Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

- 5 El sentido del trabajo**
Ludovico Videla **6 Complejidad del problema del trabajo**
Toon Vandeveld **16 Trabajo y autorealización**
Nikolaus Lobkowitz **26 El sentido cristiano del trabajo**
Jorge Saltor **37 Conocimiento y trabajo**
Hernán Zucchi **45 La culminación de la *vita activa* en Hannah Arendt**
Cristina Corti Maderna **55 La mujer y el trabajo**
Alberto Usieto-Blanco **67 Presentación del Documento sobre la situación económica y social en Alemania**
69 Documento: Secciones sobre trabajo y desempleo
Etienne Perrot **91 El porvenir del estado - Providencia**

La culminación de la *Vita Activa* en Hannah Arendt

por Hernán Zucchi*

En efecto, la acción es el último eslabón de este tratamiento de la *Condición humana del hombre moderno* (1). Por tanto, presentaré al lector un brevísimo resumen de los dos capítulos que la preceden: la labor y el trabajo. Como la distinción es sutil y un tanto ambigua haré una síntesis de la labor y el trabajo ateniéndome a los siguientes puntos: 1. Dónde; 2. Quién; 3. Para qué y cómo; 4. Qué.

1.1. Dónde. Para entender el ámbito en que ambas actividades se despliegan la autora hecha mano de ejemplos históricos, especialmente, los de la Grecia clásica. La labor en esa sociedad era cumplida en el seno de la familia, es decir, en el espacio privado. En cambio, el trabajo era realizado por artesanos que en verdad no eran verdaderamente ciudadanos y por este motivo ocupaban un lugar inferior en la escala social. Si la labor se realizaba en el seno de la familia, el trabajo, en cambio, tenía lugar en pequeños talleres, fuera del ámbito familiar.

2. Quién. La labor era confiada a los esclavos. Grecia y Roma eran sociedades esclavistas. El esclavo carecía de derechos. Era un "instrumento viviente" como lo llama Aristóteles en *La Política*. Formaba parte de la familia que era una suerte de pequeño organismo político basado en la desigualdad: por un lado el jefe de familia y por el otro la mujer y los hijos. A estos últimos se les sumaban los esclavos. El trabajo, como se sabe, era artesanal y lo desempeñaban ciudadanos que, aunque libres, ocupaban los puestos más bajos de la democracia ateniense.

3. Para qué. El esclavo en su labor producía principalmente alimentos para el consumo familiar, en cambio el artesano producía objetos de uso. Esta distinción entre alimentos para el consumo y cosas para el

* Hernán Zucchi, Profesor de Filosofía - Universidad Nacional de Tucumán

1. Título original: *The human condition*. Chicago 1958. Traducción española: *La condición humana*, Barcelona. 1974.

uso es fundamental para entender el pensamiento de la autora. El producto de la labor es efímero. Apenas dura un día. Hay que consumirlo tan pronto se lo produce. En cambio los productos del artesano (casas, muebles, ropa, armas, navíos, etc.) no están destinados a ser consumidos sino a ser usados. Sin duda un traje, una toga o lo que sea se desgasta por el uso, pero dura un tiempo considerable. Más aún: nuestros muebles y nuestras casas nos sobreviven. Es que el traje no está destinado para ser consumido sino para ser usado.

4. **Qué.** El alimento responde a una necesidad básica. El uso en parte también. Con diferencias de grado puede decirse que tanto los objetos de consumo como los de uso corresponden a la esfera de lo que la autora llama la sociedad, es decir, aquel organismo destinado a satisfacer las necesidades básicas. El hombre que forma parte de la sociedad no es un ser libre.

Ahora bien: cuando el jefe de la familia cierra la puerta de su casa y se dirige al ágora, deja de ser un ser urgido por la necesidad para transformarse en un ciudadano libre. Es que ahora, ya no se reduce a formar parte de la sociedad, sino de la pólis. Y la pólis está constituida por la totalidad de los ciudadanos, es decir, por seres que gozan de libertad política. Cuando el jefe de familia ingresa al ágora entra en el mundo de la acción. Accede de esta manera a un nivel superior al de los anteriores.

II. La acción. Entramos ahora en la sección en que nos topamos con un aspecto sumamente difícil de esclarecer del pensamiento de H. Arendt. Debemos proceder paso a paso, porque la autora nos fuerza a pensar, no a exponer.

