensión; aunque es cierto que para perdonar se necesita comprender.

El perdón no surge de manera automática cada vez que se comprende algo de la realidad del mundo. Sin embargo, a pesar de su relación con la comprensión, sus cualidades independientes les aportan identidades prácticamente polares. Por un lado, el perdón surge en lo particular, más que en lo plural y brinda amparo al individuo con la posibilidad de un reinicio; una especie de olvido, impulsado por un ánimo de comenzar de nuevo. De esta manera, el perdón ofrece alivio al individuo y su condición se ostenta más en singular. Sin embargo, al ser una de las capacidades humanas más grandes, y aunque no se dirija directamente a lo político, en esa natalidad encontrada en el perdón se encuentra la potencia de lo político ya que no puede existir lo plural en un individuo cerrado al mundo.

El perdón no reconcilia al individuo con el mundo, intenta aislarlo un momento hasta que recobre la fuerza para poder reconciliarse con él. De esta forma, la reconciliación le hace

frente a la realidad, sosteniendo una postura ante un mundo plural que expone al individuo, lo que no le garantiza una postura específica dentro de su hacer individual.

El perdón sirve como una posibilidad de la comprensión en lo privado, mientras que la reconciliación opera como consecuencia en lo público; por lo tanto, el perdón brinda al individuo la posibilidad de estar bien consigo mismo al empezar de nuevo, mientras que la reconciliación le permite tomar una postura que le haga estar bien con la realidad. Ambas son necesarias y aunque distintas, se conectan en algún punto y según Orejarena:

Si la reconciliación que está a la base de la comprensión no es un perdón, posiblemente la reconciliación no sea una acción singular que culmine con un acto singular, ya sea porque la comprensión, como se dijo, es una actividad re-ejecutiva incesante (no una acción acabada) que realiza un individuo, ya sea porque, a diferencia del perdón, la reconciliación, que es singular, apunta al corazón de la pluralidad, por lo que no culmina en una forma interior (mental) de olvido de una falta, sino en una asimilación de la manera en que el mundo ha sido para mí. La reconciliación a la que apunta la comprensión es un haberle hecho frente a la incidencia de la realidad y, con base en ello, aceptarla y reconocerla en sus modalidades. Dicho de otra manera: la comprensión y la reconciliación tiene que ver con lo público y lo político, el perdón con lo privado e individual (Orejarena, 2025, p.100).

Aunado a lo anterior, cabe mencionar que una obstrucción para el desarrollo de la comprensión de la realidad está representada por los prejuicios.

Se tiene, por lo tanto: la consecuencia (reconciliación), lo posible (el perdón) y lo imposible (el prejuicio). Este último posee un carácter limitador, pues hacerle frente a la realidad política y tomar una postura como lo demanda la reconciliación con dicha realidad, requiere que no exista una teoría o filosofía que posea un punto de vista dirigido hacia esa realidad política y, además, que pretenda ser universal.

Es cierto que el individuo comprende la condición de la pluralidad de forma individual, pero esta comprensión se presenta de manera cotidiana a través de la inmediatez y de su inevitable confrontación con las estructuras existentes. Es decir, el esfuerzo del individuo en el quehacer del pensar en solitario para comprender; incluso, resolver la realidad mediante la contemplación, lo conduce a un inevitable aislamiento de la realidad tal cual como está patente. Su reintegración a ella, luego de su búsqueda contemplativa individual, lo conducirá a un inevitable fracaso al descubrir que a la realidad política no le es aplicable ninguna clasificación o solución contemplativa general. Por lo tanto, el prejuicio es una imposibilidad para el desarrollo de la comprensión de la realidad y, por consiguiente, de sus posibilidades (perdón) y consecuencias (reconciliación) o como Orejarena plantea:

Es llamativa la exigencia respecto al mirar a la realidad como un “hacerle frente de forma desprejuiciada y atenta”, es decir, sin prejuicios. Esta exigencia va dirigida a cuestionar el papel que ocupan las explicaciones teóricas de la filosofía y de las ciencias a la hora de comprender la realidad social y política. Así, con esta pretensión de mirar de forma desprejuiciada, el objetivo de la comprensión apunta a que su realización se haga sin cargas teóricas que vicien el acceso comprensivo al mundo. Dado que la comprensión puede ser entendida como un modo de acceso a la realidad de la experiencia, ella logra su cometido, la reconciliación, cuando la ejecución de su

actividad se hace de manera directa y libre, es decir, sin obstrucciones que tengan la forma de juicios previos que condicionen lo que aparece en la experiencia. Sin mediación teórica, el rendimiento de la comprensión alcanza un nivel satisfactorio de plenitud, alcanza un carácter virtuoso respecto a la visión de lo que sucede en el mundo político (Orejarena, 2025, p.101).

3.3 La libertad ilimitada como contenido indispensable de la voluntad y del yo volente.

3.3.1 La confrontación entre la voluntad y el pensamiento.

Para Arendt, existe una complicación al hablar sobre voluntad, pues ésta ha sido confrontada por varias eminencias a lo largo de la historia de la filosofía; pero de todas las críticas, la que cala más profundo es que la voluntad no es más que una mera ilusión de la consciencia, una especie de imagen ficticia no real. Ante todas estas objeciones y principalmente a la anterior narrada, Arendt encuentra el punto común; su inevitable relación con la libertad, una voluntad que es libre y necesaria para la ética y la política pero que se manifiesta en la mente, la cual también se ocupa del pensar. Es así como la autora emprende un análisis de la voluntad a través de la Historia, pues es necesaria la indagación para mostrar que la voluntad no fue un invento, sino un descubrimiento que puede fecharse, que estaba a la espera de que alguien notara su existencia, como puede apreciarse en la siguiente cita:

La piedra de toque de un acto libre es siempre nuestro apercibimiento de que podríamos haber dejado sin hacer lo que realmente hicimos —algo que no ocurre en absoluto con el simple deseo, o con los apetitos, allí donde las necesidades corporales, las necesidades del proceso de la vida, o la fuerza impulsiva de querer tener algo a

mano pueden invalidar cualesquiera consideraciones que se puedan hacer sobre la Voluntad o la Razón. Parece que la Voluntad posee una libertad infinitamente mayor que la del pensamiento, el cual, incluso en su forma más libre y especulativa, es incapaz de verse libre de la Ley de la no-contradicción. Este hecho innegable no parece que haya sido nunca percibido como una bendición acrisolada. Por el contrario, y con mucha frecuencia, los hombres de pensamiento lo han experimentado como si de una calamidad se tratase. (Arendt, 1984, p. 253)

Para Arendt, en Aristóteles se encuentran los fundamentos que la actitud filosófica debe tomar frente a la voluntad. El inconveniente es que en los griegos no se hace patente una noción directa de ella, pero puede encontrarse un acercamiento con lo contingente y lo accidental, junto con la idea de potencia o posibilidad, que la autora introduce como una de sus cualidades.

Difícilmente podría encontrarse algo más contingente que los actos de voluntad, los cuales —bajo el supuesto de una voluntad libre— podrían definirse como actos acerca de los que sé que igualmente podría haberlos dejado de hacer. Una voluntad que no sea libre es una contradicción en los mismos términos de su significado. (Arendt, 1984, p. 263)

Al hablar de voluntad, es inevitable señalar su estrecha relación con la libertad; también se vuelve necesario el reconocimiento del futuro como un tiempo gramatical auténtico, del que se sirve la voluntad. Arendt juzga la idea de potencialidad planteada en Aristóteles pues según la autora, al plantear que todo modo de existencia se encuentra como

un producto terminado antes de su aparición definitiva (como el roble existe potencialmente en la bellota), se niega el futuro. Por tanto, se convierte en una mera consecuencia del pasado.

