

**HANNAH ARENDT: LA REFORMULACIÓN DE LA *VITA ACTIVA* A TRAVÉS DE
LA CONDICIÓN HUMANA**

ELKIN FABIÁN MARTÍNEZ

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2017

**HANNAH ARENDT: LA REFORMULACIÓN DE LA VITA ACTIVA A TRAVÉS DE
LA CONDICIÓN HUMANA**

ELKIN FABIÁN MARTÍNEZ

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFO

Director:

RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES

MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2017

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, por su apoyo incondicional a lo largo de esta etapa de mi formación académica.

A mi tía Milsen Johana Martínez por su apoyo y motivación a través de la distancia.

A mis amigos de academia con los que tejí lazos de hermandad: Magdiel Martínez, Paola Andrea Moya.

Al Ingeniero de Materiales Andrés Vargas Rueda por su apoyo, sus consejos y acompañamiento en la culminación de esta etapa académica.

| | Pág. |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN..... | 9 |
| 1. DE LA CONDICIÓN HUMANA A LA NATALIDAD Y MORTALIDAD..... | 14 |
| 1.1 CONDICIÓN HUMANA..... | 14 |
| 1.2 NATALIDAD Y MORTALIDAD..... | 21 |
| 2. DE LA VIDA ACTIVA EN ARISTÓTELES A LA <i>VITA ACTIVA</i> EN HANNAH ARENDT..... | 33 |
| 2.1 ARISTOTELES: LA VIDA CONTEMPLATIVA Y LA VIDA ACTIVA..... | 33 |
| 2.2 LA <i>VITA ACTIVA</i> EN HANNAH ARENDT..... | 42 |
| 3. CONCLUSIONES..... | 50 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 52 |

RESUMEN

TÍTULO: Hannah Arendt: la reformulación de la *vita activa* a través de la condición humana.

*

Autor: Martínez, Elkin Fabián**

Palabras clave: condición humana, natalidad, mortalidad, *vita activa*, labor, trabajo, acción

DESCRIPCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo conceptualizar condición humana y *vita activa* a partir de Hannah Arendt; objetivo que permite entender la relación entre los conceptos de condición humana y la *vita activa*, en qué consiste la reformulación de un concepto “propio” de la antigua Grecia, a saber, la vida activa y, no menos importante, cómo adquiere sentido la vida humana y los cuerpos políticos a partir de la propuesta arendtiana en tiempos de “oscuridad”. Para el desarrollo de dicho objetivo, se hizo necesario dividir este escrito en dos capítulos desarrollados de la siguiente manera: en primer lugar, se expone el concepto de condición humana, natalidad y mortalidad. Esto con el fin de mencionar algunas características de los regímenes políticos que apuntan a la destrucción del principio de autonomía, libertad y pensamiento. Asimismo, el “antídoto” o mecanismo que permite evitar este tipo de sistemas y regímenes políticos. En segundo lugar, se expone la vida contemplativa y la vida activa en el contexto griego, cuyo fin es entender la reformulación arendtiana de la *vita activa* a través de la actividad de la labor, la actividad del trabajo y la actividad de la acción; actividades que están presentes en la vida de los hombres.

* Monografía.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Mg. Rafael Gonzalo Angarita Cáceres.

ABSTRACT

TITLE: Hannah Arendt: reformulation of the active vita through the human condition.*

Author: Martinez, Elkin Fabián**

Keywords: human condition, birth, mortality, active vita, labor, work, action

DESCRIPTION

The present work aims to conceptualize human condition and active vita since Hannah Arendt; An objective that allows us to understand the relationship between the concepts of the human condition and the active life, what the reformulation of an "own" concept of ancient Greece, namely the active life and, not least, how life makes sense Human and political bodies from the Arendtian proposal in times of "darkness." For the development of this objective, it was necessary to divide this writing into two chapters developed as follows: first, the concept of human condition, birth and mortality is exposed. This in order to mention some characteristics of the political regimes that aim at the destruction of the principle of autonomy, freedom and thought. Also, the "antidote" or mechanism that allows to avoid this type of systems and political regimes. Secondly, contemplative life and active life are presented in the Greek context, the purpose of which is to understand the Arentonian reformulation of the active vita through activity of labor, activity of labor and activity of action; Activities that are present in the lives of men.

* Monograph.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Mg. Rafael Gonzalo Angarita Cáceres.

INTRODUCCIÓN

En 1958, pasados algunos años del exilio de Hannah Arendt en EE.UU producto del holocausto nazi, que acabó con la vida de ciento de miles de personas y con la dignidad humana, Arendt publicó la que sería su obra central de pensamiento, *La Condición Humana*.

Arendt, en esta obra, desarrolla dos conceptos -íntimamente relacionados- fundamentales, reflexionados a lo largo de su pensamiento, a saber, condición humana y *vita activa*. En primer lugar, condición humana es reconsiderada a partir de nuestros temores y experiencias, en particular, en oposición a las políticas totalitarias implementadas en la Alemania nazi por Hitler, donde no solo se destruyeron los cuerpos y la vida de los hombres, sino también la dignidad humana. Arendt, en 1951 a propósito del régimen nazi, escribió en *Los orígenes del totalitarismo* -quizás su libro más famoso, al que siguieron textos tan fundamentales para el pensamiento contemporáneo como *La Condición Humana*-.

El verdadero horror comenzó [...] cuando los hombres de las S.S., se encargaron de la administración de los campos. La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana. La muerte se evitaba o se posponía indefinidamente. Los campos ya no eran parques de recreo para bestias con forma humana, es decir, para hombres que realmente correspondían a instituciones mentales y a prisiones; se tornó cierto lo opuesto: se convirtieron en «terrenos de entrenamiento» en los que hombres perfectamente normales eran preparados para llegar a ser miembros de pleno derecho de las S.S.¹

1 ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*: Tauros. 1998. p. 364

Estas experiencias no solo están ligadas con los sistemas o regímenes políticos, sino también con el cuidado de la vida humana, del mundo y de los cuerpos políticos. Es decir, Arendt hace referencia a tres condiciones humanas fundamentales: la vida, la mundanidad y la pluralidad, íntimamente relacionadas y abarcadas por la condición humana más general: natalidad y mortalidad.

En segundo lugar, está la *vita activa*, concepto que designa tres actividades presentes en la existencia de los hombres: labor, trabajo y acción. Actividades básicas por las cuales se le ha dado la vida a los hombres en la tierra.² Labor es la actividad correspondiente al «proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida.»³ La condición humana de la labor es la vida misma.

El trabajo hace referencia al mundo artificial creado por la mano del hombre, a lo no natural. Mediante el trabajo, el hombre recurre a los recursos brindados por la naturaleza para crear el mundo artificial, un mundo cuya existencia es superior a cualquier vida humana. La característica principal del mundo artificial inventado a partir de los diferentes recursos naturales, se basa en cortar con cualquier ciclo natural, y su máxima perversa sostiene que, *no se puede hacer una mesa si no se corta un árbol*.⁴ De esa manera, en la interrupción y la explotación de cualquier ciclo y recurso natural, se manifiesta una violencia y una violación. Para Arendt, la experiencia de esta violencia, da a los hombres un grado de satisfacción y seguridad frente a la impotente y abrumadora naturaleza, por lo que el hombre no solo se comporta como amo y señor de toda la tierra, sino que la destruye paulatinamente. La condición humana del mundo artificial construido a través del trabajo es la mundanidad.

² ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós. 2011. p. 22

³ Ibid. p. 22

⁴ Arendt hace referencia a esta máxima en virtud de criticar los problemas más relevantes de las distintas tecnologías y su uso "irracional" en contra de la naturaleza.

Finalmente, la acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de las demás cosas, de donde claramente se desprenden y dependen las interrelaciones personales, es decir, al hecho de que los hombres deben vivir en comunidad y, en consecuencia, dependen de la ayuda de los otros. Mediante la acción se constituyen los cuerpos políticos. La condición humana de la acción es la pluralidad.

El objetivo de este escrito es conceptualizar condición humana y *vita activa* a partir de Hannah Arendt; objetivo que permite entender qué tiene que ver el concepto de condición humana con la *vita activa*, en qué consiste la reformulación de un concepto “propio” de la antigua Grecia, a saber, la vida activa y, no menos importante, cómo adquiere sentido la vida y los cuerpos políticos a partir de la propuesta arendtiana en los tiempos de “oscuridad”. La obra arendtiana es demasiado amplia y se hace necesario trabajar su principal texto titulado *La Condición Humana*, escrita en 1958, pues facilita el desarrollo de la temática propuesta, que, a nuestro juicio, es su eje principal de pensamiento. Asimismo, *El Concepto de Amor en san Agustín*, donde Arendt trabaja el concepto de amor a partir del que, para ella, sería el único filósofo romano, san Agustín, quien, además, influyó en el desarrollo de la condición humana, en especial, de la natalidad. Igualmente, *De la Historia a la acción*, obra publicada en 1957, que dio paso a una serie de debates entre Hannah Arendt y un público en particular, de la cual se podría decir que es un preámbulo a su obra publicada en 1958. También se hizo necesario recurrir a algunos comentaristas de Arendt y de Aristóteles, tales como: Miguel Martínez, Miguel Ruano, Viviana Suñol, Jesús Araiza, Fernando Bárcena, entre otros que aparecen en la bibliografía. Del mismo modo, *Política* de Aristóteles, que se hace necesario en cualquier investigación sobre los distintos modos de vida en el contexto griego, en nuestro caso, la vida activa.

Este escrito contiene dos capítulos divididos de la siguiente manera: en primer lugar, se desarrolla el concepto de condición humana; concepto fundamental en toda la obra central de Arendt y, en general, de su pensamiento. Condición humana

comprende, por una parte, tres condiciones básicas de las actividades realizadas por los hombres durante su existencia, a saber, condición humana de la vida a través de la labor, condición humana de la mundanidad a través del trabajo y, finalmente, condición humana de la pluralidad a través de la acción. En ese sentido, condición humana tiene que ver con el cuidado de la vida; con el cuidado del mundo y con el cuidado de los cuerpos políticos y la sociedad.

En segundo lugar, natalidad y mortalidad. Estos dos conceptos son fundamentales para comprender la condición humana. Arendt hace referencia a natalidad y mortalidad como conceptos que abarcan la condición humana más general; es decir, abarca las tres condiciones básicas de las actividades realizadas por los hombres.

El segundo capítulo está conformado por dos partes, en primer lugar, los dos modos de vida más discutidos en la antigua Grecia, a saber, la vida contemplativa y la vida activa. Aristóteles, nuestro autor de referencia, señala a la vida contemplativa como el “mejor” modo de vida, o la *vida por excelencia*; aquella que los hombres han de perseguir, pues es la más deseada de todas.