1. Por de pronto la acción transcurre en la esfera de lo público. Lo público para la autora tiene un significado positivo. En varias ocasiones sostiene que lo privado es privado... de lo público. El referente, pues, es este último. Para seguir con la Grecia clásica, lo público tiene su lugar en el ágora, en cambio lo privado en el círculo familiar o en el modesto taller del artesano. Estas últimas actividades transcurren en la oscuridad de la casa o del taller. En cambio, lo público tiene lugar al aire libre. Volveremos enseguida a lo público. Mientras tanto, baste lo dicho.

2. Pasemos a la acción propiamente dicha. Al no ser privada, la acción tiene lugar en la esfera de lo público. Ahora bien, esa acción no consiste en hacer, producir o llevar a cabo algo. La acción consiste en la palabra oral, la palabra dicha en público, por tanto, la acción es colectiva, pues cada uno de los ciudadanos actúa mediante el uso de la palabra.

3. La acción, al no pertenecer a la esfera de lo privado, es dicha en público. Y aquí viene uno de los aspectos esenciales del pensamiento de nuestra filósofa: la acción es plural. Al pertenecer a la esfera de la libertad cada ciudadano expresa lo que piensa de un modo diferente de los demás. Por la palabra los hombres se *distinguen* unos de otros. Uno

piensa y se expresa de un modo, y el otro, de otro modo. Eso se llama pluralismo. Pero ¡cuidado! Pluralismo no significa anarquía, como ocurre comúnmente. Si los hombres se limitaran solamente a expresar sus pensamientos y a distinguirse unos de otros tendríamos un caos, no una pólis. Esto significa que a pesar de las diferencias, o de las diferentes opiniones que sustentan los individuos, todas ellas convergen a constituir una cierta unidad. De modo que juntamente con la distinción por la cual cada ciudadano se distingue de los demás, todos tienden a la unicidad, es decir, a hablar de algo único que interesa a todos.

¿Qué es eso que llamamos único? Por lo pronto, lo que hace que los hombres coincidan en ese elemento único y se refieran a él es lo que llama el *sentido común*. Es decir, lo que hace que los hombres coincidan entre sí, a pesar de sus evidentes y necesarias diferencias, es ese sentido que la autora llama el sentido común. Mediante el sentido común todos los individuos se reúnen en una comunidad. Es que el sentido común apunta a una *realidad* que es convocante. De modo que cuando los hombres expresan sus opiniones, ilusiones, ficciones, no están apuntando a esa realidad que los reúne. El sentido común libera a los hombres de sus pensamientos, decisiones y propuestas meramente subjetivas. Confiere objetividad a las intenciones humanas.

Dicho de otra manera: mediante la palabra cada uno manifiesta su perspectiva respecto de esa cosa única. La suma de las perspectiva expresa la realidad común que les da sentido a ellas.

4. Conviene aclarar esto que decimos: la realidad de que habla la autora no es algo ontológicamente diferente de lo humano. Pertenece a la esfera de lo humano. Sin embargo, no reside en la suma de las perspectivas y de los pareceres. No es un agregado de opiniones dispersas, sino algo que está más allá de las diferentes y múltiples opiniones y perspectivas de los hombres. Que sea esa realidad, es una pregunta sumamente difícil de contestar que requiere un gran esfuerzo por parte del expositor, si es que no pretende limitarse solamente a exponer lo dicho por la autora. Pero esto lo veremos al final de este artículo.

5. El *espacio de aparición*. El espacio de aparición responde a la pregunta que interroga por el lugar donde tiene lugar la acción plural de los hombres. H. A. apela muchas veces a la metáfora teatral para dar a entender su pensamiento. Dicho de esta manera, la cosa se simplifica: el espacio de aparición viene a ser algo así como el escenario en donde aparecen y se manifiestan los diferentes actores de la "obra". Es el lugar de la *actuación* de los diferentes personajes. Sin el espacio de aparición, sin el escenario, no puede montarse la obra. Es el requerimiento imprescindible para toda acción (2).

2. La metáfora teatral es una recurrente en esta obra. Pero conviene tener cuidado porque si bien nos ayuda para comprender su pensamiento, no es exacta, como veremos más adelante.

En efecto, puesto que la acción tiene lugar a través de la palabra, el actor realiza la acción en ese lugar que se llama precisamente el espacio de aparición. Y como hay una pluralidad de actores, estos se aparecen unos a otros en dicho espacio.

De ese modo, a pesar de las distinciones necesarias e inevitables que ponen de relieve los individuos, todos coinciden en la unicidad de la acción.