Esto reduce a una sola diferencia a las cosas naturales y a las fabricadas por el hombre. En el primer caso, todas sus potencialidades se vuelven realidades indiscutibles; mientras que, en el segundo, pueden o no ser. Pero cuando son, es porque ya preexistían en la mente; es decir, al artesano le viene primero la idea de silla antes de poder fabricarla. Esa preexistencia en la mente no necesariamente se convierte en una realidad indiscutible; con esta preexistencia, el futuro es negado y la voluntad como órgano del futuro es inexistente, en su lugar lo que quedan son actos voluntarios.

Así, para Aristóteles, el hombre que decide fabricar la silla comete un acto voluntario, pues dispuso su energía física y mental para moverse y hacer la silla. Y aunque eso pueda calificarse como un acto voluntario, no puede entenderse como voluntad o cómo Arendt explica:

Aristóteles señala con precisión que tan solo los actos voluntarios están sujetos a recusación y alabanza. Pero lo que él entiende por voluntario significa solamente que el acto no fue azaroso, sino que fue ejecutado por el agente en plena posesión de su energía física y mental —<la fuente del movimiento estaba en el agente>—, y la distinción no afecta nada más que a los daños cometidos por ignorancia o accidentalmente. Un acto en el que me encuentre bajo la amenaza de la violencia, pero en el que no esté obligado físicamente —como ocurre cuando le doy dinero, utilizando mis propias manos, al hombre que me amenaza con una pistola—, debería pues, ser calificado como voluntario. (Arendt, 1984, p. 265)

Para Arendt, la ausencia de la voluntad dentro de la filosofía griega se debe a la estrecha conexión que esta poseía con la propia noción de tiempo la cual, como ya se mencionó, no incluía la preparación para el futuro, ya que no se circunscribía dentro de los actos voluntarios definidos por Aristóteles. Entonces, existía una repetición para el artesano que elabora la silla, pues piensa y hace, por lo que vuelve a pensar y a hacer. Paralelamente, ocurre con las demás cosas. Existe un ciclo que se repite en forma ilimitada, tanto con el movimiento de los astros como con las labores del artesano; es a la llegada de la filosofía cristiana que se rompe con la noción cíclica del tiempo y ocurre un cambio en la historia de la voluntad. Ahora, todo va en línea recta tomando en cuenta el mañana y con ello las posibilidades. Es decir, lo que podré o no hacer luego de haber o no hecho. Como bien explica la autora:

La secuencia histórica presupone un concepto rectilíneo del tiempo; posee un inicio definido, un punto de inflexión -el año Uno de nuestro calendario, y un final definido. Y era una historia que tenía una enorme importancia para el cristiano, a pesar de que difícilmente afectaba el curso de los seculares acontecimientos ordinarios: se podía esperar que los imperios surgiesen y cayesen como lo hicieron en el pasado. Además, dado que la vida más allá de la muerte del cristiano fue acordada mientras éste era todavía un «peregrino en la tierra» él mismo tenía un futuro más allá del determinado y necesario final de su vida; precisamente, S. PABLO fue el primero en descubrir en toda su complejidad la Voluntad y su necesaria Libertad, y lo hizo en estrecha conexión con la preparación para una vida futura. (Arendt, 1984, p. 269)

Sin embargo, a pesar de la nueva línea de tiempo y del descubrimiento de su complejidad, existen dos objeciones que se le hacen a la voluntad en la filosofía post medieval.

La primera objeción es que la voluntad es una mera ilusión, tanto en las voliciones como en las elecciones; es decir, que las personas son una especie de objeto que ha sido lanzado por una fuerza primaria o mayor a ellas mismas. El individuo piensa que la razón por la que se mueve se debe a su voluntad; esto es ilusorio, pues es la fuerza que lo arrojó, lo que lo hacer moverse.

La segunda objeción es que puede percibirse subjetivamente, pero no posee libertad. En otras palabras, la libertad en la volición es ilusoria, pues se puede realizar cosas distintas a las que se hace, pero no se hacen. Ese “no hacer” le brinda al individuo una sensación de libertad falsa, ya que no las realiza no porque no lo desee, sino porque permanece sin la posibilidad de moverse hacia las demás elecciones, pues para Arendt:

La negación de la Voluntad está firmemente enraizada en las respectivas filosofías de HOBBS y SPINOZA. Y encontramos prácticamente el mismo argumento en SCHOPENHAUER, cuya filosofía está muy cerca de ser la opuesta a la de aquellos, y para quien la consciencia o la subjetividad eran la verdadera esencia del Ser: al igual que HOBBS, SCHOPENHAUER no niega la Voluntad, pero sí que ésta sea libre; existe un ilusorio sentimiento de libertad cuando se experimenta la volición; cuando delibero sobre lo que hacer a continuación, y, rechazando un cierto número de posibilidades, adopto una resolución en última instancia. (Arendt, 1984, p. 276)

Como sustrato de la voluntad, la libertad se niega cuando se percibe como la capacidad de elegir entre dos opciones similares o dispares presentadas al unísono al individuo, ya que la libre voluntad se mueve desde lo nuevo. Sin embargo, al pensar en lo nuevo (cuando de actos humanos se trata), es inevitable contemplar la idea de que ningún acto es en realidad nuevo (si este no se inicia por primerísima vez), sino que todos los actos están ligados entre sí como consecuentes de un acto primario, no necesariamente nuevo. De esta manera, parece que levantarse, después de sentarse, no es el inicio de un acto nuevo, sino la continuación del acto de estar sentado, el cual ocurría apenas hace unos instantes.

Así se puede adjudicar a la libre voluntad que no es libre, pues los actos que se supone que son nuevos no lo son en realidad, considerando que se encuentran preexistiendo como actos que serán consecuentes de otros anteriores. No obstante, para la autora dentro de las tres actividades fundamentales la acción manifiesta impredecibilidad, porque se mueve dentro de la natalidad, incluso en el trabajo. Es, precisamente el trabajo, el que se encarga de poner nuevos artefactos al mundo; en la manera en la que resulta no sólo el artefacto en sí, sino en la forma en la que interactúa el individuo con él, supone algo nuevo que no existía ni preexistía en nada antes de ser lo que es hoy.

Situación semejante ocurre con la libre voluntad; inspira al individuo un nuevo inicio, algo que deja su marca en el mundo. Un ejemplo de ello es el Nocturne de Chopin, el cual no se podría decir que preexistía esperando a que Chopin lo descubriese, más bien ha sido por la mano de Chopin que el Nocturne existe tal y como es conocido hasta hoy. O en palabras de la autora:

Uno se ve tentado a replicar que el Cogito cartesiano no es nada más que un «despacho del espíritu dentro de sí mismo>>»; pero eso no se le ocurrió nunca ni a DESCARTES ni a aquellos que objetaron a su filosofía el que hablase del pensamiento, o del cogitare, como algo que se presupone sin prueba, un mero datum de la consciencia. ¿Qué es, pues, lo que otorga al cogito me cogitare su ascendencia sobre el volo me velle -incluso en DESCARTES, que era un «voluntarista»? ¿Es posible que los pensadores profesionales, basando sus especulaciones en la experiencia del yo pensante, estuviesen menos «complacidos» con la libertad que con la necesidad? Resulta inevitable esta sospecha si consideramos la extraña conjunción de teorías registradas, teorías que intentan negar absolutamente la experiencia de la libertad «dentro de nosotros mismos» (Arendt, 1984, p. 286)

A diferencia de la hostilidad entre pensamiento y cuerpo que señalará la autora en la siguiente cita, el confrontamiento entre voluntad y pensamiento posee una naturaleza diferente para Arendt, pues ambas son actividades mentales a las que les cuesta trabajo coexistir. En otras palabras, ambas traen a la mente del individuo lo que se encuentra ausente. Sin embargo, el pensamiento aporta a la mente lo que ha sido o es. Por lo tanto, invoca a la mente algo ausente pero certero; mientras que la voluntad, al operar hacia el futuro, presenta lo ausente que no posee ninguna garantía de existir y se mueve dentro de la incertidumbre, con la cual genera expectativas que vienen acompañadas de esperanza y temor.