Sin embargo, a menudo se oculta el sentido aristotélico de semejante afirmación, esto se debe, exclusivamente, a las afirmaciones posteriores a la *Ética Nicomáquea*, es decir, en *Política*, donde el estagirita manifiesta su interés por el modo de vida activa, la vida de los asuntos políticos. La primera parte de este capítulo ofrece una exposición ciertamente clara sobre los dos modos de vida mencionados y el sentido de las afirmaciones aristotélicas, tanto de la vida contemplativa como de la vida activa.

En segundo lugar, como consecuencia de esta primera parte, se expondrá la *vita activa* en Hannah Arendt. De ese modo, se facilitará la comprensión de los motivos que llevaron a nuestra autora a reformular el concepto de *vita activa*. Arendt sigue de cerca los modos de vida de la antigua Grecia; asimismo, el significado de labor

y trabajo, además de su valor dentro del *bios* político en el contexto griego expuestos por Aristóteles. Finalmente, se presentarán las conclusiones.

1. DE LA CONDICIÓN HUMANA A LA NATALIDAD Y MORTALIDAD

Para empezar con el desarrollo del objetivo propuesto, se hace necesario dividir este capítulo en dos partes. En primer lugar, se desarrolla el concepto de condición humana; concepto fundamental en toda la obra central de Arendt y, en general, de su pensamiento. Condición humana comprende, por una parte, tres condiciones básicas de las actividades realizadas por los hombres durante su existencia, a saber, condición humana de la vida a través de la labor, condición humana de la mundanidad a través del trabajo y, finalmente, condición humana de la pluralidad a través de la acción. En ese sentido, el desarrollo de la condición humana que expondremos en este escrito, tiene que ver con el cuidado de la vida; con el cuidado del mundo y con el cuidado de los cuerpos políticos y la sociedad.

En segundo lugar, natalidad y mortalidad. Estos dos conceptos son fundamentales para comprender la condición humana. Arendt hace referencia a natalidad y mortalidad como conceptos que abarcan la condición humana más general; es decir, abarca las tres condiciones básicas de las actividades realizadas por los hombres.

1.1 CONDICIÓN HUMANA

Condición humana es un concepto de carácter político y existencial, desarrollado por Hannah Arendt durante el transcurso de su pensamiento en contra de las políticas totalitarias, especialmente, en *La Condición Humana*. Es político porque está ligado a la recuperación de la libertad, de la autonomía del individuo y, en suma, de la dignidad humana. Esta tarea surge a partir de las políticas nazi implementadas en Alemania durante los tiempos de Hitler, donde se destruyó fría y sistemáticamente la condición humana, es decir, aquello por lo cual la vida y la libertad son posibles. Es existencial por que abarca desde el nacimiento -natalidad- de todos los hombres hasta su muerte -mortalidad-; este punto es muy importante,

pues no solamente da sentido a la pregunta ¿quiénes somos?, sino también a todo lo que hacemos.

Por tal razón, este capítulo tiene como objeto explicar la perspectiva arendtiana del concepto *condición humana*; cuyo fin es entender hasta qué punto algunos regímenes políticos de manera radical o paulatina, despropian al hombre de su autonomía, libertad y pensamiento, destruyendo así la vida humana. En consecuencia, en la segunda parte de este capítulo, a través del concepto de natalidad en contraposición al de mortalidad, se expondrá la propuesta arendtiana hacia un “escape” o antídoto a las distintas políticas que apuntan a la aniquilación de la libertad, autonomía y, en general, de la condición humana.

La reconsideración de la condición humana en Arendt tiene que ver con la vida, el mundo artificial⁵ y la pluralidad. Es decir, con la posibilidad y el cuidado de la vida, del mundo y de los cuerpos políticos. La condición humana, sin embargo, abarca más que las condiciones en las que se le ha dado la vida al hombre. Por consiguiente, todos los hombres están *esencialmente* condicionados,⁶ pues todas las cosas con las que entran en contacto se convierten en condición de su existencia. Como resultado, si la condición humana no abarcara más que las meras condiciones en que se les da la vida a los hombres, en unos aspectos más que en otros, de humano no tendrían nada. Esto es, un hombre se hace, se forma, no hace una sola vez, sino que renace en cada momento que puede emprender un inicio o rompe los eslabones de las cadenas que se le quieren hacer cargar. Lo que quiere decir, además, que solo en el hombre se encuentra la posibilidad de ser libre, de auto-legislar sus propias leyes con base en la responsabilidad de sí mismo y con el

⁵ mundo y mundo artificial son distintos. El mundo hace referencia al planeta, a nuestro hábitat, asimismo, a la tierra; mundo artificial a las cosas creadas por las manos del hombre.

⁶ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós. 2011. p. 23

mundo. O, como diría Kant, «El hombre llega a ser hombre exclusivamente por la educación; es lo que la educación hace de él». ⁷

Cabe mencionar, que del hecho que un hombre sea verdaderamente libre, no se sigue que el mundo pueda cambiar, pero sí abre la posibilidad de poder hacerlo, sin que eso signifique que sea un salvador, profeta o mesías de la humanidad. En tal caso, se debe tener conciencia de que «una sola golondrina no puede hacer verano;» ⁸ y que nadie está, por lo tanto, en condiciones de cambiar el mundo, y menos todavía de convencer a los que ya no están convencidos. En ese sentido, es imperativo superar los estados de cansancio y resignación en los que nos encontramos sumergidos, de repensar lo que, desde el punto de vista del *mundo de la vida*, configura la experiencia humana de aprender. ⁹ Esto último se funda, además, en la tarea fundamental de la filosofía y su función críticopedagógica donde se hace todavía más esencial: concienciación, como experiencia de sensibilización. ¹⁰

⁷ Kant: 2004:49, en: CORDERO, Gerardo. «IMMANUEL KANT: TRES COMENTARIOS A SU PENSAMIENTO EDUCATIVO». Revista de Filosofía. Junio, No. 58, 2005.p. 9

⁸ En algunos portales web, este proverbio se le atribuye a Aristóteles, en otros se afirman que aparece en *La Celestina* VII 256. *Una golondrina sola no hace verano (El Quijote I 13)*.

⁹ BÁRCENA, Fernando. «Hannah Arendt: Una poética de la natalidad». Revista de Filosofía Daimon. No 26, 2002.p. 109

¹⁰ Conceptos debatidos por Mónica Marcela Jaramillo (profesora de la Universidad Industrial de Santander) a lo largo de sus investigaciones académicas, y discutidos en sus distintas clases en la Universidad; en donde asume un compromiso serio por la educación y la filosofía. Su ambición, es desde luego muy modesta, pero esto no la vuelve por ello más pequeña, y quizá tampoco menos relevante. La función de la filosofía crítica y humanista está ligada al proceso de concienciación y sensibilización en contra de las repercusiones neoliberales de la educación. Al respecto, frente al principio de autonomía en la Universidad, ella señala: «Para los profesores, estudiantes y egresados que vivimos en carne propia sus efectos, decir que la educación universitaria en América Latina, sobre todo en el caso de la universidad pública, está en crisis, pudiera parecer un trillado lugar común. Sin embargo, del modo como examinemos el fenómeno —ciertamente de alcance mundial, pero del que las universidades latinoamericanas han sido no solo el epicentro de gestación, o el fáustico laboratorio de ensayo, sino también las más directamente vulneradas—, difícilmente se podría desconocer que dicho fenómeno está en trance de destruir la verdadera esencia y los fines sociales de la universidad pública; pero, además y sobre todo la perdurabilidad del conocimiento clásicohumanista o la esencia y dignidad de lo que nos hace verdaderamente ser humanos (*anthropos*)». JARAMILLO, Mónica. «EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA UNIVERSITARIA COMO AUTONOMÍA DEMOCRÁTICA-DESCENTRADA ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DE LA EVOLUCIÓN ÉTICO-POLÍTICA DE SU CONCEPTO». Revista de Humanidades N°26 (julio-diciembre 2012). p. 19

Esto no, desde luego, en el sentido del “hacer ver” que es tarea de los “pioneros”, “visionarios”, profetas del mercado o colonizadores y secuestradores del futuro. Sensibilización como alumbramiento de las vocaciones dormidas; como pasión por el saber en cuanto acto de disidencia y de insumisión crítica, contra el adormecimiento, el cansancio y el espíritu contemporizador.

No, no podemos cambiar el mundo, pero sí contribuir a hacerlo menos hospitalario y deshumano; lo más festivo, gozoso y apasionado. La filosofía es solo un medio y la educación filosóficohumanista el camino. Que solo podremos contribuir a desbloquear, una vez hayamos empezado a reconocer hasta qué punto hemos contribuido nosotros mismos a cerrarle el paso. Para Arendt, esto último es posible por la natalidad, concepto del cual hablaremos más adelante.

Condición humana de la vida, de la mundanidad y de la pluralidad. Tres condiciones básicas que constituyen al hombre a través de la existencia, repensadas y elevadas en el concepto de *vita activa* en Arendt. La vida es aquello que mantiene la existencia de los hombres, sin la cual ninguna otra actividad sería posible. La mundanidad, muy distinta de todo lo natural existente, brinda a los hombres comodidad y facilita la mayoría de los trabajos, asimismo, genera cierto bienestar a partir de las cosas creadas. Sin embargo, el hombre en su afán por conquistar el mundo, perpetuamente quiere ir más allá, superar los límites de su inteligencia y artificio en virtud de desafiar cualquier misterio de la naturaleza, hasta tal punto de crear mecanismos para lograrlo sin medir las consecuencias.

Hannah Arendt hace una advertencia que ya era evidente para su tiempo: un posible afán del hombre por emigrar a otro planeta, la victoria de no seguir atado a la tierra ya estaba cerca. «Y esta extraña afirmación, lejos de ser un error de algún periodista norteamericano, inconscientemente era el eco de una extraordinaria frase que, hace más de veinte años, se esculpió en el obelisco fúnebre de uno de los grandes científicos rusos: «La humanidad no permanecerá atada para siempre a la Tierra.»¹¹

¹¹ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., p. 4

Su primera causa se debe a las políticas arbitrarias y particulares del “mundo” tecnocientífico, que no muy lejos de un posible “escape” interplanetario de la humanidad, hacen experimentos por crear vida a tubo de ensayo en los laboratorios científicos más sofisticados; es decir, juegan a ser dioses. Ante semejantes amenazas a la condición humana, Arendt distingue entre el *homo faber* y el *animals laborans*; el primero es amo y señor del mundo, y el segundo, aquel que no tiene afán por crear y destruir la vida humana: la “salvación del mundo”.