6. Ahora bien, la emergencia del espacio de aparición está sometida a mil vicisitudes. La más importante de ellas es la que se produce con los regímenes totalitarios y aún en los simplemente autoritarios. Lo primero que estos hacen es suprimir el espacio de aparición de tal manera que en adelante la acción, si es que se la puede llamar así, carecerá de los atributos de la misma: pluralidad y, a la vez, unicidad. Carecen de ese espacio las sociedades medievales, gran parte de las modernas y, desde luego, los gobiernos totalitarios.

Las acciones individuales forman entre ellas lo que la autora llama "la trama" de la experiencia. Esa trama tiene lugar cuando las diferentes historias de cada uno de los individuos se entretajan entre sí.

Esa trama no se reduce a ser la expresión de un solo individuo, pero tampoco la de todos. En efecto, la idea de H. A. es que cuando se produce la acción (acción plural en el espacio de aparición constituyendo una trama) emerge una *realidad* independiente de la voluntad de cada individuo. Para captar o aprehender esa realidad cada individuo debe poseer lo que la autora llama el *sentido común*. El sentido común es contrapuesto a los demás sentidos, y así como éstos aprehenden algo de la realidad, el sentido común es el sentido mediante el cual se aprehende toda la realidad. Dicho de otro modo; la realidad que capta el sentido común se encuentra allende esa porción de realidad que capta cada uno de los sentidos y que tiene por tanto un carácter meramente subjetivo. En cambio, la realidad del sentido común es verdaderamente objetiva la cual se opone al mundo ilusorio y por tanto subjetivo perteneciente a la imaginación individual.

7. *El hombre masa*. H. A. acepta la denominación orteguiana del hombre masa, aunque la interpretación de nuestra autora es diferente a la de Ortega. Dicho de modo general para Ortega el hombre masa es aquel que es incapaz de bosquejar un programa de acción. Vive sumido en el presente y permanece pasivo ante los embates de la circunstancia exterior. Carece así de iniciativa. En cambio, para nuestra autora, la característica esencial del hombre masa consiste en su aislamiento. Y esta idea está conectada con todo lo anterior: toda acción para ser tal debe ser plural. Allí donde los hombres se aíslan, o los aíslan, la acción plural no tiene lugar. El hombre masa vive aislado, en soledad, reducida su existencia al mínimo indispensable para subsistir. Claro que en definitiva ambas interpretaciones se interconectan aproximándose entre sí, porque Ortega

diría que el hombre que no abriga un programa de acción, se aísla de los otros. E, inversamente, para H.A. los hombres se aíslan porque o bien les es impedido comunicarse, o bien, porque deciden permanecer al margen de la acción colectiva.

III. 1. ¿Qué tipo de realidad se constituye con la acción plural?. Por de pronto dejemos a un lado toda teoría que trata de interpretar este problema desde la perspectiva de la acción individual.

Se trata obviamente de una actividad, no de una teoría. Pero ¿qué tipo de actividad es esa de que habla H. A.?

¿Podríamos decir, sin más, que se trata de una concepción pragmática de la actividad? Creo que sí, aunque cuando se trata de acertar con su naturaleza se pueden cometer grandes errores.

Tal es el caso de la concepción de J. Habermans. La teoría de la acción comunicativa de Habermans, que tiene muchos puntos de contacto con la de H. A. se diferencia de un modo radical de la de esta última. En efecto, para Habermans, antes de emprender una auténtica acción los hombres, un grupo de hombres debe ponerse de acuerdo, mediante la conversación, sobre el propósito que se disponen a realizar. Es lo que Habermans llama "entendimiento" (*Enverständnis*). Una vez establecido este acuerdo, después de una discusión, los integrantes del grupo se lanzan a realizar la acción. Conviene tener presente que para Habermans la acción consiste en dos pasos: 1. El ponerse de acuerdo o, si se quiere, el entenderse entre sí: 2. El realizar la acción después de establecido el punto 1. El télos de la acción es algo en cierto sentido exterior a la acción misma. Es un punto a que se tiende y que se trata de alcanzar.

En cambio, para H. A. el asunto es diferente del de Habermans. Se trata, como harto dijimos, de una acción plural. En esto no difiere de la que determina Habermans. Pero esa acción colectiva o plural no tiende a realizar un fin exterior a ella misma. Es decir, no está supeditada a un fin externo. Esto que digo es decisivo. En efecto, si este fuera el caso, la acción plural se confundiría peligrosamente con la poiésis. Se trataría de algo así como la realización de un producto del trabajo. En suma: no sería acción, sino producción.