Pero la hostilidad que muestran los filósofos con respecto al cuerpo es bien conocida y puede encontrarse al menos desde PLATÓN. Ello no se debe de manera primordial a lo poco fidedigna que se muestra la experiencia de los sentidos -puesto que esos errores pueden ser corregidos- o a la famosa falta de reglamentación de las posiciones

-ya que éstas pueden ser controladas por la razón-, sino a la simple e incorregible naturaleza de nuestras necesidades y requerimientos corporales. El cuerpo, como señala PLATÓN acertadamente, siempre «quiere que lo cuiden», e incluso bajo las mejores circunstancias -salud y ociosidad por un lado, y por otro una república bien gobernada- interrumpirá con sus siempre recurrentes demandas la actividad del yo pensante; en términos del mito de la caverna, forzará al filósofo a regresar del cielo de las Ideas a la Caverna de los asuntos humanos. (Arendt, 1984, p. 288)

A diferencia del pensamiento, la volición que posee la voluntad se encuentra relacionada con el mundo de las apariencias. Es ahí donde llevará a cabo sus proyectos, por lo que no se realiza para sí misma, ni encuentra su cumplimiento en el mismo acto. A diferencia del pensamiento, la voluntad es inquieta y produce expectativas que vienen acompañadas de esperanza y temor las cuales sólo se detendrán cuando el individuo pase a la acción. Es decir, que se introduce al mundo de las apariencias dirigido por la inquietud para lograr dominar la incertidumbre. Por ejemplo, se puede imaginar a un individuo enamorado de otro individuo; este no quiere seguir estando como amigo del otro y no quiere seguir conteniendo sus impulsos afectivos hacia el otro individuo. A su vez, espera (expectativa) que el otro le corresponda, pero tiene miedo porque no es algo seguro. Sin embargo, también tiene la esperanza del futuro que anhela para ambos. Es hasta el momento en el que decide hacer (pasar a la acción) y declararse, que se libera su espíritu por dominación. Entonces descansa de la expectativa inicial, así como del miedo y de la esperanza que acompañaban a dicha expectativa y como señala la autora:

Ocurre que toda volición no sólo atañe a particularidades, sino que -y esto es de una gran importancia- mira más allá hacia su propio fin, cuando el querer algo se

transformará en hacer algo. En otras palabras, el modo normal del yo volente es la impaciencia, el desasosiego y la inquietud (Sorge); y lo es no sólo a causa de la reacción del alma ante el futuro bajo la forma del terror y la esperanza, sino también porque el proyecto de la Voluntad presupone un yo- puedo que bajo ningún concepto está garantizado. Esa desasosegada inquietud de la Voluntad solamente puede ser acallada por el puedo-y-hago; es decir, por una suspensión de su propia actividad y por la liberación del espíritu de su dominación. En pocas palabras, la voluntad siempre quiere hacer algo, despreciando así implícitamente el puro pensamiento cuya actividad toda depende de «no hacer nada>>». (Arendt, 1984, p. 291)

Para la autora, todo pensamiento es repensado, por lo que la actividad de pensar se encuentra ligada al recuerdo. Este puede generar nostalgia al espíritu, pero no lo altera de manera continua; en su lugar, el pasado lo mantiene sereno, propio del carácter del filósofo, al menos para los pensadores que anteponen el pensamiento sobre la voluntad. En contraposición, la voluntad mantiene tenso y alterado al espíritu pues se encuentra ligada al futuro y esta alteración comienza con la naturaleza de su carácter volitivo: empieza negando el presente, para operar bajo la realidad futura.

Para la voluntad, el presente se encuentra hueco y parte de este radica en el hecho negado; lo que refiere a que la negativa del presente es parte de él mismo. Se construye a través del futuro, porque se encuentra vacío; por ello, la voluntad se proyecta para gobernar el futuro dentro del vacío que opera en el presente. Es así, debido a que existe un mañana, un adelante o un siguiente y en el momento en el que el individuo se encuentra sin acción, proyecta su voluntad para abolir esa inacción, negando su presente (no está conforme con lo

que hace o no hace ahora) y pasa con esperanza e incertidumbre al mañana o al instante que sigue con una nueva acción en curso.⁴

El presente (el Ahora) no puede resistir al futuro, no es, bajo ningún concepto, la inexorabilidad con la que todo hoy es seguido por un mañana (puesto que este mañana, si no es proyectado y gobernado por la Voluntad, podría muy bien ser una mera repetición de lo que fue antes -como en efecto ocurre a menudo); el hoy, en su misma esencia, se ve amenazado solamente por la interferencia del espíritu, el cual lo niega y, en virtud de la Voluntad, evoca el ausente todavía-no, cancelando mentalmente el presente, o, incluso, mejor, contemplando el presente como esa efímera duración temporal cuya esencia es no ser (Arendt, 1984, p. 296)

Las acciones que ejecutan tanto el yo volente, como el yo pensante, poseen un orden de existencia; como se ha mencionado con antelación, no pueden coexistir al mismo tiempo con el mismo estatus. Es necesario que una gobierne sobre la otra, para pasar del estado contemplativo al estado de la volición; esta última deberá gobernar sobre el pensamiento. Es aquí donde las actividades fundamentales del individuo entran en juego (labor, trabajo y acción). Todas ellas regidas y dirigidas en gran medida por la corporalidad del individuo, pues debido a que el cuerpo tiene una inevitable decadencia hasta el punto de llegar a la

⁴ Hannah Arendt le escribió irónicamente a Mary McCarthy con un eco de su largo tiempo descuidada crítica de Hegel, el núcleo de la cual era su afirmación de que la visión hegeliana de la historia excluía lo inesperado. Acontecimientos como la invasión de Yom Kippur constituían para Arendt hitos que demostraban hasta qué punto la filosofía de la historia de Hegel se había apartado del sentido común y de las necesidades de una “nueva ciencia de la política”. La insistencia de Hegel en la primacía del futuro y su identificación con la historia como progreso, entrañaban un “no” mental a los acontecimientos presentes: el presente podía no ser otra cosa que una forma no realizada del Todo, a ser revelado en el futuro. Hannah Arendt interpretaba el Geist hegeliano como una Voluntad, inherentemente hostil a aquel pensamiento que, por medio del recuerdo, se inspira en el pasado para sus imágenes. Young-Bruehl, Elisabeth (1993). Hannah Arendt, trad. Manuel Lloris Valdés. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim-IVEL.

inutilidad en ciertas circunstancias, la ambición ligada a la voluntad no puede permanecer como la regente durante toda la vida.

Gracias al cúmulo de memorias obtenidas durante las consignas de la voluntad, el individuo en su momento de mayor inutilidad, acude a la contemplación de esas memorias; en ellas obtiene descanso y serenidad, pues ya no es capaz de emprender las mismas campañas que le sugería la voluntad y comienza a vivir del pasado cuando antes vivía para el futuro.

De esta manera, el pasado aparece cada vez que el futuro se desvanece ante los ojos del individuo. En un inicio, el carácter de la voluntad parece un obstáculo para la vida contemplativa, pero termina siendo en gran medida su facilitadora, pues es a través de la volición de la voluntad que se crean grandes memorias. Un arsenal que en su momento (el pasado) fueron incertidumbres y penurias, las cuales ya no podrán emprenderse nunca más. Ese futuro se va desvaneciendo, pero queda una nostalgia serena gracias al recuerdo que se manifiesta como parte del presente o como Arendt señala:

Para HEGEL, el hombre no se distingue de otras especies animales porque sea un animal rationale, sino porque es la única criatura viviente que sabe de su propia muerte. En este último punto de la anticipación que hace el yo volente, el yo pensante se constituye a sí mismo. Anticipando la muerte, los proyectos de la voluntad toman la apariencia de un pasado anticipado, y pueden convertirse en cuanto tales en objeto de reflexión; es en este sentido en el que HEGEL sostiene que solamente el espíritu que «no ignora la muerte» es el que capacita al hombre a <<dominar la muerte», a «permanecer y mantenerse a sí mismo dentro de ella» (Arendt, 1984, p. 298)

A pesar de que el conflicto entre el yo volente y el yo pensante puede conducir a la conclusión de que ambos no logran integrarse, e inevitablemente la voluntad terminará siendo eclipsada por el pensamiento en cuanto el individuo se acerque al final de sus días, la autora hace hincapié en que existe una reconciliación viable que debe producirse desde la volición y el pensamiento mismo. Esto es factible porque al inicio podría parecer que la conciliación entre las partes se genera a través de una suspensión de la temporalidad contenida en el alma.