Esta distinción entre los dos tipos de creadores de lo mundano, ha de ser tenida en la actividad del trabajo, desarrolla en la *vita activa* por Arendt, donde, precisamente, ha de ser entendida en conjunto con la vida y con la pluralidad. En ese aspecto, el mundo artificial ha de crearse con responsabilidad para el bienestar de la generación presente y para las futuras. Esta responsabilidad no solo brinda las posibilidades de ocupar un lugar en la geografía extravagante del planeta, sino que construye y preserva un lugar para aquellos que han de llegar a formar parte esencial de este mundo. Asimismo, se abre la posibilidad de permanecer y formar parte de la constitución y creación de los cuerpos políticos; al hecho de que los hombres, no el hombre, viven conjuntamente y necesitan ayuda de otros.¹² En ese sentido, los cuerpos políticos como la estabilidad de las leyes y los pactos, corresponden al constante movimiento de los asuntos humanos, donde todos deben participar y renovar dichas instituciones,¹³ si estas lo requieren. Como consecuencia, solo las nuevas generaciones deciden colectivamente hasta qué punto pueden llegar a compartir los mismos principios, costumbres y tradiciones¹⁴ de sus antepasados, sin que se les impongan.

¹² Ibid.p.35

¹³ BÁRCENA, «Hannah Arendt: Una poética de la natalidad». Op. cit., p. 108

¹⁴ Arendt lleva adelante el análisis del concepto de tradición a partir de una frase del poeta René Char “Nuestra herencia no proviene de ningún testamento”, y que desde el punto de vista de lo político significa que hay una brecha entre el pasado y el futuro, que permite el tránsito de ideas. LONGHINI, Carlos. «El concepto de tradición en Hannah Arendt» Revista de Filosofía Nombres. Vol. 15 octubre 2000. Pp. 176-177

Por tanto, la vida y la condición humana, no tienen ningún sentido como mera vida, tal sentido se da en la existencia, en la experiencia del vivir, de ser libre, de reflexionar y de ser capaz crear; pero, sobre todo, de conocer y de pensar. Conocer involucra ideas, elaborar teorías y resolver problemas; el pensamiento requiere empatía, intentar resolver conflictos morales, y se da a través de un diálogo interno: ¹⁵ capacidad que le permite al hombre poder enfrentarse a lo que otros han pensado, de persuadir y ser persuadido. Por lo cual, la capacidad de apropiarse del conocimiento y del pensamiento, está estrechamente vinculada con la libertad, la cual se da en la natalidad a través de la vida y la acción, como acontecimiento, que permite la preservación de lo nuevo y revolucionario que trae consigo todo recién llegado.¹⁶

Estas últimas son características de los hombres libres, autónomos y, por tanto, de las condiciones humanas. Mera vida o trabajo sin pensamiento y reflexión, son como muertes vivientes. Cuando un hombre carece de estas características, significa que se está preso a perecer lo que otros quieran en su lugar. Por lo cual, la tarea no es meramente bloquear el interés de los distintos regímenes políticos por el sometimiento de los hombres, sino de reconocer hasta qué punto hemos contribuido nosotros mismos a que eso sea posible. Además de conservar a través de la educación ese «yo» revolucionario que trae todo hombre una vez nace.¹⁷

Ahora bien, la experiencia y la vivencia de Arendt no solo le enseñó a pensar, conocer y conservar ese «yo» revolucionario por sí misma, sino a “detectar” y “combatir” los enemigos de las libertades elementales de los hombres, los regímenes totalitaristas: el modelo de quienes someten al recién llegado a renunciar a su libertad, a hacerlo acreedores de credos y doctrinas que implementan nuevos

¹⁵ Hannah Arendt hace la distinción entre conocer y pensar de manera explícita en la entrevista titulada: ¿Qué queda? Queda la Lengua Materna, de 1964. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wl4>

¹⁶ BÁRCENA, «Hannah Arendt: Una poética de la natalidad». Op. cit., p.109

¹⁷ BÁRCENA, Fernando. En «Hannah Arendt: Una poética de la natalidad», sigue de cerca los conceptos de revolución y educación. Obviamente no hace referencia, al igual que Arendt, de una revolución donde se corten cabezas

órdenes o cuantifican al mundo y a los hombres. Por lo cual, la propuesta de la condición humana presentada por Arendt, consiste en una reconsideración desde el ventajoso punto de vista de nuestros temores y experiencias. Es decir, pensar en lo que hacemos y lo que todo hombre puede llegar a hacer.¹⁸

Por tanto, es imperativo, a partir de ese principio, ser capaces de redireccionar las cuestiones humanas, de lo contrario, la condición humana planteada por Arendt, no sería posible. Incluso, la propia existencia estaría presa o determinada por el poder de quienes lo ejecutan. Entonces, la vida y el derecho a la vida, sería de quienes por razones de poderío la determinan, no de quien verdaderamente se disponga a vivirla. Arendt, hace referencia a la natalidad como un inicio, como la condición humana más general que atraviesa la existencia de los hombres. En otras palabras, natalidad permite romper cualquier régimen político, lo que hace posible reorientar los asuntos público-políticos. Por consiguiente, allí se expone el concepto de natalidad y mortalidad, como un punto de escape o brecha que permite a los hombres poner en sus manos la responsabilidad colectiva con el mundo y sí mismos.

¹⁸ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., prólogo

1.2 NATALIDAD Y MORTALIDAD

El término natalidad presenta un recorrido muy particular en las distintas obras de Hannah Arendt. En 1953 aparece por primera vez mencionado como tal en el ensayo «Comprensión y política» junto a la proposición de san Agustín sobre la creación del hombre: «*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*» (Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie).¹⁹ Sin embargo, es en *La Condición Humana* de 1958 que tiene un desarrollo mucho más significativo y se ve estrechamente vinculado con la condición humana de la pluralidad, es decir, con la acción. Para Arendt la acción, en un sentido, solo es posible a través de la natalidad, es decir, a través de la llegada de nuevos hombres a este mundo, sin que eso signifique que aquellos hombres que ya se han anticipado no participen de semejante privilegio. Por lo cual, natalidad y acción deben ser entendidos como comienzo, terminación de un ciclo o la capacidad de crear algo nuevo.

Natalidad, cuyo significado se traduce en inicio, surge de la reflexión arendtiana en contraposición a Heidegger: “somos seres para la muerte”.²⁰ De acuerdo a lo dicho, esta reflexión se concluye después de la época del nazismo alemán como consecuencia y en contraposición a la mortalidad. Así, este término se convierte en el centro del pensamiento político arendtiano. Este punto es muy importante, y no porque sea el centro político en Arendt, sino porque da esperanza a los hombres de poder re-orientar los propósitos humanos y las políticas públicas, cuyo fin no es la mera muerte, sino que: «aunque los hombres han de morir, no han nacido para eso

¹⁹ BAGEDELLI, Pablo. «Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política.» Revista SAAP (ISSN 1666-7883) Vol. 5, Nº 1, mayo 2011.p.38

²⁰ AHUMADA, Miguel. «Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio: Martin Heidegger y Hannah Arendt.» Revista Factórum (ISSN 1989-9092).Vol.7, 2011, p.8

sino para comenzar».²¹ Precisamente porque acción significa comienzo, que solo es posible por la natalidad y por el nacimiento.

Ahora bien, mientras que para Heidegger el ser en-el-mundo es ser-relativamente-a-la-muerte, para Arendt, aunque también es ser-en-el-mundo, no lo es hacia la muerte, sino hacia un inicio interminable que se renueva gracias a la natalidad,²² al inicio, cuyo fin está estrechamente ligado con la permanencia y con el nacimiento de los hombres y la capacidad de comenzar algo nuevo. Es decir, «El resultado y fin de una acción es, simplemente, que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad se acabe».²³

No hay final porque al ser entendida la acción como comienzo o inicio, siempre está en constante continuidad, la única forma o manera posible en que la acción se viera amenazada es con la muerte, no del hombre, sino de los hombres, es decir, a una especie de suceso apocalíptico donde la especie humana desaparezca de la faz de la tierra. En ese sentido, Arendt no hace referencia a una mortalidad entendida como la espera inevitable del dejar de permanecer en el mundo con vida; o si se quiere decir, de ser, esto es, a la espera de lo insuperable: la muerte; sino de una natalidad o inicio, que permite, precisamente, volver a comenzar algo nuevo. «Es decir, porque la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad y no la mortalidad, puede ser la categoría central de lo político, distinguido del pensamiento metafísico.»²⁴

Solo ese nuevo comienzo puede re-direccionar los asuntos humanos; y solo por ese comienzo es que todo es posible.

²¹ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., p.254

²² AHUMADA, «Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio: Martin Heidegger y Hannah Arendt.» Op. cit., p.8

²³ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., p.253

²⁴ BAGEDELLI, «Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política.» Op. cit., p.39

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar. De la misma manera que, desde el punto de vista de la naturaleza, el movimiento rectilíneo del lapso de vida del hombre comprendido entre el nacimiento y la muerte parece una peculiar desviación de la común y natural norma del movimiento cíclico, también la acción, considerada desde el punto de vista de los procesos automáticos que parecen determinar el curso del mundo, semeja un milagro. (...) El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido.²⁵

Ahora bien, este comienzo en Hannah Arendt es prometedor, no porque sea algo “novedoso”, sino porque permite re-orientar las cuestiones humanas; sean políticas, sociales o económicas, etc. Por consiguiente, «Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana (...).»²⁶

En ese sentido, si natalidad es inicio, es porque puede re-direccionar los asuntos humanos y dar sentido y esperanza a los hombres, mientras que la muerte como fin, puede interpretarse como pérdida de fe en las relaciones humanas y, con ello, el desinterés por pre-conservar y formar los cuerpos políticos.

En este orden de ideas, aunque el término natalidad por primera vez en Arendt haya tenido sus “inicios” en su tesis doctoral,²⁷ su significado y sentido son completamente distintos a la interpretación cristiana. En la cristiandad la muerte lo

²⁵ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., pp. 264-265

²⁶ Ibid.p. 266

²⁷ Algunos autores como Pablo Bagedelli & Fernando Bárcena, han dejado claro que el concepto de natalidad en Hannah Arendt, tuvo sus inicios muy marcados en la que sería su tesis doctoral: *El Concepto de Amor en san Agustín*.

cancela todo, tanto la vida como la natalidad en el mundo tangible están sujetas a perecer; es decir, el sentido de la vida en la cristiandad está sujeto a la eternidad y no a la temporalidad, que es alcanzada a través de la Gracia de Dios y, aunque se distinguen dos tipos de felicidad: *cupiditas* y *caritas*,²⁸ los hombres no cesan en su afán de perseguir aquello que les produce afectos alegres, tanto así que vida y felicidad están íntimamente relacionados, pues tanto en *caritas* como *cupiditas*, el fin siempre está ligado a poseer el objeto amado. Es decir, la felicidad es en sí la misma vida, el deseo por permanecer con ella y de conservarla.