Tampoco es una acción como la que se propone Schütz. En efecto, en primer lugar, la acción de que habla Schütz es la de un hombre individual. Pero lo más importante, es que esa acción está encaminada a resolver algo que plantea la situación en que ese individuo está inmerso. Y esa situación no depende de la acción sino que enfrenta al hombre para que tome una determinación que enfrente a dicha situación.

Por esta razón es difícil de calificar la teoría de la acción de H. A. como pragmática. Se trata en todo caso de una modalidad de pragmatismo muy difícil de determinar. Pero es decisivo esbozar una respuesta, de otro modo, no quedamos meramente en la superficie de su pensamiento.

Repetimos H. A. exige pensar. En este sentido, sigue fielmente los lineamientos de su gran maestro M. Heidegger.

Y pareciera que para pensar la teoría de H. A. no contáramos con ninguna de las categorías tradicionales para entender la acción. Porque todas esas categorías, sean tradicionales o modernas, piensan en un tipo de acción encaminado a producir algo. Por esto extraña mucho al lector cuando la autora, al hablar de "la solución griega", refiriéndose a la época de Pericles, no hiciera hincapié, como se viene haciendo desde la época de Renan, en el "milagro griego", aludiendo sobre todo a las obras, a la construcción del Acrópolis y al incremento extraordinario del arte en general de ese período. Como si todo ese milagro estuviera precedido de algo que para la autora es mucho más fundante.

2. ¿Qué es eso más fundante? Porque las murallas de la pólis y mucho de lo que allí ocurrió sólo habrían servido de marco para la acción, o, si se quiere, algo así como el escenario en donde tuvo lugar esa acción, pero no la acción misma. La posteridad puede observar admirativamente todavía las ruinas de lo que allá aconteció, pero, insisto, en modo alguno se pueden identificar esas maravillosas ruinas como el exponente de lo que allí ocurrió. Lo que allí ocurrió, en cuanto tal, ha desaparecido para siempre. Por eso necesita de un gran narrador, como Homero con la Guerra de Troya.

Estamos ante una suerte de misterio o, si se quiere, un enigma, que exige de nuestra parte el mayor de los esfuerzos.

3. Conviene aclarar un punto importante antes de abordar la naturaleza de la acción plural. En general, las soluciones políticas, éticas o morales de los filósofos tienen un grado de aplicabilidad casi inmediato. Si se adoptan tales precauciones invariablemente se notarán los resultados. Pero en el caso de H. A. la cosa no es así: lo que ella señala no es algo técnicamente o, si se quiere, racionalmente realizable. Tal es el caso de la doctrina política llamada democracia o, si se quiere, república moderna. En cambio, en H. A. no se encuentra ninguna receta filosófica mediante el suministro de la cual se podrían lograr determinados resultados.

Tampoco se trata de una suerte de milagro, es decir, un acontecimiento que se produce rompiendo normas y leyes humanas y naturales. Lo que caracteriza a lo milagroso es la irrupción absolutamente imprevisible de un acontecimiento de origen trascendente.

De modo que la acción humana no es ni técnicamente previsible, ni absolutamente imprevisible como es lo milagroso. Está al alcance de la humanidad siempre que se cumplan ciertas condiciones. Pero en el estado actual de la condición moderna de la vida pareciera que cada vez más nos alejáramos de esa ansiada meta.

4. Hecha esta salvedad volvamos a la acción plural y ensayemos

dar una respuesta a la naturaleza misma de esa acción.

¿Es verdad que la autora no da ni siquiera una pista para entender en qué consiste la esencia de la acción plural? Yo creo que sí, y esto ocurre en las pág. 272. donde se la compara con la *enérgeia*. Yo creo que en ese pasaje, que se menciona un tanto de pasada, se encuentra la clave de lo que nuestra autora entiende por acción plural. Conviene, por tanto, aclararle al lector en qué consiste la famosa *enérgeia* de Aristóteles. En *Metafísica IX*, 6 y 7, Aristóteles compara el movimiento a la *enérgeia*. El movimiento es un proceso que tiende a realizar un fin el cual está más allá del proceso mismo. Por ejemplo: el adelgazamiento es un movimiento que tiene lugar a partir de cierto estado de obesidad con el objeto de lograr la delgadez prescripta por el médico. Una vez alcanzado ese ansiado té los se pone punto final al proceso. En cambio, no ocurre así con la *enérgeia*. El hecho de estar sano, por ejemplo, no es un movimiento, porque no tiende a alcanzar un fin externo y en cierto modo distante como ocurre en este último. Se goza de la salud. Y ésta consiste en un estado de perfección, es decir, de plenitud corporal que no requiere de ningún esfuerzo ulterior para alcanzarla. Pasemos a la esfera estética: el escultor esculpe el mármol con el objeto de producir la estatua de Hermes. La acción del escultor consiste en llevar a cabo un movimiento que parte del mármol amorfo dándole golpes certeros con el cincel a fin de que ese trozo de mármol se revista de la forma del Hermes. Una vez cumplida esa finalidad, la obra de arte no requiere ulteriores modificaciones para alcanzar un supuesto fin exterior. Ahora la estatua contiene la forma en su propio seno, por eso a veces llama a ese hecho *entelécheia*, queriendo hacer notar que esa obra contiene (*échein*) en su seno (*en*) el *télos* que la determina.