En otras palabras, en algún punto el futuro y el pasado convergen en una sola presencia en la que, gracias a que el individuo es consciente de su muerte, logra transformar los emprendimientos de la voluntad en objetos de pensamiento, transformando así los anhelos de la voluntad en recuerdos anticipados. La mediación ocurre cuando la volición y ambición de la voluntad se suspende en algún momento y se sacrifica el deseo, prefiriendo al pensamiento en su lugar. Esto supone un desarrollo lineal que requiere involucrar a la filosofía como la mediadora; ella será la que, a través del pensamiento discursivo, una al yo volente con el pensante, en la campaña del individuo por permanecer en la eternidad y para la cual puede servirse del pensamiento sin ningún conflicto. El problema deviene de la suposición de que puede presentarse para la humanidad una especie de suspensión de tiempo, en la que los humanos ya no tengan nada nuevo que aportar, desear o conquistar.

Sin embargo, para la autora, existe otra alternativa, la de conciliar el tiempo cíclico con el lineal, en un eterno crecimiento que no se repite de la misma manera dos veces, y en el que las posibilidades son ilimitadas. En esta alternativa, no se consigue una conciliación a través de la filosofía y su pensamiento discursivo, sino que llegará una conciliación de parte de las mismas facultades, aunque no sea la convergencia serena que se esperaría, por causa

de una voluntad con una volición tan libre que no alcanzará ningún límite y como explica Arendt:

Aunque el mismo HEGEL creía probablemente en una detención del tiempo, un final de la Historia que permitiera al Espíritu intuir y conceptualizar todo el ciclo del Devenir, este movimiento dialéctico visto en sí mismo parece garantizar un progreso infinito puesto que el primer movimiento de Tesis a Antítesis resulta en una Síntesis, y ella misma establece inmediatamente una nueva Tesis. A pesar de que el movimiento original es en modo alguno progresivo, sino que marcha hacia atrás y vuelve sobre sí mismo, el movimiento de Tesis a Tesis se establece por sí mismo tras esos ciclos y constituye una línea recta de progreso. (Arendt, 1984, p.305)

El poder de la negación, que posee la voluntad, es una fuerza permanente y de constante aniquilación, lo que puede conducir a un progreso infinito. Esto se debe a que la facultad del pensamiento y la voluntad operan bajo un elemento cíclico particular de tiempo. Es decir, que existe una especie de repetición en el proceso, pero no en lo que resulta del proceso, haciendo que a la vez que se repita el ciclo, este avance en línea recta. Se produce entonces temporalmente lo que es, luego se le niega con miras hacia lo que será y finalmente, se opera o no. Aunque el ciclo se repite (tesis, antítesis y síntesis) de la tesis 1 a la 2 se obtiene un progreso, ya sea porque pueda realizarse lo que no se pudo, o porque no se quiere realizar lo que se puede.

Por infinidad de circunstancias, razones y voliciones, el proceso se repite, pero el resultado no. Esta fuerza permanente y de constante aniquilación que posee la voluntad conduce al individuo a este ciclo de tiempo, en gran parte porque lo que niega es algo

específico y particular. El ser se encuentra contenido en el principio, pues no es posible ni para la voluntad, ni para el pensamiento, apegarse a una nada que no niega ninguna cosa en particular. Una nada absoluta que opera sin estar sujeta, no es posible; por ende, la voluntad se mueve como agente de un “no ser” específico. De ahí que el no ser contiene al ser desde el inicio. Con esto en mente, se podría pensar que la progresión infinita es en realidad finita, pues todo lo que aniquila la voluntad está inevitablemente contenido en el “ser” y esto sería así de no ser porque la propia volición genera una síntesis que puede servir de peldaño para la siguiente tesis. La negación que conduce a la volición o conducción de un acto específico también influye al siguiente proceso; esto se debe a que la negación siempre viene acompañada de posibilidad futura y a su vez, de imposibilidad, que será o no una de las variables según el flujo del siguiente ciclo de pensamiento y negación, como bien desarrolla Arendt a continuación:

Pero, para darse cuenta de que ningún Devenir puede surgir del No-Ser, uno necesita solamente experimentar con el pensamiento de un movimiento dialéctico que tiene su inicio en el No-Ser, desde el mismo principio, el No-Ser aniquilaría todo lo que generase. HEGEL es completamente consciente de esto; sabe que su apodíctica proposición de que «no existe nada en el cielo o la tierra que no contenga tanto al Ser como a la Nada» descansa en el sólido presupuesto de la primacía del Ser, el cual en cambio corresponde sencillamente al hecho de que la nada consumada, es decir. una negación que no niega algo específico y particular, es impensable. Todo lo que podemos pensar es «una Nada a partir de la cual se sigue Algo; así, el Ser está ya contenido en el Principio». (Arendt, 1984, p.307)

3.3.2 Sobre la verdad “que nos une”.

Después de una extensa revisión de las facultades del espíritu (juicio, pensamiento y voluntad) y de las actividades fundamentales (labor, trabajo y acción) surgieron dos conflictos importantes que se deben resolver.

1.- La permanente fragilidad aparente del estado de aparición, el cual está estrechamente relacionado con las facultades y con las actividades fundamentales; sin el que ni la clarificación, ni la comprensión (que depende de la reconciliación con la realidad) son viables. Además de la imposibilidad del desarrollo del pensamiento reflexivo, tanto como del entendimiento individual y mutuo.

2.- El surgimiento del conflicto en torno a si es el fenómeno humano categorizable y gobernable o no pueden existir leyes ni categorías universales - homogéneas para dicho fenómeno; pero, sí existe unión. Y, por el contrario, no puede presentarse unificación sin leyes universales que dirijan a los individuos.

Para comenzar a dar respuesta a estos dos grandes problemas se dirigirá la mirada a través de la discusión que presentó previamente Arendt, sobre el trabajo de Karl Jaspers en *Origin and Goal of History*; en donde se esgrime la idea de que no se puede ser tan ciudadano del mundo como se es de su país natal. Es así porque las obligaciones y garantías individuales regidas por un orden político nacional se han visto afectadas en varios países a lo largo del globo y de la historia mundial, al grado de terminar en dictaduras; incluso, a pesar de poseer limitaciones por las demás naciones.

Para Arendt, una forma de gobierno única y mundial es una idea terrible, de la que debe tenerse cuidado, pues en esa obligada unicidad y homogeneidad política se termina aniquilando la condición plural de la acción política, llevándose consigo la libertad y todas las garantías individuales de paso. Es decir, una forma de gobierno que pretenda ser la única, eventualmente terminará volviéndose una terrible dictadura o cómo Arendt explica:

Un ciudadano es por definición un ciudadano entre ciudadanos de un país entre países. Sus derechos y deberes deben estar definidos y delimitados, no sólo por los de sus conciudadanos sino también por los límites de un territorio. La filosofía puede concebir la tierra como el suelo patrio de la humanidad y como una ley no-escrita, eterna y válida para todos. La política trata sobre los hombres, nativos de muchos países y herederos de muchos pasados; sus leyes son las cercas positivamente establecidas que encierran, protegen y limitan el espacio donde la libertad no es un concepto sino una realidad política y viviente. (Arendt, 1990, p.67)

El problema de la unicidad global que Arendt plantea en un inicio, desde el trabajo de Jaspers, es el de la responsabilidad política que debe incluir la solidaridad humana desde una noción positiva.