En el acto de aferrarse no meramente a la vida sino a los objetos de deseo, se presenta un problema: el temor a la muerte. Este principio es replanteado en Arendt a través del trabajo en *La Condición Humana*, donde claramente se muestra la durabilidad del mundo artificial frente a lo efímera que suele ser la vida humana. Es el mismo problema de *cupiditas* en el concepto de amor en san Agustín. En san Agustín el hombre cree honradamente que el fin más anhelado se encuentra fuera de él, es decir, en su entorno, sin embargo, aun cuando la vida del hombre fuese alargada, en comparación con las demás cosas del mundo no es más que un abrir y cerrar de ojos. Ahora bien, hay un punto donde el hombre teme morir, y existen varias razones para temer a la muerte: entre ellas; el tener que abandonar aquello “que ya hemos poseído y de lo cual formamos parte”; la imposibilidad de escapar del sueño eterno y la amenaza que esta presenta durante toda la vida. En Arendt es claro que el mundo y las cosas artificiales condicionan al hombre, si bien no representa su felicidad en términos agustinianos, sí da a los hombres confianza sobre los problemas humanos; responsabilidad consigo mismo y con el mundo. Lo cual, para san Agustín quiere decir que lo que “salva” al hombre de morir y lo que lo

²⁸ *Caritas* y *cupiditas* son dos términos expresados por san Agustín para explicar la “forma de vida terrenal” y el camino hacia lo divino. Estos dos conceptos también pueden explicar, aunque de manera implícita, la finitud y eternidad frente a los distintos regímenes políticos actuales que veremos más adelante.

“purifica”, no son las acciones a través de la caridad, al menos no en términos absolutos, sino la fe.

Por el contrario, para san Agustín «(...) una vida en constante peligro de muerte no es verdadera vida, pues está amenazada de continuo por la pérdida de lo que ella es, e incluso está cierta de que la pérdida se producirá algún día».²⁹ Total, en *cupiditas* el hombre está condenado a perecer en cualquier intento de ser feliz, pues su corta temporalidad no es suficiente para poseer los objetos anhelados de continuo.

Por tanto, la felicidad y la vida misma no forman parte sustancial de este mundo y están sujetas a desaparecer. Por consiguiente, la determinación del hombre solo consiste en el retorno con el Creador. Este volver se logra a través del amor con el mundo y la fe en Dios, acto que resulta natural porque el mundo siempre está ahí, alrededor del hombre. No hay hombre que no ame, que no desee o anhele poseer el amor o felicidad, pero sí hay hombre que se pregunta qué amar. En este acto, Arendt recuerda un principio agustiniano: «Ama, pero cuídate de qué es lo que amas».³⁰ Ahora bien, el regreso a Dios creador y la comprensión del mundo como eternidad conduce a *caritas*; sin embargo, el hombre ciertamente erra en dicho giro y confunde lo eterno con el mundo temporal, terreno, «en cuyo caso se incurre en la codicia, *concupiscentia* o *cupiditas*.»³¹

Entonces, «La vida en la tierra es muerte viviente,»³² y si es por la vida que el hombre alcanza ciertos estados de alegría, es esa misma vida la que está determinada por la muerte; con ello, no solo la vida se ve amenazada, sino que también el deseo, y el hecho de poseer los objetos «Pues el amante nunca está separado de lo que ama; él mismo pertenece a lo amado.»³³ Y si pertenece a lo

²⁹ ARENDT, Hannah. *El Concepto de Amor en san Agustín*. España: Encuentro Ediciones, 1996.p. 27

³⁰ Este principio es seguido por Arendt en su tesis doctoral para explicar el amor en conceptos agustinianos.

³¹ Arendt hace referencia a *cupiditas* y *caritas* en *El Concepto de Amor en san Agustín*, para explicar los tipos de deseo.

³² Expresión que hace referencia a *cupiditas*(deseo): concepto agustiniano desarrollado por Arendt en su tesis doctoral.

³³ Ibid. p. 36

amado, es porque tanto amante como aquello que se ama, se correlacionan, aunque sea por voluntad del amante. Como resultado: *¿Qué ocurre si la muerte acaba de un tajo todas las preocupaciones y les pone fin, junto con todos los afectos? ¿Acaso no hay consuelo en la muerte?* Estas preguntas desembocan los problemas de finitud e infinitud temporal más relevantes. Por una parte, si la muerte lo acaba todo, ¿por qué no acabar de una vez con la vida antes que se consuma en dolor y sufrimiento? ¿O, si lo que importa es la eternidad y solo es posible a través de la muerte, qué sentido tiene vivir? Lo que da sentido a la respuesta cristiana está en el hecho de apelar a la fe como el camino de salvación y gozo eterno. Y, en consecuencia, para Hannah Arendt, si la muerte acaba con todo, la vida no tendría ningún valor o sentido, y la capacidad de pensar y comenzar de nuevo: características de la condición humana, se destruyen. Por tanto, también a través de la natalidad surge la promesa, la esperanza de poder replantear los problemas de los hombres, de volver a crear con nuevos y renovados bríos.

En consecuencia, el objetivo de recurrir a la obra arendtiana de 1929 cuya tesis se basó en el concepto de amor en san Agustín, es precisamente porque allí el hombre en su temor a morir, siempre termina temiendo al opuesto a la muerte, es decir, a la vida.

Por consiguiente, si los hombres temen a la vida, también temen a la capacidad de comenzar algo nuevo, de re-direccionar las cuestiones humanas y de responsabilizarse de sí mismos y del mundo que le depara a los que próximamente han de formar parte sustancial de él; y de no vivir con miedo, lo hacen con desinterés, como “esta es la vida que nos ha tocado vivir”, o “así son las cosas y no hay nada que hacer”. Pablo Bagedelli³⁴ hace referencia a la crítica al funcionalismo, a la deriva nazi «del devenir mera parte de un todo,» expuesta en el artículo arendtiano de 1946, donde se puede apreciar «germinalmente en el tratamiento del

³⁴ BAGEDELLI, en: “Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política» hace referencia constantemente al concepto de natalidad frente a las políticas totalitarias, en este caso, las políticas nazi.

tema de la anticipación de la muerte en *El concepto de amor en san Agustín*, por momentos implícitamente, y en otros explícitamente, en contraposición a la filosofía de Heidegger.»³⁵ Allí, Hannah Arendt recrimina a Heidegger el no haber interpretado la diferencia entre dos significados que da san Agustín a la idea de mundo, esto es, como mundo terrenal -humano-, y como un mundo divino: « *la fibra de la tierra y los cielos.* »

Que el inicio y el fin de la vida resulten intercambiables hace que la vida aparezca como un mero trayecto desprovisto de toda significación cualitativa. La existencia pierde su sentido autónomo, que solo puede tenerlo al extenderse en el tiempo. Tan pronto como se conciba la vida como estando, no ya «antes de la muerte» sino «después de la muerte», la muerte se uniformiza devaluando la propia vida. Podemos insinuar, entonces, que la elevación de la natalidad como «la categoría central del pensamiento político» a partir de los años cincuenta es fruto de su experiencia con el nazismo, una suerte de antídoto de cara a la devaluación total de la vida realizada por los regímenes totalitarios, donde «el ser humano ha llegado a ser superfluo» y que su temprana oposición al tratamiento de la mortalidad en la filosofía heideggeriana, a través de su san Agustín, funciona como una suerte de anticipación premonitoria del horror por venir.³⁶

Ese «horror» en temporalidad se traduce a lo finito, que, si bien en la doctrina cristiana es poco “recomendable”, pues se refiere a lo que “no es”, o no perdura. En cuestiones políticas totalitarias, dicho principio ha sido distorsionado con el fin de liberar a la humanidad de su sufrimiento, ira y tristeza con la muerte.

El vivir no es meramente esperar la muerte, o anticiparse al sueño, éxtasis o tranquilidad eterna. Incluso en términos agustinianos, alcanzar el estado trascendente solo es posible a través de una preparación en el mundo perecedero,

³⁵ BAGEDELLI, «Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política». Op. cit., p. 41

³⁶ Ibid.p.42

es encontrar el camino a través de sí mismo que conducirá al Creador. La vida y este mundo no es que carezcan de sentido en términos absolutos; una cosa es que en el afán de poseer y “vivir la vida” el hombre se aferre a lo mundano, y otra que, a través de la caridad en el mundo y la fe en Dios, se encuentre el camino a la vida plena, eterna y feliz. Decir que la vida terrenal no tiene sentido en la doctrina cristiana de san Agustín, es afirmar que la creación de Dios es prácticamente absurda o innecesaria. Por tanto, el verdadero sentido de vida en el contexto cristiano se da en lo eterno, no en lo finito. San Agustín no se preocupaba por evitar el dolor o sufrimiento, y con ello liberar la humanidad de su desdicha, cosa que los visionarios, profetas mercaderistas y traficantes de esperanza en la esfera política sí han intentado.

Como muestra de esto último, está la política totalitaria de la Alemania nazi, donde el concepto de durabilidad en referencia al tiempo, ha sido «*muy bien aprovechada*». «El totalitarismo se basa en noción de tiempo como lo que se impone con una prolongada duración. El totalitarismo tiene detrás a quienes por alguna razón quieren perdurar en su estrategia e instinto de deseo por dominar todo».³⁷ En consecuencia, los que padecen dichos regímenes viven sus efectos, en términos de sufrimiento, frustración y pérdida de toda condición humana. Padecen no solo porque se le somete a muerte o prueba de fuerza una autoridad, sino porque pierden su finitud en el tiempo; en otras palabras, el comenzar algo de nuevo, el poder romper una temporalidad o círculo que se empieza a consumir.

Por consiguiente, lo único que garantiza la libertad de reinventar alternativas distintas en la realidad existente, de crear y comenzar de nuevo, es la finitud, natalidad y acción: mecanismos que rompen lo eterno, lo durable. Aquí ha de entenderse libertad «como poder de creación, como posibilidad de poder crear otras realidades de las existentes, como esperanza de ruptura de las realidades

³⁷ BÁRCENA, «Hannah Arendt: Una poética de la natalidad». Op. cit., p. 117

anteriores. La libertad tiene que ver con la experiencia simultanea del origen y de una ruptura dolorosa.»³⁸

Natalidad, más allá de ser aquello por lo cual comenzar algo nuevo es posible, y por lo cual todo ser humano es capaz de tomar sus propias decisiones, se presenta como un acontecimiento o asalto repentino. Lo que significa, además, que todos los hombres somos distintos unos de otros y, por tanto, su disposición y actitud frente al mundo y a las cosas es diferente. Asimismo, «Nadie nace una sola vez. Si tenemos suerte, volvemos a la superficie en brazos de alguien; o podemos no tenerla, despertar cuando el largo rabo del terror te roce el interior del cráneo»³⁹... volver a comenzar.