Existen dos tipos fundamentales de ontología en el pensamiento antiguo: la Idea platónica y la *enérgeia* aristotélica. La Idea es trascendente a las cosas de este mundo, la *enérgeia* constituye la esencia misma de esas cosas. Lo que caracteriza a la cosa sea sensible o no es el hecho de estar revestida de una plenitud ontológica suprema. Por cierto que hay una escala ontológica mediante la cual se alinean los diferentes seres. Pero, tomados en sí mismos, el más ínfimo gusano goza en su efímera vida de esa plenitud lo mismo que un astro por toda la eternidad.

Pasemos a comparar la acción de que habla HA con la *enérgeia* aristotélica. Ambas tienen algunos interesantes puntos de contacto. En primer lugar, la *enérgeia* aristotélica es la culminación del movimiento. Cuando el movimiento ha alcanzado su fin, cesa porque se ha producido la aparición de la *enérgeia*. Algo similar surge con la acción plural de H.A. Todas las diferentes y distintas acciones particulares que se muestran en el espacio de aparición terminan por producir lo que llama la realidad. Evidentemente aquí existe una marcada semejanza entre ambas interpretaciones. En segundo lugar, ninguna de ellas tiene por función

crear algo externo, cosa que pertenece a la poiésis. Todo lo que producen, entonces, es inmanente al productor. En tercer lugar, con la enérgeia se alcanza una plenitud de ser excepcional. Y eso vale tanto para Aristóteles como para H.A.

Pero se presentan algunas importantes diferencias. Así, el escultor, como creador, para Aristóteles, tiene en mente anticipadamente lo que pretende crear. Lo creado, la estatua de Hermes, es la coronación de este esfuerzo consciente de que consiste el arte del escultor. En cambio, lo que resulta del hecho de que los individuos interactúen entre sí, no ha sido tenido en cuenta por ellos. Esa realidad que ha surgido no ha sido anticipada por ellos. En este punto también cabe distinguir la acción de HA de la comunicativa de Habermans.

De aquí que HA habla de la aparición de un *novum* (3). ¿Qué significa esto? Yo creo que con ese término quiere decir que lo que ha surgido es algo imprevisto e impredecible. Por eso, creo que hay que interpretar así ese texto: el *novum* tiene un carácter sorpresivo o, si se quiere, asombroso. Es algo que brota de las acciones humanas como algo inesperado.

7. Llegados a este punto conviene tener presente que a pesar de que HA juega con el símil teatral entre la acción plural con su espacio de aparición, su doctrina no debe ser considerada como si los diferentes y variados hombres que la han producido obedecieran a los dictados del autor de la obra. No son entonces los personajes de la obra, sino a lo sumo actores fuera de libreto.

Ese *novum* no sólo es algo impredecible sino también es algo extraordinario. Lo ordinario es todo lo referente a la labor y al trabajo. En estos impera la necesidad. En cambio, la acción, al ser libre, produce algo fuera de lo común, algo único que es justamente algo extra-ordinario. De aquí que H.A. al calificar al siglo de Pericles, hable de grandeza. Comparada con las cosas producidas de otra manera, cosas normales, previsibles y esperadas, la Grandeza aparece en toda su magnitud. Así, la Grandeza como una suerte de entidad privilegiada se manifiesta con un brillo y esplendor extraordinario (4).