En la actualidad, se puede describir la unión “solidaria” que se vive, bajo una noción negativa, pues a causa de los grandes avances de la tecnología y al enorme crecimiento en arsenal bélico, lo único que evita la destrucción entre los individuos es el temor de que el daño sea irremediable y la humanidad desaparezca por completo de la faz de la tierra. Sin embargo, ese salto de fe que se dio como especie y que le mantiene al margen de una aparente dictadura mundial, y de un genocidio de igual naturaleza, está sostenido por un sentido

común que prefiere ignorar, por miedo, que los actos humanos pueden ser impredecibles y que en la especie humana (no necesariamente todos sus miembros), buscan su conservación

Por otro lado, si se buscara una solidaridad positiva, no motivada por el margen del miedo, se corre el riesgo de llegar a una apatía y desinterés casi irremediable entre los ciudadanos del *estado nación*, produciendo una disputa continua entre los involucrados y los que no desean involucrarse. Esto debido a que, para eliminar el componente del miedo, sería necesario que todos los ciudadanos se hicieran responsables del acto de sus gobernantes, al participar de un solo Estado global, lo cual inevitablemente terminaría conduciendo a la intolerancia por la culpabilidad y aparente injusticia que pudiera propiciar esa carga en los hombros de muchos de sus ciudadanos.

La solidaridad de la humanidad puede terminar siendo un peso insoportable, y no es sorprendente que las reacciones comunes a ella sean la apatía política, un nacionalismo partidario del aislamiento político o una rebelión desesperada contra todos los poderes en lugar de un entusiasmo o un deseo de renacimiento del humanismo. El idealismo de la tradición humanista de la ilustración y su concepto de la humanidad parecen un optimismo imprudente a la luz de las realidades actuales. (Arendt, 1990, p.69)

A pesar de que la solidaridad humana del mundo actual se sostiene en el principio de un temor fundamentado y parece que la vía de la solidaridad desde una noción positiva puede conducir, de manera inevitable, a una irritabilidad constante y a un irremediable odio mutuo, para la autora Jaspers emprende una filosofía con miras hacia la ciudadanía mundial. Esto, confrontando la probable apatía producto del peso de la responsabilidad con simple renuncia,

a través de la cual se puede llegar a la comprensión mutua y a una auto clarificación masiva. Esta renuncia se exige sobre el pasado y sobre la autoridad que tienen las tradiciones del estado nación; específicamente, confronta las doctrinas universales que son las principales fuentes de autoridad dentro de la tradición, las cuales pretenden controlar el estado de aparición sobre el que se desenvuelve la acción política del individuo.

Este poder de la tradición, a través de la masificación, no solo eclipsa el estado de aparición, además inhibe la posibilidad de la auto clarificación, pues es en la misma acción imprevisible que el individuo se encuentra a sí mismo con su libertad y con la responsabilidad de sí mismo y de sus juicios. En otras palabras, la relatividad universal debe suplir la estructura de la actual soberanía, renunciando al control de las conclusiones particulares. Conclusiones que, si bien pueden ser influenciadas por las meditaciones previas del otro dentro del mundo circundante, no garantizan un resultado definitivo. Resulta evidente que cada respuesta debe hallarla cada individuo, por sí mismo, pues según Arendt:

Como requisito previo para un gobierno mundial según la opinión de Jaspers está la renuncia de la soberanía por el bien de una estructura política federada a nivel mundial, de modo que el requisito previo para este entendimiento mutuo sería la renuncia, no sólo a la propia tradición y al pasado nacional, sino a la autoridad obligatoria y la validez universal que siempre reclamaron la tradición y el pasado. Es a través de dicha ruptura, no con la tradición sino con la autoridad de la tradición, que Jaspers abordó la filosofía. Su *Psychology of World Views* niega el carácter absoluto de cualquier doctrina y pone en su lugar una relatividad universal, donde cada contenido filosófico específico se torna en un medio para la meditación individual. Se fuerza el caparazón que recubre la autoridad tradicional y los grandes contenidos

del pasado se ponen libre y “alegremente” en comunicación unos con otros en la prueba de comunicarse con una filosofía actual y viviente. (Arendt, 1990, p.70)

El pensamiento debe mantenerse en comunicación constante con todo lo ya pensado; la filosofía se vuelve el puente que brinda el acceso a esta comunicación. En ella se encuentran las conclusiones naturales y necesarias del pensamiento occidental y bajo las cuales la existencia puede clarificarse. La existencia es el contenido y la razón lo que la clarifica; ambas se coimplican pues la razón sólo tiene contenido a través de la existencia y la existencia, sólo puede clarificarse a través de la razón. Esta claridad no viene dada, sino que emerge como una sustancia que, existiendo, entra en contacto con aquello que existe razonablemente. Dicho contacto vuelve comprensible aquello con lo que se entabla comunicación.

En ese sentido, toda comunicación es verdad y toda verdad es comunicativa, misma que no puede aprenderse como un contenido dogmático, universal y homogéneo sino siempre comunicándose como sustancia existencial con otras. Sin embargo, lo que deviene como clarificación a través del contraste de lo razonable nunca es lo mismo. No existe la razón sin contenido el cual, al no ser el mismo, imposibilita que el conocimiento al que accede el individuo sea determinadamente igual (aunque los procesos de la razón sean similares).

Es decir que, aunque hubiera dos sujetos que entablaran contacto con las mismas existencias y en el mismo orden a los que se llamará: Sujeto 1 y Sujeto 2, estos no accederán a la misma comprensión ni de sí mismos ni de todo lo demás.

Lo anterior, debido a que su existencia (que es el contenido) tiene sus propias particularidades y aunque sus procesos de razón fueran similares, las atribuciones que la

razón presentará por causa de su contenido serán muy diversas. Es aquí donde las actividades fundamentales como condiciones de la vida humana juegan un papel importante como parte del contenido que debe clarificar la razón pues, aunque inevitablemente se esté condicionado a laborar o trabajar, no se resuelve ni se entiende la condición del mismo modo.

Regresando al ejemplo de Sujeto 1 y Sujeto 2. Sujeto 1 vive en la Sierra Madre de Puebla, mientras que Sujeto 2 vive en la ciudad. Ambos están condicionados a hidratar sus cuerpos y asearlos para mantenerlos en buen estado (tomando en cuenta que de por sí, en la existencia de cada uno ya existen notorias diferencias entre ambos). Sin embargo, Sujeto 1 debe salir de su casa para acarrear con un balde, agua del pozo común de su localidad; después, regresar y hervirla, porque la zona donde vive no cuenta con acceso a los servicios básicos. Mientras que Sujeto 2, simplemente camina a su baño y abre la regadera. Los dos se ven impulsados por la condición de cuidado que expresan sus cuerpos, pero la manera como resuelven esa condición no es la misma, porque su existencia no es igual.

Esta situación no variaría, aún si pertenecieran al mismo contexto; por ejemplo, que los dos pertenecieran a la misma zona inaccesible. Al momento de sacar agua del pozo lo harían de manera diferente, pues de nuevo la razón clarifica el contenido y el contenido no es el mismo. Uno es más fuerte y no le causa problema llenar el balde en un sólo viaje; mientras que el otro, es más débil y acarrear la mitad del balde le es complicado, por lo que a través de la razón ingenia alguna forma de resolver su necesidad. Incluso, si pareciera que la condición se resuelve de manera similar en un plano más universal, al adentrarse en la existencia razonable de cada particular, se puede observar que no es así y es en ese acercamiento a la existencia del otro, que se revela la verdad que unifica y según la autora:

La pertinencia de estas consideraciones para una base filosófica de la unidad de la humanidad es manifestar “comunicación sin límite”, que al mismo tiempo significa la fe en la comprensibilidad de todas las verdades y la buena voluntad para revelar y escuchar como condición primaria todo el intercambio humano es una, si no la principal, idea de la filosofía de Jaspers. El punto es que aquí, por primera vez, no se concibe la comunicación como “expresión” de pensamientos y por lo tanto, secundaria al pensamiento en sí. La verdad es comunicativa en sí misma, desaparece y no puede ser concebida fuera de la comunicación; dentro del reino “existencia”, la verdad y la comunicación son la misma cosa. “La verdad es aquello que nos une.” Sólo en la comunicación (tanto entre seres contemporáneos como entre los vivos y los muertos) la verdad se revela a sí misma. (Arendt, 1990, p.71)

Si verdad y comunicación se entienden como la misma cosa, el pensamiento se vuelve práctico, en el sentido de que se desenvuelve como una práctica que se hace patente entre los individuos, pues este tipo de verdad los incita a acercarse para desocultar lo que en solitario no podría manifestarse ante ellos. Bajo esta lente, la tradición filosófica que se evaluó con anterioridad pierde otra gran parte de su encanto, pues la contemplación en solitario no tiene cabildo en el ajuar de la verdad como comunicación. La misma idea de la soledad resulta ir en contra de la verdad y no sólo imposibilita al filósofo que practica la contemplación en solitario de acercarse a la verdad de los otros, también lo bloquea de la posibilidad de que los otros puedan comprender algo de él.