Un acontecimiento, que por su propia naturaleza es una irrupción de lo imprevisto y extraordinario, es, por un lado, lo que da a pensar, no aquello sobre lo cual pensamos, sino lo que nos da la oportunidad, y hasta nos exige, pensar lo acontecido con un pensamiento nuevo, con nuevas categorías y con nuevo lenguaje. En segundo lugar, todo pensamiento es lo que nos permite hacer una experiencia. Un pensamiento no es aquello sobre lo cual pensamos, sino justo eso otro que hace experiencia en nosotros, porque es algo que nos pasa y no nos deja igual que antes. Por último, un acontecimiento es lo que *rompe la continuidad del tiempo* de la historia y del tiempo personal de lo vivido.⁴⁰

Al hacer referencia al acontecimiento como lo inesperado, fortuito e imprevisible acto que provoca giros impredecibles, o el milagro que permite irrumpir lo fundado, significa que rompe todo intento a prologar cualquier sistema, sea político o social, en donde se toman a los hombres por igual y donde no hay distinción entre el ayer y el mañana. En otras palabras, es como si codificaran el ADN humano y se

³⁸ Ibid.p. 120

³⁹ Ibid.p. 112

⁴⁰ Ibid.p. 109

neutralizaran los cambios naturales, olvidando así, que la vida no está más que en la experiencia viva de la misma vida y cada cual recrea el mundo⁴¹ con su propio nacimiento; porque cada cual es el mundo.

Natalidad y no mortalidad renueva la vida y formas de vida en la tierra. Solo así, la existencia cobra sentido, solo así los asuntos humanos son inacabados y los hombres deben asumir y recibir con responsabilidad ese tesoro heredado llamado política. Por consiguiente, «el hombre no es solo poder de conocimiento, capacidad de comenzar, sino el *origen* mismo.»⁴² Y como resultado, se debe asumir la tarea de educar a los nuevos integrantes de la comunidad, a aquellos a los que se les ha preparado todo un mundo y que a su vez deberán hacerlo con sus sucesores. «La tarea de educar es una tarea del mutuo cuidado: el cuidado de los que llegan y el cuidado del mundo.»⁴³ Pues de la misma manera como se debe asumir un compromiso frente al cuidado de los que llegan y del mundo, la falta de educación, deber y sensibilidad frente a las cosas, puede destruirlo.

«No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr un cambio [y comenzar de nuevo], de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra.»⁴⁴ Asimismo, no hay razón para creer que los tiempos siempre son iguales, que las costumbres y las tradiciones siempre van a tener la misma validez, y que, por tanto, emprender la tarea de reinventar nuevas formas de convivencia, no son necesarias. Aquí pareciera que los hechos históricos determinarían completamente las futuras generaciones, y, en consecuencia, la historia ya estuviese consumada. Entonces, las preocupaciones sociales en la pluralidad perderían su peso, no solo porque dejarían de discutirse los asuntos de la realidad presente, sino porque se les ha

⁴¹ Ibid.p. 110

⁴² Ibid.p. 116

⁴³ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., prólogo.

⁴⁴ BÁRCENA, «Hannah Arendt: Una poética de la natalidad». Op. cit., p. 113. *Lo de corchete es mío*.

entregado a los hechos históricos la capacidad de actuar e interrumpir su condicionamiento.

La historia comienza con lo que nace, no con lo que termina. La violencia no engendra historia, sino el surgimiento del mal, y por eso hay que sospechar contra todas las legitimaciones de un sacrificio en el altar de la historia, como dice Collin: «El crimen desnuda el mundo, extingue la palabra. Incluso la muerte, inscrita en el centro de toda existencia, queda callada». Matar lo nacido es matar el tiempo y asesinar la palabra que puede pronunciarse, como palabra nueva que nombra de nuevo el mundo ya existido. El nacimiento entonces es, como dijimos, la superación de un proceso natural, interrupción y superación de lo que decae. *Nacer es tiempo. Es necesitar disponer de tiempo. Tiempo que contar para poder vivir, tiempo que vivir, para poder contar. Nacer es tener que vivir una vida relatada.*⁴⁵

Como resultado, si los distintos actos requieren de tiempo, solo aquellos que se vinculan con las políticas totalitarias que amenazan la libertad, la democracia, la integridad y la dignidad humanas, han de ser interrumpidos. Por el contrario, de aniquilar el tiempo de la natalidad y sus actos, no habría hombres, y sin los hombres, tanto condición humana como *vita activa*, sería superfluo. Por consiguiente, solo el hombre es capaz de crear, de comenzar un suceso o provocar un acontecimiento. Solo en el hombre está la capacidad de inventar el mundo, es decir, de «aprender a nombrarlo de nuevo a través de palabras [y a través de los actos cambiarlo] que abren fracturas en él. A través de las grietas damos un nuevo sentido al mundo.»⁴⁶ Que solo es posible mediante el sentido de la existencia que yace en la natalidad.

Por otra parte, el fin hacia el cual va enfocado el acontecimiento o el inicio, se debe exclusivamente a que las circunstancias en que se encuentran sumergidos los hombres o la sociedad, así lo requieren. Es decir, el inicio no es meramente nacer,

⁴⁵ Ibid.p. 118

⁴⁶ Ibid.p. 109

sino desarrollar la capacidad de emprender nuevos horizontes, de poder decir algo sobre la realidad y el mundo, y de poder cambiar lo que haga falta. Como resultado, la condición humana de la natalidad, comprende tres condiciones humanas más dentro del pensamiento arendtiano, a saber, la condición humana de la vida, de la mundanidad y de la pluralidad. Estas condiciones están enraizadas en las distintas actividades que los hombres han de realizar durante su existencia, que cobran sentido en las interrelaciones personales, al hecho de que los hombres deban depender de otros y vivir en comunidad. Luego, estas actividades son designadas por la reformulación de la *vita activa* propuesta por Hannah Arendt en *La Condición Humana*, y han de ser entendidas en conjunto con la natalidad. Por ende, el siguiente capítulo tiene como objeto explicar la vida contemplativa y la vida activa en el contexto griego, para entender en qué consiste la reformulación de la *vita activa* propuesta por Arendt. Asimismo, cuántas actividades reconoce Arendt en su propuesta, y a qué condición humana pertenecen.

2. DE LA VIDA ACTIVA EN ARISTÓTELES A LA VITA ACTIVA EN HANNAH ARENDT

En este capítulo se tratará, en primer lugar, los dos modos de vida más discutidos en la antigua Grecia, a saber, la vida contemplativa y la vida activa. Aristóteles, nuestro autor de referencia, señala a la vida contemplativa como el “mejor” modo de vida, o la *vida por excelencia*; aquella que se da a través de la vida contemplativa.

Sin embargo, a menudo se oculta el sentido aristotélico de semejante afirmación, esto se debe, exclusivamente, a las afirmaciones posteriores a la *Ética Nicomáquea*, es decir, en *Política*, donde el estagirita manifiesta su interés por el modo de vida activa, la vida de los asuntos políticos. La primera parte de este capítulo ofrece una exposición ciertamente clara sobre los dos modos de vida mencionados, y el sentido de las afirmaciones aristotélicas, tanto a la vida contemplativa como a la vida activa.

En segundo lugar, y en consecuencia a esta primera parte, se expondrá la *vita activa* en Hannah Arendt. De ese modo, se facilitará la comprensión y motivos que llevaron a nuestra autora a reformular el concepto de *vita activa*. Arendt sigue de cerca los modos de vida de la antigua Grecia; asimismo, el significado de labor y trabajo, además de su valor dentro del *bios* político en el contexto griego expuestos por Aristóteles.

2.1 ARISTÓTELES: LA VIDA CONTEMPLATIVA Y LA VIDA ACTIVA

Para el desarrollo de esta primera parte se hace necesario mencionar que la vida contemplativa y la vida activa serán expuestos a partir de la *EN* cap. I - X y *Política* cap. VII de Aristóteles, con el objeto de entender, en un segundo apartado, la separación arendtiana del concepto de la *vita activa*, su reformulación y el rechazo hacia la vida contemplativa en *La Condición Humana*.

En efecto, la vida contemplativa está -para el estagirita- estrechamente vinculada a la *eudaimonía* y ello puede observarse en sus distintas obras y,

paradigmáticamente, al comienzo y al final de la *EN*, donde la referencia (*EN* I 5 1095b14-19, 1096a4-5) y el elogio (*EN* X 7 1177a10) a ese modo de vida forman parte de la investigación sobre la felicidad (*eudaimonía*), cuyo significado se intenta esclarecer a través del escrito (*EN* 1095a20).⁴⁷ En ese sentido, existe, ciertamente, un debate pautado sobre la *eudaimonía* que ha “opacado” el estudio de la vida contemplativa en la medida en que la mayoría de esfuerzos se han enfocado en salvar la consistencia de la perspectiva *eudaimonística* que se expone en la *Ética Nicomáquea*, y de ese modo se ha dejado de comprender en qué consiste la vida contemplativa.⁴⁸ Esta falta de comprensión está ligada estrechamente a las afirmaciones aristotélicas en *Política* frente a la vida activa y la vida contemplativa.

En el capítulo VII de *Política*, Aristóteles examina el tipo de vida más preferible por los ciudadanos, a saber, la del que participa en la política y en la comunidad civil (vida activa) o la del extranjero que está desligado de toda organización política, llegando a afirmar que para muchos [la política] es la mejor, «ya que es imposible que el que nada hace obre bien, y el bien obrar y la felicidad son lo mismo (1325a),»⁴⁹ mientras que en la *EN* la felicidad desde las distintas formas de vida: la placentera, la política y la del filósofo, en la contemplación se representa su forma más perfecta (*EN* 1177a17; 1177b2a) y primaria.⁵⁰ Un indicio de la identificación de la felicidad con la contemplación puede hallarse en *EN* I 10, donde Aristóteles asegura que el hombre feliz -siempre o mayormente- hará y contemplará (*EN* 1100b19-20) las cosas que son conforme a la virtud.⁵¹

Ahora bien, para Aristóteles la contemplación se define como la actividad más excelente, continua, placentera, autosuficiente, amada por sí misma que requiere

⁴⁷ Viviana Suñol. *La discusión aristotélica sobre los modos de vida*. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII 3. *Tópicos*, Revista de Filosofía 45 (2013), p.12

⁴⁸ Cfr., Viviana Suñol. *La discusión aristotélica sobre los modos de vida*. p. 16

⁴⁹ Aristóteles, *Política*, Capítulo VII, Descripción del Estado ideal. p. 406

⁵⁰ *Ibid.* p. 20

⁵¹ *Ibid.* p. 19

de ocio; es de carácter divino, cuya virtud es la sabiduría.⁵² Como consecuencia, ante la exaltación de la contemplación como el mejor modo de vida, o la vida por excelencia que todo hombre debe perseguir; sea porque se puede llegar a contemplar o develar los primeros principios y causas, además de «las cosas que son conforme a la virtud», requiere disponibilidad y disposición por cada hombre.⁵³ Es decir, aunque la contemplación como modo de vida sea lo ideal y todo hombre mantuviera su voluntad de permanecer en semejante estado, las causas exteriores no lo permitirían; sea porque el cuerpo prescinde de mantener un buen estado físico sin necesidad de alimentarse, o porque requiere de otras necesidades y cuidados básicos para permanecer con vida.