Novum, lo Extraordinario, la Grandeza son pasos que se enderezan a la culminación del pensamiento de H.A. En efecto, lo que ha surgido impensadamente de esa acción plural es lo que el traductor ha interpretado como Poder. Este término, como se sabe, es un concepto muy ambiguo. Por lo general se lo equipara con la Fuerza. Pero la autora se apresura a distinguir ambos términos. Un déspota tiene evidentemente fuerza, pero según H.A. carece de Poder (5). ¿Cómo interpretar esta dife-

3. *Novum* y lo Extraordinario aparecen en el análisis del *Discurso fúnebre* de Pericles, en página 271.

4. En el fragmento B 157 (Diels) de Demócrito caracteriza a este tipo de acciones como *megála kai lamprá*, que podríamos traducir como Grandes y esplendorosas acciones.

5. Poder o Posibilidad es analizado en el capítulo 28. Allí hace hincapié en esto que decimos. La Posibilidad se deriva del término *mögen*.

rencia? Me parece que la cosa se aclara un poco cuando al hablar de Poder se lo relaciona con *mögen*. De este último término deriva el abstracto *Möglichkeit*. Si esto fuera así, este último término habría que traducirlo como Posibilidad, no como Poder (= Fuerza).

Heidegger ha hablado de posibilidad como de un existenciario del Dasein. El Dasein se interpreta a sí mismo como ser posible (6). Yo creo que Heidegger proporciona la filiación de la posibilidad de H.A., pero con esta decisiva diferencia: la posibilidad heideggeriana es relativa a ese ser particular que es el Dasein. En cambio, la Posibilidad de HA es ese algo inesperado y sorpresivo que al surgir como resultado de las acciones particulares y concurrentes de los individuos tiene un carácter decididamente comunitario. Es la expresión máxima de la libertad. En efecto, al coincidir en sus acciones, a pesar de las insuperables diferencias, los hombres dan lugar a que surja algo extraordinario, es decir, algo imprevisto que escapa a toda necesidad. Pues bien, ese *novum* extraordinario no es otra cosa que la Posibilidad absoluta que tiene una pólis de ser esto o aquello. Y que tanto el uno como el otro son imprevisibles. La Posibilidad es algo emergente de las acciones humanas. Para concluir, en Heidegger, la posibilidad como existenciario, se encuentra al comienzo mismo de la existencia, en cambio en H.A. la Posibilidad es la culminación de las acciones libres de los hombres.

9. Posibilidad significa el comienzo de un mundo superior, mundo que no es otro que el de la pólis. Ahora bien, la idea de comienzo de una serie de acciones libres y extraordinarias se encuentra ya en el individuo mismo, por eso H.A. menciona la famosa frase de San Agustín: "para que haya un comienzo Dios ha creado al hombre" (7). Metafísicamente sabemos que el hombre está lejos de ser un comienzo. En cambio, desde la perspectiva humana, que es donde H.A. observa la realidad, el hombre constituye el comienzo de algo extraordinario.

Por último, la Posibilidad de que habla H.A. no es lógica, sino más bien ontológica. Y en este sentido se asemeja a ciertos tipos de *enérgeia*. En efecto, el estudiante de medicina, al terminar sus estudios ha concluido el proceso de aprendizaje. Ahora sí puede calificárselo de médico. En suma: ese saber que ha adquirido a lo largo de años de estudio lo habilita a ejercer su profesión. Teóricamente no necesita dar un paso más para ponerse a curar enfermos. El hecho de curar enfermos se debe a que ha logrado la plenitud de sus conocimientos teórico-prácticos. Ese saber constituye su *enérgeia*. Ahora bien, toda curación que emprenda a partir de ese estado alcanzado no puede catalogarse de movimiento, sino puede decirse que se deriva o procede de ese estado de plenitud que

6. En el *Ser y el Tiempo*, sobre todo en los párrafos 31, 53.

7. San Agustín, *De Civitate Dei*, XII, 20.

es propio de su saber.

Algo parecido ocurre con la Posibilidad que me atrevo a llamar ontológica. Cuando los hombres se reúnen manifestando sus opiniones logran que emerja el Poder o Posibilidad. Todo lo que hagan partiendo de ese estado viene a ser como un derivado de esa Posibilidad. Ya sean obras de arte, tragedias, guerras o lo que sea. Todo eso brota de la Posibilidad, surge de ella y con ella. Por tanto, la Posibilidad es el fundamento de todo lo demás. Con esto quiero decir que la Posibilidad no consiste en realizar acciones de cualquier tipo que sean, como es el caso de praxis. En cambio, esas actividades son *posibles* y libres porque previamente se ha manifestado en la comunidad la Posibilidad misma.