Con lo anterior en mente, la figura del filósofo como personaje solitario contemplativo y poseedor de la verdad única que sólo él puede contemplar alejó a la filosofía del interés y práctica de una gran cantidad de personas. Esto la terminó rezagando y

volviendo cada vez más inalcanzable para todos. Desde esta visión, la verdad siempre será algo incomunicable, porque verdad y comunicación no son la misma cosa y, por ende, jamás será accesible.

La inaccesibilidad para esta especie de filósofos recae en que el individuo debe llevar la misma carga para poder acceder a la verdad que brillantemente le fue develada en solitario, en lugar de volverla por sí mismo más accesible para los demás; situación que le resulta imposible, pues no fue en presencia de los demás que llegó a dicho resultado, o como Arendt explica:

La creciente soledad de los filósofos en un mundo indiferente a la filosofía y fascinado por la ciencia ha dado por resultado la bien conocida y a menudo denunciada ambigüedad y oscuridad que para muchos parece ser típica de la filosofía alemana y que por cierto son el sello distintivo de todo pensamiento estrictamente solitario y no comunicativo. A nivel de la opinión común, esto significa que la claridad y la grandeza son vistas como cosas opuestas. Las numerosas declaraciones de Jaspers después de la guerra, sus artículos, conferencias, programas radiales, estuvieron guiados por un intento de popularización, de hablar de filosofía sin utilizar terminología técnica, es decir, por la convicción de que se puede apelar a la razón y a la preocupación “existencial” en todos los hombres. Desde el punto de vista filosófico, esto ha sido posible sólo porque se concibe la verdad y la comunicación como la misma cosa. (Arendt, 1990, p.72)

El gran conflicto que presenta concebir la verdad como separada e independiente de la comunicación es que la unidad humana reposa sobre los medios técnicos de comunicación

y violencia. Escenario que puede conducir a la especie a un camino de superficialidad que justifique la violencia como el único medio existente y necesario que una a los individuos. El automatismo tecnológico conduce a este tipo de unión vacía pues ante la incertidumbre, desconfianza y miedo que existe por no encontrar una certeza universal y homogénea que brinde garantía de que todo individuo se comportará de una determinada manera, la única opción que parece viable es obligar al individuo mediante el miedo mediático y el automatismo tecnológico a cooperar y a no actuar más de la cuenta por el bien de la propia especie.

Además del enorme vacío afectivo que posee, el problema de esta unión radica, como se mencionó con anterioridad, en que sigue dependiendo en gran medida del sentido “común” de los individuos y de que nadie actuará por miedo a dañarse a sí mismo, lo que conduce a un salto de fe en que el otro hará lo que se le imponga, gracias al temor que siente.

Si ni siquiera los medios técnicos de comunicación y la violencia son capaces de parir un motivo o ley universal y homogéneo, es porque a pesar de sus intentos no se puede establecer una especie de verdad universal que aplique para todos los casos de manera igualitaria con el fenómeno humano. Sin embargo, esto no implica que lo que une a los individuos no pueda estar sujeto a participar de lo universal, aunque sin buscar la homogeneidad de todos los participantes.

Como respuesta a esta propuesta, Arendt muestra el camino una vez más, a través de la mano de Jaspers, quien señala que el primer punto de unión de gran parte de la humanidad inicia con el nacimiento de Cristo. El problema con dicha unión radica en que no todos eran creyentes y su autoridad se sostenía en una mitología de comienzos y fines que en la

actualidad ha ido perdiendo su vigor. Asimismo, existe un segundo momento en el que el hombre se vuelve consciente de la *conciencia* y comienza a pensar sobre el *pensamiento*. Un punto en el que distintos individuos diseñaron variados modos individuales de vida y de los que surgieron todas las categorías básicas del pensamiento y todos los principios fundamentales que dieron vida a las creencias. Ese dichoso momento en que la filosofía hizo su aparición por todas partes y para la autora:

El eje de la historia mundial parece pasar a través del siglo V a.C., en medio del proceso espiritual entre 800 y 200 a.C, Confucio y Lao-Tse en China, los Upanishads y Buda en India, Zaratustra en Persia, los profetas de Palestina, Homero, los filósofos., las tragedias griegas. Una característica de los hechos que tuvieron lugar en esta era es que estaban totalmente desconectados, que se convirtieron en los orígenes de las grandes civilizaciones históricas del mundo y que estos orígenes, en su misma diferenciación, tenían algo único en común. Esta peculiar igualdad puede estudiarse y definirse de varias maneras: es la época cuando se utilizaban o descartaban mitologías para la base de las grandes religiones del mundo con su concepto de Un Dios trascendente; cuando la filosofía hace su aparición en todas partes; el hombre descubre al Ser como un todo y a sí mismo como básicamente diferente de todos los demás seres; cuando, por primera vez, el hombre se toma en un enigma para sí mismo. (Arendt, 1990, p.74)

El momento en el que la filosofía apareció fue cuando a la humanidad se le develó por primera vez su condición humana; de modo que la simple cronología de sucesos comenzó a tomar forma de relatos que a su vez se transformaron en historia viva, objeto de reflexión, debate y entendimiento.

Este eje de unión en un punto de la historia mundial no es permanente, único ni absoluto; pero es el eje que, a través de la encarnación de lo ideal, atrajo la atención de la humanidad no para integrar una unión homogénea que dependa de un enorme vacío regido por el miedo, sino de una unión solidaria de individuos que se acercaron a estos distintos modos de vida por voluntad propia. No iguales a los otros ni por motivación ni en el modo del acercamiento, pero sí unidos en tanto que el acto los condujo hacia un punto en el que se terminaron encontrando y que, aunque no sea un eje permanente al tener un impacto en la conciencia de todos los individuos, sigue vigente su lugar en la actualidad del mundo.

En esta perspectiva, la nueva unidad de la humanidad podría adquirir un pasado propio a través de un sistema de comunicación, donde los diferentes orígenes de la humanidad se revelarían en su misma igualdad. Pero esta igualdad está lejos de ser uniformidad: así como el hombre y la mujer pueden ser iguales, es decir humanos, sólo al ser absolutamente distintos el uno del otro, lo nacional de cada país puede entrar a esta historia mundial de la humanidad sólo al permanecer y aferrarse con obstinación a lo que es. Un ciudadano mundial, viviendo bajo la tiranía de un imperio mundial y hablando y pensando en una especie de esperanto glorificado, no sería más hermafrodita que monstruoso. El lazo entre los hombres es, subjetivamente, la “voluntad de una comunicación sin límite” y, objetivamente, el hecho de la comprensión universal. (Arendt, 1990, p.75)

La solidaridad humana no debe converger en una sola filosofía, creencia o religión. Lo particular de este momento es que, con la gran variedad de modos y el impacto que trajo consigo para cada individuo, lo que converge es, que pueden existir múltiples aspectos que conformen la unidad. Asimismo, estos pueden manifestarse y ocultarse al mismo tiempo en

una diversidad que no divide, sino que distingue y que acerca a los otros por el deseo de comunicar su verdad y que le muestren la suya.