Aristóteles destaca la superioridad de la vida contemplativa y le reconoce un carácter casi divino, en ningún momento asegura que el ejercicio de la contemplación pueda ocupar enteramente la vida humana (*EN X 7 1177b25*), ni que el sabio pueda prescindir completamente de sus necesidades básicas, como la salud y el alimento, para dedicarse exclusivamente a esta actividad (*EN 1178b33-35*). De hecho, en su condición de hombre requiere —aunque de manera moderada— de recursos exteriores (*EN 1179a8*), lo cual se observa con claridad en sus consideraciones sobre la autarquía de la contemplación, cuando reconoce que “el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida” (*EN 1177a28-29*). Tampoco afirma que aquel deba desentenderse de los vínculos que conforman su existencia comunitaria. Aunque recalca el hecho de que puede contemplar en soledad, sugiere que “quizás lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad” (*EN 1177a32-34*).⁵⁴

Por otra parte, Jesús M. Araiza manifiesta lo que sería un asunto contradictorio frente a lo mencionado anteriormente, sostiene que para Aristóteles el acto propio del intelecto es *la actividad más continua* en nosotros (*synechestátç*) y que “somos

⁵² Ibid. p. 20

⁵³ Ibid. p. 19

⁵⁴ Ibid. pp. 21-22

más capaces de contemplar de manera continua que de realizar cualquier otra clase de acción.”⁵⁵ En efecto, para evitar lo que sería un mal entendido, este no sería posible si se pensara que la actividad del intelecto estuviese únicamente sujeta a la contemplación de los primeros principios, o «de manera muy especial, en la intelección del primer principio del que penden todas las demás sustancias; ese principio al que Aristóteles llama el primer motor inmóvil.»⁵⁶ Frente a la noción de dios como motor inmóvil que no contempla otro objeto más que a sí mismo, pues es lo más divino que existe, de modo que su pensamiento es pensamiento de pensamiento, del mismo modo en el hombre la contemplación sería tarea exclusiva del acto intelectual, el cual, a su vez, «intelige» la intelección de su propia intelección.⁵⁷ Entonces, la contemplación hace referencia al hecho de poder percibir aquello que se está percibiendo, de tal manera que solo así se puede percibir que “somos”. Este acto de percibir que se percibe y de percibir que uno “vive”, es propio de las cosas placenteras. Por tanto, la contemplación pertenece al reino de la ética que, a diferencia de la política (*Pol.* cap. VII), no problematiza sobre los tipos de regímenes políticos, razón por la cual allí se elogia más la vida activa.

Y si el vivir mismo es bueno y placentero (y lo parece también por el hecho de que todos lo apetecen y muy especialmente los buenos y dichosos; para ellos la vida es lo más elegible y su vida es la más dichosa), y *si el que ve siente que ve, y el que escucha <siente> que escucha y el que camina que camina, y en los demás casos de manera semejante hay algo que percibe cuando estamos en acto, de manera que si percibimos que percibimos, y si inteligimos <percibimos> que inteligimos, y si percibir que percibimos o inteligimos es percibir que somos [sc. que existimos] (pues dijimos que el ser consistía en percibir o en inteligir), y el percibir que uno vive es propio de las cosas placenteras por sí mismas (pues la vida es por naturaleza un bien), y el vivir es elegible y lo es muy especialmente para los buenos, porque el ser es bueno y placentero para*

⁵⁵ Jesús Araiza. *La noción aristotélica de vida contemplativa* (bíos theoretikós). *Ethica nicomachea* X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar. Revista, *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, jan. /abr. (2011). P. 35

⁵⁶ Ibid. p. 35

⁵⁷ Ibid.p. 36

ellos (pues al percibir simultánea y conscientemente lo que es bueno por sí mismo sienten placer) y así como el que es excelente se encuentra dispuesto en relación consigo mismo, así se encuentra también en relación con su amigo (pues el amigo es otro yo). Por tanto, tal como el ser [o existencia] de uno mismo es elegible para cada uno, así también lo es el ser [o existencia] del amigo o prácticamente [lo es]. Pero dijimos que el ser [o existencia] es algo elegible a causa de que uno mismo *percibe* aquello que es un bien para sí mismo, y tal percepción es placentera por sí misma. Por consiguiente, es preciso que también haya percepción consciente y simultánea de que el amigo existe, y esto se produciría en la convivencia y en la comunicación de palabras y del pensamiento. Así pues, si para el hombre dichoso el ser es elegible por sí mismo, siendo por naturaleza bueno y placentero, y próximo a ello es que el amigo exista, el amigo estará entonces entre las cosas elegibles. Pero es preciso que aquello que es elegible para él mismo surja dentro de él mismo <o sea, el percibirse a sí mismo>, de lo contrario será deficiente en esa medida”.⁵⁸

Por consiguiente, afirmar que somos más capaces de contemplar de manera interrumpida que de hacer otro tipo de acción, sería lo mismo que decir que somos más capaces de poner en acto nuestro intelecto en la intelección de su intelección, antes que de practicar cualquier actividad externa.⁵⁹ Pero en este punto la realidad muestra otra cosa. Araiza⁶⁰ sigue de cerca esta reflexión y da una interpretación objetiva. La respuesta está en el hecho que gran parte del tiempo en el que transcurre el estado de vigilia, estamos despiertos o en contacto directo con la realidad extrema a través de nuestros sentidos, y, por tanto, la actividad de nuestro intelecto se da después de que se ha puesto en acto la percepción sensorial, no antes.

Así, las distintas necesidades básicas o externas obligan a los hombres a interrumpir cualquier estado de vigilia durante algún tiempo. Entonces, al Aristóteles referirse a que somos más capaces de contemplar de manera continua que de realizar cualquier otro tipo de acción, habría querido decir algo que difícilmente

58 Ibid. p. 44

59 Ibid. p 36

60 Cfr. Jesús Araiza. *La noción aristotélica de vida contemplativa* (bíos theoretikós). p. 39

podemos ver en la vida práctica.⁶¹ En consecuencia, es necesario advertir que «Aristóteles excluye obviamente de este caso la disposición en que nos encontramos cuando estamos dentro de la pasión o dentro de la enfermedad; pues, si el intelecto se nubla en tales casos, como sucede también en el sueño durante el reposo, es evidentemente imposible que podamos en ese momento realizar dentro de nosotros la contemplación».⁶²

Ahora bien, mientras que para Aristóteles en la *EN* la vida contemplativa ocupa el lugar más privilegiado en la cúspide de los distintos modos de vida, en *Política*, aunque no hace referencia a tal modo de vida de manera exaltante, tampoco la deja a un lado; en tanto que, propiamente en *Política* (cap. VII), Aristóteles no tiene más objetivo que determinar a través de la vida más elegible cuál es el mejor régimen político. Por consiguiente, «Aristóteles presenta la consideración más detallada de los géneros de vida y, en particular, la oposición entre la política y la filosófica en *Pol. VII 1-3.*»⁶³

En la jerarquía de las diversas formas de actividad (*Pol. VII*), Aristóteles, en cuanto a la vida acompañada de virtud, distingue dos tipos de opiniones; en primer lugar, manifiesta el rechazo que algunos hombres sostienen por los cargos políticos, esto es, por la vida activa y, en segundo lugar, habla sobre la vida del hombre libre, la que para muchos es mejor que la del político y, por tanto, la más deseable, la del filósofo. Sin embargo, estas afirmaciones sobre la vida libre se ven contrarrestadas de la siguiente manera, «es imposible que el que nada hace obre bien, y el bien obrar y la felicidad son lo mismo, (...) Por otra parte, alabar más la inactividad que la acción tampoco es verdad, ya que la felicidad es una actividad; y además las

61 ARAIZA, *La noción aristotélica de vida contemplativa* (bíos theoretikós) Op. cit., p. 36

62 Ibid. pp. 42-43

63 SUÑOL, «*La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el bíos theoretikós en Ética a Nicómaco*». Op. cit.; p. 10

acciones de los hombres justos y prudentes tienen como resultado muchas y nobles obras (*Pol.1325^a*).»⁶⁴

Aunque Aristóteles no haya tomado del todo una posición firme sobre cuál es el mejor modo de vida en *Política*, es necesario tener presente hasta qué punto la propuesta de investigar cuál es la vida más preferible por los hombres -y en su defecto, si es la misma preferida por la ciudad-, deja un indicio entre opiniones de los hombres y lo que el mismo Aristóteles daba por supuesto. Y es que precisamente en *Política* a diferencia de la *EN*, no se trata de estar en constante ocio contemplando los primeros principios y causas, y con ello disfrutar del placer que esto produce en los hombres, sino de determinar cuál es el mejor régimen político. En consecuencia, no es que para Aristóteles en *Política* la vida contemplativa no tuviera un lugar privilegiado, pues pertenece al reino de la ética, dado que se trata de la vida más preferible; mientras que la vida activa, la del mejor régimen, pertenece a la esfera política.

El planteo metodológico que nos propone [Aristóteles en el Capítulo VII, en *Política*], a saber, investigar primero cuál es la vida preferible para todos (*pasin*) <los hombres> y luego de ello, determinar si es la misma para la comunidad o para el individuo, pone de manifiesto el enfoque *politico* a partir del cual encara esta consideración sobre los *bioi*. Aun cuando en *Pol. VII 2* (1324a14-23), establece que la indagación sobre la vida preferible pertenece al ámbito de la ética y la del mejor régimen, a la esfera política, la correspondencia que reiteradamente establece entre la vida y la felicidad del individuo y la de la comunidad (*Pol. 1323b40-41; 1324a5-7*) da cuenta de que ambas cuestiones son inseparables.⁶⁵

⁶⁴ Aristóteles, *Política*. Op. cit., p. 407

⁶⁵ SUÑOL, «La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco X 7-8* y el *bíos praktikós* en *Política VII 3*.» Op. cit., p.25. Lo del corchete es mío.