3.4 A modo de conclusión

En este capítulo se ha visto que Hannah Arendt quiere recuperar el sentido original de la acción humana. Ella explica que actuar no es lo mismo que trabajar o fabricar, porque la acción no produce objetos, sino que muestra quiénes somos cuando vivimos con otros. La acción pertenece a la libertad y a la palabra. Por eso, cuando la política se convierte en una técnica o en una fábrica de resultados, se pierde su sentido más profundo.

Arendt dice que la política moderna se ha llenado de procedimientos, reglas y controles. Todo eso hace que los hombres dejen de actuar libremente y solo obedezcan órdenes. Cuando esto pasa, la acción se cambia por la violencia, y la comunicación entre las personas se reemplaza por la imposición. En lugar de hablar y convencer, los individuos se acostumbran a obedecer y a temer. Arendt piensa que este camino lleva a la pérdida del mundo común, que solo existe cuando los hombres pueden actuar y hablar unos con otros.

En diálogo con Karl Jaspers, Arendt propone otra forma de entender la verdad y la comunicación. Según ambos, la verdad no es algo que se impone desde una autoridad o una doctrina, sino algo que aparece cuando las personas dialogan sinceramente. La filosofía, en ese sentido, no debe cerrar las ideas, sino mantenerlas vivas y abiertas al intercambio. Jaspers y Arendt piensan que la comunicación entre las distintas tradiciones permite una comprensión más profunda del ser humano. Cada persona aporta su propia experiencia, y esa diferencia es lo que enriquece el entendimiento. Por eso Arendt dice que toda verdad es comunicativa: no se aprende, se comparte.

De esta idea también se deriva una consecuencia política importante. Si la verdad nace de la comunicación, ningún poder puede adueñarse de ella. Comprender al otro implica renunciar al deseo de dominarlo. Arendt retoma la propuesta de Jaspers sobre la renuncia a la soberanía, y la interpreta como una actitud necesaria para la convivencia humana: dejar de imponer y empezar a dialogar. En ese diálogo, cada uno mantiene su identidad, pero a la vez se abre a la comprensión mutua. La filosofía, entonces, se convierte en un puente entre lo ya pensado y lo que todavía falta por pensar.

Otro punto importante del capítulo es el análisis de la voluntad. Arendt explica que la voluntad tiene una libertad especial, porque nos permite proyectarnos hacia el futuro y comenzar algo nuevo. Sin embargo, esa libertad también puede perderse si no está acompañada del pensamiento. El pensamiento da forma a la voluntad, y la voluntad mantiene vivo el pensamiento al orientarlo hacia lo que aún no existe. Arendt reconoce que esta relación no es fácil: el “yo que piensa” y el “yo que quiere” muchas veces entran en conflicto. Pero su posible reconciliación está en el hecho de que ambos pertenecen a la misma vida humana. Cuando el pensamiento recuerda y la voluntad anticipa, el ser humano se mueve entre pasado y futuro, construyendo su propio tiempo.

La autora advierte que en el mundo actual se intenta reemplazar la libertad por una unión artificial basada en el miedo. Los avances técnicos y los medios de comunicación pueden crear una falsa sensación de unidad, pero esa unión no nace de la comprensión sino del control. Para Arendt, una sociedad que se mantiene unida solo por el temor o por la utilidad pierde su humanidad. En cambio, la verdadera unión se da cuando los hombres comparten el mundo sin buscar ser iguales, sino comprendiendo sus diferencias.

Al final, Arendt retoma junto con Jaspers la idea de que la historia humana no tiene un final cerrado. La historia sigue abierta porque el hombre puede comenzar siempre de nuevo. Esa capacidad de iniciar algo distinto es lo que ella llama natalidad. En cada nacimiento, en cada palabra y en cada acción se renueva la posibilidad de libertad. Pensar, actuar y comunicarse son formas de mantener viva esa apertura.

En conclusión, este capítulo muestra que para Arendt la comprensión y la libertad son inseparables. Comprender no significa tener todas las respuestas, sino estar dispuesto a escuchar y a compartir. La acción, el pensamiento y la comunicación son los tres modos en que los seres humanos pueden construir un mundo en común. Ese mundo no será perfecto ni uniforme, pero será humano porque en él cada persona podrá aparecer, hablar y comenzar de nuevo.

4. Conclusión

El esfuerzo de Arendt por adentrarse a explicar la condición humana no culmina con las actividades fundamentales, como se pudo revisar a lo largo de este trabajo, pues dicha condición está vinculada también a las facultades del espíritu. El peldaño bajo el que se sostiene esta afirmación es la propia interacción entre la razón y la experiencia, que se describió con anterioridad. Una razón que filtra el contenido, el cual no puede comprenderse del todo, si no es a través de esa filtración.

Esta interacción es de carácter coimplicativo y de esta misma se desencadena una relación estrecha que unifica dos mundos aparentemente distantes; por un lado, las actividades fundamentales de las que el individuo no puede escapar (labor, trabajo y acción) y por otro, las facultades del espíritu (juicio, pensamiento y voluntad).

Sobre las actividades fundamentales que condicionan al individuo, estas no poseen un modo universal determinado (a pesar de que son inevitables), lo que termina influyendo en su forma de juzgar y pensar, sobre esas variaciones dentro de la existencia particular.

En el primer capítulo se abordaron las tres actividades fundamentales que componen la vita activa: labor, trabajo y acción. Cada una expresa una condición distinta de la vida humana. La labor asegura la subsistencia del cuerpo y lo mantiene ligado a los ciclos naturales; el trabajo crea un mundo de objetos duraderos y estables, y la acción revela al individuo ante los demás, permitiendo que aparezca como alguien único en un mundo compartido. Estas tres actividades no se oponen, sino que se complementan. En conjunto muestran que el ser humano es un ser condicionado, que construye sus propias condiciones y que sólo a través de la pluralidad puede dar sentido a su existencia.

En el segundo capítulo se analizó la identidad de la labor y su recuperación en el pensamiento arendtiano. A partir de una revisión de los orígenes griegos de la *vita activa*, se vio cómo la tradición filosófica, desde Platón y Aristóteles, colocó a la labor en el nivel más bajo de la jerarquía de actividades, reservando el más alto a la contemplación. Arendt critica esta separación, pues considera que el esfuerzo corporal y la experiencia del descanso son parte esencial de la vida humana. En su lectura, la labor no sólo garantiza la supervivencia, sino que revela una forma elemental de felicidad. Frente a la confusión entre *kinesis* y *energeia* —entre movimiento y acto—, Arendt muestra que el pensamiento mismo también está condicionado por la necesidad de actuar y por el cuerpo que lo sostiene. Así, la vida no se reduce a la productividad, sino que encuentra su sentido en la relación viva entre necesidad, pensamiento y juicio.

El tercer capítulo abordó la imposibilidad de clasificar de manera homogénea el fenómeno humano. Allí se destacó que Arendt rechaza toda idea de una naturaleza única o de una verdad universal del hombre. Lo humano se define por la pluralidad y por la capacidad de comenzar algo nuevo. En este marco, la acción se diferencia del trabajo técnico y de la violencia, porque su fin no es producir ni dominar, sino abrir espacios de comunicación y libertad. El diálogo con Karl Jaspers permitió comprender que la verdad surge del encuentro entre las personas, no de la imposición de una autoridad. La comunicación, el juicio y la comprensión son los medios a través de los cuales los seres humanos pueden reconciliarse con el mundo y entre sí.

Con base en lo anterior, se puede comprender que ambos lados juegan un rol importante y no existe uno que esté sobre el otro; de modo que, si se desea comprender en su totalidad lo que es la tristeza, inevitablemente debe dirigirse a la contemplación de esta para

poder emitir un juicio o pensamiento. Sólo porque se es capaz de sentir tristeza, es que se puede definir, porque se han filtrado sus cualidades sensibles y a través de la contemplación, se le ha asignado un nombre.