Como resultado, ante la «correlación» de la felicidad del hombre en particular y la ciudad en general, está la promesa de formar o de educar a hombres virtuosos y capaces de realizar buenas acciones. Solo así, «siempre que alguien sea superior en virtud y en capacidad para realizar las mejores acciones, a ése es noble seguirle y justo obedecerle. Pero debe poseer no sólo virtud, sino capacidad que le haga apto para la acción (*Pol.1325b*).»⁶⁶ Consecuentemente, Aristóteles hace referencia a felicidad como prosperidad y, por tanto, «si estas afirmaciones son exactas, (...) la vida activa será la mejor, tanto para la ciudad en común, como para el individuo (*Pol.1325b*).»⁶⁷

Es importante, además, tener en cuenta que, para Aristóteles, no toda vida práctica está necesariamente orientada hacia los otros. Ni los pensamientos tienen exclusivamente un carácter práctico «aquellos que formamos en orden a los resultados que surgen de la acción, sino que son mucho más las contemplaciones y las meditaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas, ya que la prosperidad es un fin y, en consecuencia, también una actividad (*Pol.1325b*).»⁶⁸ Por tanto, en los regímenes políticos no queda excluida la actividad contemplativa ni tampoco significa que en los asuntos públicos-políticos ningún hombre pueda elegirla.

Luego, en términos aristotélicos «(...) es evidente que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres (*Pol.1325b*).»⁶⁹ Asimismo, por más que los hombres que elijan el placer de la contemplación quieran desligarse completamente de los asuntos políticos, no les será posible; siempre, aunque sea en dimensiones pequeñas y por causas externas, deberán asumir el rol de funcionarios de la humanidad. En términos generales -y no solo en relación con Aristóteles- es importante tener en cuenta que

⁶⁶ Aristóteles, *Política*. Op. cit., p. 408

⁶⁷ *Ibid.* p. 408

⁶⁸ *Ibid.* p. 408

⁶⁹ *Ibid.* p. 408

“las formas de vida, raramente son exclusivas: son definidas por una actividad dominante, que no excluye y, a veces, implica la práctica temporaria de otras.”⁷⁰

Hannah Arendt tuvo conciencia de lo que significaba e implicaban estos dos modos de vida en la antigua Grecia; sin embargo, su propuesta de la *vita activa* no solo deja de guardar relación con el significado griego, sino que rechaza completamente el modo de vida contemplativo. En primer lugar, la *vita activa* en términos arendtianos no puede entenderse como «la vida dedicada a los asuntos público-políticos,»⁷¹ pues designa tres actividades realizadas por los hombres durante su vida: labor, trabajo y acción. Asimismo, nuestra autora reprocha a los griegos, en especial a Aristóteles, la manera como entendían la labor y el trabajo, actividades que para ella van a ser elementales. En segundo lugar, nadie puede permanecer en modo contemplativo durante toda su vida, por lo cual Arendt no se interesa en este modo de vida. El siguiente acápite no solo ofrece una visión clara de la *vita activa* en Arendt, sino que también presenta el problema de la actividad del trabajo, designada por la reformulación de este modo de vida griego.

⁷⁰ SUÑOL «La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII 3». Op. cit., p.18

⁷¹ A principio de *La Condición Humana*, Hannah Arendt hace referencia a la vida activa como aquella vida dedica a los asuntos público-políticos, refiriéndose a los antiguos griegos.

2.2 LA VITA ACTIVA EN HANNAH ARENDT

A continuación, se explicará en qué consiste la propuesta de la *vita activa* en Arendt, su «rechazo» por la vida contemplativa del contexto griego, y el problema más relevante de la actividad del trabajo dentro de la reformulación arendtiana de la vida activa.

El concepto de *vita activa* en Arendt no solo deja de guardar relación con el contexto griego, sino que designa tres actividades inherentes a la existencia de los hombres: labor, trabajo y acción. Cada actividad cobra sentido en relación con los hombres, y por ende, entran a formar parte de la condición humana. Labor es toda «aquella actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final, están ligados a las necesidades vitales en el proceso de la vida.»⁷² Labor se encarga de mantener latentes las funciones vitales del cuerpo humano a través del alimento que los hombres han de consumir, es decir, se ocupa de conservar la vida del hombre y la especie humana. Por consiguiente, las cosas hechas por la labor en comparación con las del trabajo, tienen una durabilidad relativamente corta; y su fin es proporcionarle al cuerpo humano cubrir las necesidades básicas de supervivencia. En consecuencia, la condición humana de la labor es para Arendt, la vida misma.

En contraste con la antigua Grecia, Arendt no muestra ningún interés por la vida contemplativa, precisamente porque en la *vita activa* labor entra a ser considerada como la vida misma, sin la cual ninguna actividad es posible. No es que para nuestra autora la contemplación al modo antiguo no tuviese ningún valor ni sentido, sino que tiene como objeto explicar los asuntos políticos a partir de la reformulación de semejante modo de vida, a saber, la *vita activa*.

Asimismo, en la antigua Grecia se consideraba que labor y trabajo no tenían suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténtica forma humana

⁷² ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit, p. 35

de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y las exigencias humanas.⁷³ Razón suficiente para que Arendt rechazara los dos modos de vida más significativos discutidos por Aristóteles.

De modo que, tanto vida activa como vida contemplativa, no entran a formar parte de la re-conceptualización arendtiana de la *vita activa*; la primera porque no le “reconoce”⁷⁴ a la labor ni trabajo su “status digno” de una actividad humana; y la segunda, porque ningún hombre, aunque quisiera, podría pasar toda su vida contemplando las primeras causas y los principios eternos, a saber, el cuerpo está sujeto a unas necesidades básicas y externas, y sin la vida misma -labor-, tampoco sería posible.

En otras palabras, [mi propuesta de] la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada.⁷⁵

Incluso en la Época Moderna, la contemplación ya había descendido de la cúspide

⁷³ Ibid. pp. 39-40

⁷⁴ Arendt reprocha a los antiguos griegos y, en especial, a Aristóteles por considerar la labor como servidumbre y esclavitud: «Aristóteles, en su enumeración de «modos de vida» en la *Ética a Nicómaco* (i. 5) y *Ética a Eudemo* (1215a35 sigs.), ni siquiera menciona la forma de vida del artesano; para él resulta claro que un *banausos* no es libre (véase *Política*, 1337b5). Se refiere, sin embargo, a «la vida de lucro» y la rechaza porque también se «emprende bajo apremio» (Él. Me, 1096a5). En la *Ética a Eudemo* se acentúa que el criterio sea libre: únicamente enumera esas vidas que se eligen *ep' exousian*.» *La Condición Humana*, nota 5, Capítulo 1

⁷⁵ ARENDT, Hannah. *De la Historia a la acción*. Barcelona: Paidós. 1995 .pp. 89-90

de los modos de vida más deseados por los hombres, su causa: el *homo faber*, que es el señor y dueño del mundo, no solo porque se ha impuesto, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos.⁷⁶ Este descenso no se dio porque los asuntos políticos fueron quienes guiaron las acciones humanas, ni tampoco porque se pensara la vida dentro de una categoría que la elevara al nivel más apreciado por los hombres, sino porque la productividad, a través de las herramientas fruto de los avances tecnológicos, empezaba a guiar al mundo. En ese sentido, Arendt afirma que:

Es un hecho histórico que la moderna tecnología no se origina en la evolución, de esos utensilios que el hombre había diseñado con el doble propósito de facilitar sus labores y crear el artificio humano, sino exclusivamente en una búsqueda no práctica de conocimiento inútil (...) la experiencia fundamental de la inversión de la contemplación y de la acción fue precisamente que la sed de conocimiento del hombre sólo podía saciarse si confiaba en la inventiva de sus manos. No se trataba de que la verdad y el conocimiento ya no eran importantes, sino que solo se podía alcanzar mediante la «acción» y no por la contemplación. Un aparato, el telescopio, construido por las manos del hombre, obligó finalmente a la naturaleza, o más bien al universo, a entregar sus secretos.⁷⁷

El trabajo, actividad por la cual el hombre crea e inventa el mundo artificial, tiene como característica que su resultado o “producto” tiene una gran durabilidad respecto a las demás cosas de este planeta. La definición más “puntual” del trabajo en Arendt, se encuentra a principio de *La Condición Humana*:

⁷⁶ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., p. 64

⁷⁷ Ibid. p. 311

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural⁷⁸ de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente-repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un «artificial» mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. Las herramientas, producto del trabajo del hombre no tienen una durabilidad en absoluto, pero sí una larga vida en comparación con la labor o la vida humana, porque el uso que el hombre hace de esas mismas cosas, tarde que temprano le amenaza su existencia, es decir, por naturaleza nada está a salvo de corroerse. La silla o la mesa con el paso del tiempo y abandonada por el interés humano, vuelve a ser madera; la madera al cabo de un periodo de tiempo perderá su solidez, se deshará y de ese modo finalmente volverá a la tierra, de donde surgió el «árbol que fue talado para convertirse en el material sobre el cual trabajar y con el cual construir». La condición humana del trabajo es la mundanidad.⁷⁹

La promesa del trabajo establece la posibilidad de dominar un tiempo que todavía no llega, pero que en la mayoría de los casos está a punto de ser consumada. Ciertamente, hacen más cómoda la vida de los seres humanos, pero se realizan al precio de irradiar procesos contradictorios. En este sentido, el concepto del trabajo no solo implica la posibilidad de realizar logros positivos y efectivos que impulsen el progreso, sino también los costos de dicho proceso.⁸⁰ El costo no solo se mide en cifras económicas, lo cual para el mundo de la rentabilidad es lo que más importa, sino precisamente en el daño a corto y largo plazo que se les hacen a los recursos naturales, a la manera en que se administran y como se explotan. Como consecuencia, el daño natural causado a nuestro habitat no solo pone en riesgo la - "calidad"- de vida o el bienestar de los que en un momento determinado ocupamos un espacio o lugar en la geografía del planeta, sino también las condiciones básicas

⁷⁸ Arendt entiende la naturaleza como las cosas que se hacen sin ayuda del hombre, las que por sí mismas se convierten en lo que sea. *La Condición Humana*. Op. cit., p.175

⁷⁹ Ibid. p. 35

⁸⁰ MARTINEZ, Miguel Ángel. «DEL HOMO FABER AL ANIMAL LABORANS: LA VIOLENCIA DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL». En claves del pensamiento, Revista de Filosofía, ISSN: 1870-879X. Vol. I, núm. 1, junio, 2007, p. 41

para que otros seres de generaciones futuras lo habiten y puedan volver a comenzar. Si la promesa del trabajo consiste en conquistar los distintos momentos en determinados intervalos de tiempo, solo la acción como un inicio puede “destruir” o evitar la instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de los medios y los fines, su enorme convicción de que cualquier problema o situación puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía, que considera como material lo dado y cree que la naturaleza es «un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto.»⁸¹

Por lo cual, en todo acto de creación de un mundo artificial hay una violencia y violación implícita contra la naturaleza, pues no solo se interrumpen ciclos al sacar de las entrañas sus recursos para convertirlos en “progreso,” sino que se destruye la continuidad natural, dejando “incompletos” la totalidad de los procesos naturales. El árbol es árbol, pero deja de serlo si *se detiene el proceso de crecimiento por el que cobra su existencia.*

La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, por lo tanto, lo opuesto al doloroso y agotador esfuerzo que se siente en la pura labor. Puede proporcionar seguridad y satisfacción, incluso convertirse en fuente de autoconfianza a lo largo de la vida, todo lo cual es muy diferente del deleite que cabe esperar de una vida de labor y fatiga o del pasajero, aunque intenso, placer del propio laborar que surge cuando el esfuerzo se coordina y ordena rítmicamente, y que en esencia es el mismo placer que se siente en los demás movimientos corporales.⁸²

A través de la fabricación o del trabajo, el ser humano construye un entramado de acciones que, con una finalidad práctica y con ayuda de su cerebro, sus manos, instrumentos o máquinas, modifican el entorno donde se realizan las acciones humanas, las cuales no se quedan estáticas, sino que adquieren la capacidad de

⁸¹ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., p. 325

⁸² *Ibid.* p. 152

reaccionar, a su vez, con el mismo hombre. (...). De esta manera, la actividad del trabajo no sólo produce objetos y obras que tienen cierta duración, que desafían al ecosistema al crear un mundo artificial en la naturaleza, sino que esta transformación permite el intercambio de mercancías haciendo depender al mundo de una permuta entre propietarios, de un intercambio de valores y monedas.⁸³

En ese sentido, la promesa del trabajo no se cumple. Jesús A. Martínez⁸⁴ afirma que el ser humano, al plasmar su humanidad en la transformación de la naturaleza, impregna dotes de violencia que vuelven en contra de él. Situación que se agrava al confundirse entre los *bienes de consumo* y los *bienes de uso*, en los primeros no se presenta una duración, es decir, son mera labor, y, por tanto, su finalidad se agota con su uso, mientras que, en los segundos, su finalidad no es la destrucción inmediata, sino su permanencia, su durabilidad.⁸⁵

Finalmente encontramos la acción, única en la *vita activa*, pues es la «actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo».⁸⁶ De modo que, «la pluralidad es entendida como voluntad de una comunidad de estar vinculada entre sí por el discurso y por la acción que constituye el poder (concepto distinto al de fuerza que es una cualidad natural de un individuo aislado), pues el poder se constituye a partir de la voluntad de muchos.»⁸⁷

⁸³ MIGUEL Ángel, MIGUEL Ángel, «DEL *HOMO FABER* AL *ANIMAL LABORANS*: LA VIOLENCIA DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL». Op. cit., p. 42

⁸⁴ Miguel Ángel, en: «DEL *HOMO FABER* AL *ANIMAL LABORANS*: LA VIOLENCIA DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL», hace hincapié a la afirmación arendtiana del trabajo, sobre la violencia y violación en contra de la naturaleza.

⁸⁵ Ibid.p.43

⁸⁷ RUANO Miguel. *Acción, Pensamiento y Juicio en Hannah Arendt*. Tesis de Grado: Master Oficial de Pensament Contemporani, Universitat de Barcelona, Facultat de Filsosofía, Tutora: Dra. B. Román. 2002.p.12. Disponible en: http://www.bocc.ubi.pt/_esp/autor.php?codautor=2049

La acción, en un sentido, no meramente se da en relación con los otros o constituye los cuerpos políticos, sino que permite comenzar, acontecer, etc., tal como se mencionó anteriormente. De ese modo, las características fundamentales de la acción humana tal como las concibe Arendt, son las siguientes: pluralidad, como condición de posibilidad; acción por medio del discurso que confiere existencia pública a su agente y se confiere la manifestación del hombre con los demás; y la libertad de comprender algo nuevo. Como resultado, el hombre es libre porque tiene la capacidad de iniciar algo voluntariamente.⁸⁸

La *vita activa*, vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo. Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político. Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos. Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres. (...) Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás.⁸⁹

Ahora bien, aunque la acción, única entre las actividades humanas de la *vita activa* no sea posible imaginarse fuera de la sociedad, tanto labor como trabajo también requieren la presencia de otros, aunque no en términos absolutos. Es decir, si el mundo artificial no fuera el lugar propio de la acción y el discurso, los productos

⁸⁸ Ibid.p. 12

⁸⁹ ARENDT, *La Condición Humana*. Op. cit., p.37

fabricados no serían un artificio humano, sino un aglomerado de objetos sin relación alguna entre sí.⁹⁰

⁹⁰ MIGUEL Ángel, «DEL *HOMO FABER* AL *ANIMAL LABORANS*: LA VIOLENCIA DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL». Op. cit., p. 50

3. CONCLUSIONES

En consecuencia con lo planteado y desarrollado a lo largo de los dos capítulos anteriores, se puede evidenciar que:

- La condición humana es repensada por Arendt a partir de los más recientes miedos, temores y experiencias. Lo cual significa, además, que no solo tiene que ver con la propia existencia, sino con los cuerpos políticos, con lo que hacemos y lo que somos capaces de hacer. En ese sentido, Arendt, hace referencia a tres condiciones humanas fundamentales, que surgen a partir de las distintas actividades realizadas por los hombres durante su existencia, a saber, condición humana de la vida, condición humana de la mundanidad y condición humana de la pluralidad. Asimismo, hace referencia a una condición humana más general que abarca toda la existencia: natalidad y mortalidad. La vida, por su parte, es elevada al punto más alto de la condición humana, sin la cual ninguna actividad sería posible; la mundanidad, si bien es necesaria, no se debe abusar de los instrumentos inventados para facilitar los distintos trabajos del hombre y, mucho menos, bajo esa máxima garantizar bienestar en nombre de la deshumanización, de quitar lo único que le es “propio” al hombre, su trabajo; la pluralidad, permite constituir los cuerpos políticos, hace referencia a los asuntos públicos, al hecho de vivir en comunidad y depender de los hombres, y, por tanto, de asumir una responsabilidad consigo mismo, con los demás y con el mundo. Natalidad y mortalidad, hacen parte de la condición humana más general que atraviesa la existencia. Estos conceptos, en particular el de natalidad, son desarrollados por Arendt en oposición a la idea heideggeriana de *somos seres para la muerte*, si bien hemos de morir, los hombres no hemos nacido para eso, sino para comenzar. Natalidad significa comienzo y, por tanto, solo ese comienzo da sentido a la propia existencia y los asuntos políticos, pues puede redireccionar las cuestiones humanas.
- La vida contemplativa en Aristóteles pertenece al reino de la ética, al placer por el conocimiento y, por tanto, es propia de los filósofos, únicos que pueden

contemplar los primeros principios, los principios eternos y las primeras causas. Cabe señalar que ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida, esto se debe a que el cuerpo requiere de necesidades básicas, necesidades que le obligan a abandonar parcial o completamente semejante actividad, razón por la cual Hannah Arendt pierde interés por este modo de vida en la reformulación de la *vita activa*.

Por otra parte, la vida activa en Aristóteles está dedicada a los asuntos públicos-políticos, razón por la cual es elogiada por Aristóteles en *Política*. Este modo de vida es reformulado por Arendt. Tal reformulación no se debe a su inconformidad del cómo se entendía este modo de vida en el contexto griego, sino porque para Arendt, la *vita activa* designa tres actividades que los hombres realizan durante la vida: labor, trabajo y acción. De las cuales, solo la acción guarda relación con el contexto de la antigua Grecia; las demás, por su parte, en palabras de Arendt, fueron rechazadas hasta el punto que ni labor -que para Arendt es la vida misma- y trabajo tenían la suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténtica forma humana de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas.

BIBLIOGRAFÍA

AHUMADA, Miguel. «Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio: Martin Heidegger y Hannah Arendt.» Revista Factótum (ISSN 1989-9092). Vol.7, 2011. Pp. 8-13

ARAIZA, Jesús. «La noción aristotélica de vida contemplativa (bíos theoretikós). Ethica nicomachea X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar». Revista, *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, feb. /abr. (2011). Pp. 34- 45

ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*, trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós. 2011.

ARENDT, Hannah. *El Concepto de Amor en san Agustín*, trad. Agustín Serrano de Haro. España: Encuentro Ediciones, 1996.

ARENDT, Hannah. *De la Historia a la acción*, trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós. 1995.

ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana. Tauros. 1998.

ARENDT, Hannah: entrevista ¿Qué queda? Queda la Lengua Materna, 1964. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>

ARISTÓTELES. *Política*. Capítulo VII. Madrid: Gredos. 1988.

BAGEDELLI, Pablo. «Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política.» Revista SAAP (ISSN 1666-7883) Vol. 5, Nº 1, mayo 2011. Pp. 37-38.

BÁRCENA, Fernando. «Hannah Arendt: Una poética de la natalidad». Revista de Filosofía *Daimon*. No 26, 2002. Pp. 107-123.

LONGHINI, Carlos. «El concepto de Tradición en Hannah Arendt» Revista de Filosofía Nombres. Vol. 15 octubre 2000. Pp. 175-189.

CORDERO, Gerardo. «IMMANUEL KANT: TRES COMENTARIOS A SU PENSAMIENTO EDUCATIVO». Revista de Filosofía. Junio, No. 58, 2005. Pp. 6-24

JARAMILLO, Mónica. «El principio de autonomía universitaria como autonomía democrática-descentralizada antecedentes histórico-filosóficos de la evolución ético-política de su concepto». Revista de Humanidades N°26 (julio-diciembre 2012). Pp. 195-247.

MARTINEZ, Miguel A. «DEL *HOMO FABER* AL *ANIMAL LABORANS*: LA VIOLENCIA DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL». *EN-CLAVES del pensamiento*, vol. I, núm. 1, junio 2007. Pp. 39-62.

SUÑOL, Viviana. «La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII 3». *Tópicos, Revista de Filosofía* 45 (2013). Pp. 9-47.

RUANO, Miguel. *Acción, Pensamiento y Juicio en Hannah Arendt*. Trabajo de grado: Master Oficial de Pensament Contemporani, Universitat de Barcelona, Facultat de Filsofía, Tutora: Dra. B. Román. (2002). Disponible en: http://www.bocc.ubi.pt/_esp/autor.php?codautor=2049.