Bajo este principio, la posibilidad de comenzar algo nuevo se encuentra patente y el vínculo entre acción y voluntad se estrecha. El individuo decide qué hacer con lo que siente, negando su presente y emprendiendo un camino hacia el futuro.

El espacio de aparición de la acción es el puente que conecta la acción con la voluntad. Esto se debe a que las facultades del espíritu se apoyan de un espacio que permita y delibere la contemplación, independiente del propio espacio geográfico o de las circunstancias contextuales. En otras palabras, es mejor si el estado contextual se encuentra en las condiciones óptimas que faciliten la aparición de la *vita contemplativa*. Sin embargo, no se debe confundir el espacio contextual al pensarlo como el facilitador para que se presenten las facultades del espíritu.

Es cierto que en medio de una guerra y de una hambruna extrema, al individuo no le importaría centrar su vida en lo contemplativo; pero, es mediante la acción como condición y también como acción política que terminará moviéndose y dando el espacio para que el pensamiento, juicio y voluntad aparezcan y se centren en enfrentar la realidad.

No obstante, este enfrentamiento solo es posible gracias a la imprevisibilidad del individuo y de sus deseos. Este agente no es un experto, simplemente se dirige hacia lo que quiere y por un breve instante genera un frágil impulso que, gracias al juicio, al pensamiento y a la voluntad se vuelve posible. Si bien la violencia, como se vio con anterioridad, somete y elimina la pluralidad y con ella delimita e imposibilita el estado de aparición (el cual por sí

mismo ya es frágil), es gracias a una voluntad que niega el presente, que esta acción puede culminarse. Es por ello que ambos lados de la condición humana se necesitan mutuamente, no existe uno más importante o primordial que el otro, ambos son igual de importantes y se ligan a través del puente de la acción, tanto las actividades fundamentales como las facultades del espíritu obran en conjunto del individuo y lo incentivan a actuar según su propia realidad.

Sin embargo, ese actuar propio del agente no se presenta bajo la dirección de fines que justifiquen sus medios. Esto convertiría a la acción en un mero producto como los que son elaborados por el trabajo en el modelo de fabricación, a pesar de que las facultades del espíritu terminan siendo un eslabón crucial para que el espacio de aparición de la acción se manifieste. En realidad, lo que lo vuelve patente es la aparición del “otro” en la ecuación del acto del individuo, pues toda iniciativa viene acompañada ya sea de una presencia o de una sombra, que aunque no comparta de manera exacta la iniciativa del agente primario, se motivan y mejoran entre sí. De este modo, aunque el “hacer” inevitablemente termine conduciéndonos a contemplar, esta contemplación no se presenta en solitario, sino dentro del propio seno de la “praxis”, así el agente filtra el contenido que ha adquirido, y con él construye una historia que contempla y evoca a los otros en cada acción latente sobre la que quiera emprender.

Pero este filtrado sólo es posible porque el agente se lanza primero de cara a la realidad y a los otros que forman parte de esa realidad constituida, entonces y sólo entonces es capaz de actuar totalmente libre, bajo su propio modo y bajo un juicio reflexivo que no busca restringir al otro ni a la realidad, sino bajo una perspectiva de reconciliación y verdadero entendimiento. Este agente es simplemente un individuo valiente que se expone a

sí mismo ante el mundo, se deja ver y se lanza mientras va mejorando y corrigiendo en compañía de los demás agentes.

Es por estas razones que no se puede seguir dependiendo de un salto de fe en el sentido común basado en el miedo. Si se ha de dar un salto de fe, deberá recaer en una verdad comunicativa, que se dirija y busque siempre y en todo momento al otro, pues no existe una verdad universal que pueda aplicarse y gobernar a todos los individuos. Existen multitudes de verdades independientes que pueden conocerse si los demás se acercan y comunican con un interés genuino.

Ese acercamiento no conduce a conocerlo todo. Entonces, se debe renunciar a la verdad universal por entero, ya que a través del acercamiento comunicativo y mediante la ayuda de la filosofía como una mediadora y expositora de las verdades individuales (aún sin comprenderlo todo), el individuo puede ampliar su verdad y acercarse a entender la de otros. Sin embargo, se debe dejar la indiferencia de lado, comprendiéndose entre todos como únicos e irrepetibles; como seres que perciben y actúan siempre bajo voluntades únicas.

En la perspectiva de Arendt, esta relación es lo que hace posible una política verdaderamente humana. Una política que no se base en la violencia ni en la utilidad, sino en la comunicación y en la pluralidad. En ella, la libertad no significa hacer lo que se quiere, sino poder comenzar algo nuevo junto a otros. Por eso, la *vita activa* y la *vita contemplativa* no deben verse como esferas opuestas, sino como aspectos de una misma experiencia del mundo.

En conclusión, la investigación confirma que la contemplación en Arendt es inseparable de la praxis. Toda vida humana está atravesada por las condiciones materiales y

espirituales que la sostienen. Pensar, juzgar y actuar son formas complementarias de mantener vivo el mundo común. Solo cuando el pensamiento se abre a la acción y la acción se deja guiar por el pensamiento, la libertad se vuelve real y el ser humano puede reconciliarse con su propia condición. Esa es, en última instancia, la enseñanza que deja Arendt: que la verdadera contemplación no se encuentra fuera de la vida, sino en el corazón mismo de lo humano, allí donde la acción y el pensamiento se encuentran.

Bibliografía

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona. Lumen.

Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.

Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía política*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Borisonik, H. (2011). Pensando el trabajo a través de Aristóteles. *Astrolabio: Revista internacional de filosofía*, (12), 1-8.

Botero, J. y Leal, Y. (2017). Pensamiento voluntad y juicio: las condiciones mentales de la acción política en la filosofía de Hannah Arendt. *Tópicos: Revista de Filosofía*, (53), 85-119.

Botero, J y Leal, Y. (2015). Sujeto y acción en el pensamiento político de Hannah Arendt. *Signos filosóficos*, 17(33), 52-76.

Brunet Funes, Graciela Nélica. *Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio institucional de la UNAM.

Canclini, R. (2014). La noción de praxis en Hannah Arendt su doble distinción de la teoría y del trabajo. *Agora Philosophica: Revista Marplatense de Filosofía*, (29), 30-49.

Gómez, Leticia Heras, & Gómez, Claudia Abigail Morales. (2013). Un recorrido en el pensamiento de Hannah Arendt: de la vita contemplativa a la vita activa. *Revista Diacrítica*, 27(2), 225-245.

Lara, L. (2006). El concepto de juicio en Hannah Arendt. [Congreso]. *VIII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración Política para un mundo en cambio*. Madrid. <https://doi.org/10.1109/CEC.2018.8477910>

Marx, K. (2015). *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Orejarena Torres, J. (2025). “La paradoja ilustrada de Arendt y las condiciones de la circularidad de la comprensión”. *Señas en torno al aquí y ahora. Homenaje a Adrián Salas Carreón*, Ángel Xolocotzi Yáñez, Jorge Luis Quintana (coordinadores). México: Fides, pp. 89-126.

Portillo H, Carlos Mario. (2015). *Vida activa y vida contemplativa en Platón: Un acercamiento desde la república*. Universidad Nacional de Colombia.

Platón. (1986). *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.

Ruano, M. (2012). *Acción, Pensamiento y Juicio en Hannah Arendt* [Tesis de Maestría, Universidad de Barcelona Facultad de Filosofía]. <https://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-miguel-accion-pensamiento-y-juicio-en-hannah-arendt.pdf>

Salas, A. (2021). *Fenomenología del mal en el pensamiento de Hannah Arendt*. México: Ediciones del lirio.

Vargas Bejarano, J. C., (2009). El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (11), 82-107.

Villa, D. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press.

Young-Bruehl, Elisabeth (1993). *Hannah Arendt*, trad. Manuel Lloris Valdés. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI.