

EL MODELO ANTROPOLÓGICO DE HANNAH ARENDT
LA CONDICIÓN DEL ANIMAL HUMANO

JOSÉ LASAGA

“La aflicción de los mortales viene de su ceguera ante el propio daimon”

Hannah Arendt

1. ¿Naturaleza o condición?

La obra de Hannah Arendt (1906-1975) presenta un marcado carácter unitario por el hecho de haber crecido en torno a un tema. Sólo que el asunto se puede enunciar de más de una manera: el origen de su obra está, sin duda, en la cuestión del totalitarismo. Pero también se podría decir que, puesto que la política es una realidad humana, más concretamente la realidad humana que obedece a las capacidades de la acción y el discurso, también cabe describir su obra como configurada a partir de la pregunta por la acción humana, la *vita activa* y sus quehaceres. En cualquier caso, pocas veces se encuentra una obra tan bien ordenada en torno a sus grandes motivos temáticos.

En *La condición humana* Arendt se propone continuar el trabajo de comprensión, iniciado en *Los orígenes del totalitarismo*, de los fenómenos políticos que ensombrecieron el siglo XX. Si la peculiar relación de la burguesía europea con los judíos asimilados, la cuestión de los desplazados a raíz de los movimientos fronterizos que siguieron al fin al de la Primera Guerra Mundial, el Imperialismo que, entre otras cosas, rompió los compromisos morales de la civilización, el poder alucinatorio de la ideología sobre masas de hombres desarraigados, etc., habían sido analizados como posibles componentes que habían intervenido en la configuración de un nuevo “orden” político, faltaba por esclarecer, hasta donde fuera posible, el cuadro general de los poderes humanos. Pues es evidente que lo ocurrido en el segundo cuarto de siglo XX había sido fruto exclusivo de la acción humana¹.

¹ Véase las dos primeras partes de *Los orígenes del totalitarismo*, “Antisemitismo” e “Imperia-

Una de las insuficiencias más palpables de *Los orígenes del totalitarismo* residía en la desigualdad de tratamiento de las variantes nazi (basado en una ideología de la naturaleza: las leyes supuestamente científicas de la herencia racial) y soviética (en una ideología de la historia: el marxismo-leninismo). Este último, no sólo seguía activo, sino que su fuente ideológica se remontaba a una de las grandes tradiciones del pensamiento occidental: el marxismo. De ahí que se propusiera profundizar sus análisis escribiendo un libro sobre *Los elementos marxistas del totalitarismo*. Arendt pensaba dedicar al proyecto un par de años, pero éste se desdobló en varios caminos. Al menos en tres, de tal modo que el trabajo previsto no llegó a ver la luz, pero fue la matriz de tres libros que Arendt publicó entre 1958 y 1962, desplegándose en cada uno de ellos cuestiones apuntadas y no resueltas en su análisis del totalitarismo. En el primero de ellos, *La condición humana* (1958)², Arendt se propone analizar la actividad humana específica de la que depende la vida política.

Toda la filosofía política clásica, desde Aristóteles y Maquiavelo hasta Kant y Tocqueville, había procedido de la misma manera: determinar la “naturaleza” humana y desde ahí, por procedimientos deductivos, establecer lo propio, lo característico de las formas humanas de vida. Arendt parte de un rechazo frontal de la tradición “naturalista” en antropología. En el mejor de los casos, si el hombre tuviera “una” naturaleza, ésta sólo sería cognoscible para un dios, nunca para el propio hombre. Ni la intimidad del yo ni lo que ocurre a su alrededor en el mundo es inmediatamente transparente o exhibe un sentido. La existencia misma de la poesía, del mito, en fin, de la filosofía, es una prueba de que esa supuesta “naturaleza” se resiste al conocimiento objetivo.

Es preciso limitarse, plantea Arendt fiel a una especie de empirismo fenomenológico, a lo que se presenta ante nosotros mismos: los fenómenos en que se despliega la vida humana, las actividades que el hombre realiza para sostenerse en el mundo. Para sistematizar tan fluida e inasible realidad, partió de la distinción aristotélica entre *vita activa* y *vita contemplativa*. La primera se despliega a su vez en tres tipos de actividades: la *labor*, el *trabajo* y la *acción*, y son éstas porque cada una responde “a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (CH, p. 19). Esa fenomenología de la *vita activa* se llamó finalmente *La condición humana* (1958), título sugerido por su editor, pero que se reveló muy apropiado³.

lismo”, Taurus, Madrid, 1974.

² Ed. española en Seix Barral, Barcelona, 1974. Hay una reedición con prólogo de Manuel Cruz en Paidós, Barcelona, 1993. Citamos por la primera edición, sirviéndonos de las siglas CH.

³ En la Introducción a *La vida del espíritu*, Centros de estudios constitucionales, Madrid, 1984,

La segunda parte del libro contiene un análisis histórico de la Modernidad. Allí Arendt intenta mostrar cómo sus despliegues económicos, sociales, culturales y políticos han avanzado en una dirección equivocada. El error consistiría en que se habría perdido el sentido genuino de la acción política. En términos antropológicos: el hombre libre habría sido erradicado de la historia y su lugar ocupado por el *animal laborans*, sujeto de necesidades. Si bien esto ilumina retrospectivamente el surgimiento del totalitarismo, este diagnóstico plantea una serie de cuestiones en torno a una muy urgente: después de la derrota del nazismo y con el totalitarismo soviético activo en el horizonte, ¿cómo se podía recuperar en el mundo libre de las democracias parlamentarias el espacio público, es decir, como se podía volver a hacer política –en el sentido normativo que Arendt da a esta palabra– y no administración o gestión de cosas?

Dedicaremos la próxima sección a exponer las tesis de Arendt sobre el tipo de realidad que constituye la vida del animal humano. Adelantemos tan sólo que sus análisis comportan más de una novedad. Por de pronto, evita los tópicos mecanicistas que reducen al hombre a su dimensión material de animal, ente biológico sujeto de necesidades. Pero tampoco pierde el tiempo en enfoques de corte espiritualista que afirman dogmáticamente aquello que se trata de demostrar: la dimensión de espiritualidad, de racionalidad del hombre. Sus análisis nos conducirán a pensar lo humano como una capacidad misteriosa que transforma la necesidad en libertad y la Naturaleza en mundo. Esa capacidad es la acción y el discurso.

Arendt partió de una distinción usual en la tradición del pensamiento occidental entre *vita contemplativa* y *vita activa*. Pero no estaba interesada en pensar la cuestión de su armonía o sus formas de articulación sino precisamente su diferencia y su relación a lo largo de la historia, basada en una incontestada superioridad de la contemplación sobre la acción. Este hecho, al que Arendt concede la mayor importancia a la hora de examinar los procesos políticos de la modernidad que culminan en los movimientos totalitarios, condujo al progresivo deterioro de las formas de la vida activa, porque se fueron borrando las diferencias entre los distintos tipos de actividad (labor, trabajo, acción); y, de resultas, fueron cayendo en descrédito los modelos de vida noble a que podía dar lugar la elección de una vida basada en tales actividades.

El prestigio que la contemplación siempre ha tenido sobre la acción es tanto más misterioso, por cuanto la más elemental observación confirma que los hombres pueden vivir sus vidas sin contemplar (o teorizar), pero no sin actuar. Por lo demás, el quehacer de la contemplación depende de la acción en más de

un sentido: “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”⁴.

Estas palabras pertenecen a una conferencia que dio Arendt en 1957, el año anterior a la aparición de CH, que estaba prácticamente acabada⁵. Lo interesante de ella no es tanto lo que expone acerca de su asunto, la relación entre las dos formas de vida, como el hecho de tener que introducir un concepto totalizador: “condición”. Es evidente que Arendt lo necesita por razones metodológicas: tiene que mencionar el todo, si quiere investigar la parte. Pero no creía posible – y no sólo por sus prejuicios antifilosóficos, que por estas fechas estaban muy activos– que cupiera semejante investigación. Para Arendt no hay tal cosa como una “naturaleza humana”.

La elección del término *condición* es reveladora, en castellano al menos. El término remite a tres significados muy próximos: situación de algo, estado o cualidad. Así, podría decirse que el tema de investigación se puede describir como el modo de estar los hombres en la tierra, es decir, los requisitos o condiciones que hacen posible la existencia humana. Este planteamiento de la cuestión es afín al rasgo más importante en el estilo de pensar de Arendt: su pretensión de no especular, de partir de la experiencia y de mantenerse fiel a ella. La vida humana se manifiesta en formas concretas de vivir que responden a las tareas para superar las necesidades de mantenimiento y reproducción, organización social, resolución de conflictos, descanso y diversión, etc. Se trata de examinar las condiciones que hacen posible la vida humana sobre la tierra tal y como contingente, azarosamente, se nos ha dado. En suma, el planteamiento de Arendt podría compararse con el de Kant. Si el filósofo alemán había definido su proyecto como el de investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento, dando por hecho que las ciencias mostraban que éste existía, así Arendt tomaba como *factum* el fenómeno de las formas en que se daba la vida humana sobre la tierra y se preguntaba por su condiciones de posibilidad. Aunque el paralelismo se invierte en lo que respecta al método. Frente al apriorismo de la razón en Kant, Arendt parte del hombre viviente en su relación concreta con el

⁴ *Hannah Arendt: de la historia a la acción*, Paidós-I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1995, pp. 89-90.

⁵ Sabemos por una carta a M. MacCarthy que en junio de 1957 el libro está terminado, a falta de las últimas páginas. *Entre amigas*. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary MacCarthy. Lumen, Barcelona, 1999, p. 78.

mundo. (Aunque como ya sabemos, la investigación se limita en este libro a la *vita activa* y a sus transformaciones históricas).

Para evitar malentendidos, Arendt argumenta al principio de la CH que “condición” no es un término para enmascarar una investigación sobre la “naturaleza” del hombre. Sencillamente, no hay tal posibilidad porque el hombre no tiene tal cosa como una “naturaleza”: “Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas”, (CH, 23). En efecto, el hombre no es un *que*, sino un *quien*, no una cosa que comparte un ser con todas las de su especie. Si tenemos un yo personal no podemos tener al mismo tiempo una naturaleza común y, en la medida en que la tengamos, ésta es irrelevante para comprender la existencia humana. Los dos requisitos (o prejuicios) en que se ha basado la certeza de que el hombre tiene una naturaleza, la pertenencia del hombre a la *Physis* o el haber sido creado por Dios, ninguno de los dos son reconocidos por Arendt. Pero incluso en el caso de que tuviéramos una “naturaleza”, ésta no sería cognoscible por el hombre: “sólo un dios puede conocerla o definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un 'quien' como si fuera un 'qué'”, (CH, 23). Esa contradicción que tendría que salvar el dios para hablar de la naturaleza de lo humano, se convierte para los filósofos en un permanente peligro, no exento de graves consecuencias. Siempre que se habla del hombre, que no es una cosa, se tiende a cosificarlo, remitiendo las experiencias a términos como “carácter”, “comportamiento”, etc. Veremos en su momento que el hombre no es un ser que se comporta, sino que actúa y qué decisivo es esto para su vida sobre la tierra.

2. Las condiciones de la *vita activa*

En la vida animal las condiciones están dadas de una vez, fijadas por la herencia biológica, de modo que la suma de éstas equivale a un todo, al que podemos llamar con propiedad “naturaleza”. El animal desplegará su vida con arreglo a patrones de conducta derivables de esas condiciones dadas. Pero la vida del hombre, a pesar de depender de una serie de condiciones, semejantes a las de la vida animal, se diferencia de ésta en que subsiste algo no-condicionado. Lo que el hombre hace para responder a las condiciones en que se le da la vida se vuelve a su vez condición que ha de tener en cuenta para seguir viviendo. De ahí se sigue el hecho de que, aún cuando las condiciones bajo las que se nos da la existencia humana nos habrán de servir para comprender las formas y estilos de vida inventados con nuestras actividades, sin embargo, ellas no tienen capacidad para *explicar* lo que somos, porque, como hemos apuntado, “jamás nos condicionan absolutamente”, (CH, 24).

Al principio de CH, Arendt presenta la noción *vita activa* como “la que permite designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo

las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”, (CH, 19). Dejando de lado ahora el hecho de que la tierra es ya una condición de la existencia humana, las tres condiciones a que alude Arendt son: a) la *vida* para la labor; b) el *mundo* para el trabajo, y c) la *pluralidad*, entendida como multiplicidad y variedad humana: los “hombres y no el Hombre” viven sobre la Tierra y habitan en el mundo, es condición de la acción política.

La relación entre la vida y la labor se basa en que el término “vida” designa en el análisis de Arendt el hecho biológico de la necesidad, mejor, las necesidades, que el cuerpo vivo, que nace y muere, genera necesidades y cuidados: alimentar, limpiar, proteger del exterior, atender a sus impulsos y sensaciones, evitar y controlar el dolor, etc.

En realidad la condición de la vida es la más compleja de las tres porque, aunque Arendt la remite directamente a la labor, de alguna forma también está presente en las otras dos actividades. La vida contiene en realidad tres condiciones: la necesidad de nuestro cuerpo, “con su espontáneo crecimiento, metabolismo y final decadencia” (Ib), que remite directamente a la actividad de la labor. Pero la natalidad y la mortalidad son también condiciones que pertenecen a la vida: es nuestro cuerpo quien muere y nace⁶. Ahora bien, la muerte, en la medida en que le revela al humano su condición de ser caduco, le lleva a construir objetos duraderos capaces de darle solidez y continuidad a lo absolutamente cambiante que se descubre en los procesos de la vida. La mortalidad es entonces condición del trabajo.

A su vez, la pluralidad no sería condición suficiente de la acción política si los hombres no nacieran como lo hacen: como seres únicos destinados a comenzar algo. Lo que ve Arendt como diferencia específica con la vida animal es precisamente un hecho relacionado con la natalidad: que el hombre nace no para morir, sino para comenzar algo nuevo por medio de la acción: “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”, (CH, 236). La pluralidad no alude al hecho del número, sino a la diversidad de muchos comienzos concurrendo en un espacio común. Adelantemos que esto le da a la acción una dignidad que la hace muy superior a las otras actividades, por más que éstas sean condición de posibilidad de la propia acción: sin mundo de objetos y sin

⁶ Aunque muera nuestro cuerpo, la experiencia de la muerte, según Arendt, presume la existencia del mundo y ello hace que no sea sólo ni significativamente un fenómeno natural. No obstante nacer y morir son condiciones inseparables de la vida, del hecho de que se nos da como cuerpo.

tener resueltas las necesidades del cuerpo, nadie podría dedicarse a la acción, esto es, a la aventura de iniciar algo. Esa y no otra es la marca de lo específicamente humano: “sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella”, (CH, 40).

Conforme indagemos en cada una de las actividades veremos más claras las relaciones que mantienen con sus condiciones⁷. Presentaremos a continuación un cuadro que pretende resumir las relaciones entre ambas:

ACTIVIDADES	LABOR	TRABAJO	ACCIÓN
CONDICIONES	Vida como necesidad. Cuerpo	Mortalidad Las manos	Natalidad y pluralidad. La palabra
ESPACIO	Familia y hogar	Mundo como artificio	<i>Polis</i> o espacio público
ESTADO	Satisfacción	Estabilidad	Orden y realidad
META	Abundancia y confort	La obra bien hecha	La hazaña y la inmortalidad

Un análisis sobre las relaciones entre actividades y condiciones de la vida humana del tipo: dadas estas condiciones: la tierra, la vida enmarcada por el nacimiento y la muerte, así estas actividades; a otras condiciones, otras actividades; sugiere algún tipo de relación causal. No obstante, hay que matizar que esa relación no puede ser interpretada en el sentido clásico de que una causa determina su efecto, de una manera necesaria y unívoca. Hacerlo en esos términos constituiría un error grave y la manera de impedirse acceder al núcleo de la imagen del hombre que tiene Arendt en mente. No hay que olvidar que hablamos de condiciones que sólo condicionan, mas no determinan. La razón de ser de esta salvedad reside en que las propias actividades del hombre tienen poder no sólo para alterar las condiciones “naturales” o dadas, sino que los “efectos” de esas actividades se convierten a su vez en condiciones de las propias actividades. Está en la condición humana el que “el hombre sea un ser condicionado

⁷ Al final del capítulo dedicado a analizar la actividad de la labor, vuelve Arendt sobre la relación condición-actividad y afirma: “Si la naturaleza y la Tierra constituyen por lo general la condición de la *vida* humana, entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana pueda sentirse en el hogar sobre la Tierra”, (CH, 181).

para el que *todo, dado o hecho por él*, se convierte en una condición de su posterior existencia”, (CH, 197. Énfasis añadido). El hombre abandona, en un momento dado de su evolución, la Naturaleza para comenzar a vivir en la Historia. Esto sitúa a Arendt fuera de y enfrentada a la tradición positivista y darwinista que ve al hombre como una especie animal más sometido a las leyes biológicas de la selección natural; y también del resto de las ciencias “naturales”, y la sitúa en la tradición de lo que podríamos denominar la concepción del hombre como animal enfermo, que tendría su inspiración remota en el Hegel de *La fenomenología del espíritu*, pero sobre todo, en Nietzsche, Ortega o Gehlen⁸.

La condicionalidad relativa y abierta de que hemos hablado más arriba, preserva para el hombre lo que Arendt halla en él de máspreciado y decisivo: el hecho incuestionable de su libertad.

3. Los quehaceres de la *vita activa*

Como ya se ha dicho, son tres. El primer capítulo de la CH comienza por una breve y sintética descripción de cada una de estas actividades o quehaceres que hacen posible la vida humana: la *labor*, el *trabajo* y la *acción*.

La labor de nuestro cuerpo es el conjunto de faenas que, como animales atados a las necesidades naturales, tenemos que realizar para mantenerlo: alimento, limpieza, calor y vestido, procreación: son los eternos ciclos en que el animal-hombre produce algo que el cuerpo consume inmediatamente. Para Arendt la labor no constituye un estado de vida propiamente humano. Encuentra justificado el empleo de la palabra “animal” en el concepto de “animal laborans”: “El *animal laborans* es sólo una más, a lo sumo la más elevada, de las especies animales que pueblan la tierra”, (CH, 118)⁹.

El mundo propiamente humano sólo aparece cuando algunos hombres fabrican objetos duraderos: es el artesano quien extrae del ciclo de consunción de lo natural algo propiamente humano que se sostiene frente al devenir, que se interpone entre los hombres y produce un “espacio” duradero que no es ya mera naturaleza: anuncia la *polis*, la ciudad. El “trabajo de nuestras manos” (a diferencia de “la labor de nuestro cuerpo”) prepara –y hasta hace posible– la aparición de la tercera actividad humana, la específicamente política: la acción. La condición de posibilidad de la acción reside en la pluralidad de *yoes* humanos concurriendo, colaborando y discutiendo para alcanzar sus objetivos: “es espe-

⁸ Con respecto a éste último, Arendt lo cita para confirmar sus propias posiciones, sobre algo tan decisivo para su argumentación como el vínculo que establece entre natalidad y libertad. Véase CH, 235, nota 1.

⁹ He alterado la traducción por razones elementales de concordancia.

cíficamente *la* condición (...) de toda vida política”, (CH, 19). De hecho, la política es una actividad que ocurre en el “entre” del conjunto de los hombres libres reunidos en un espacio que comparten. Los romanos, el pueblo más político que ha existido según Arendt, decían que vivir era “estar entre hombres” (*inter homines esse*). Un poco más adelante lo explica en los siguientes términos: “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que somos lo mismo, es decir, humanos, de tal manera que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”, (CH, 20-21). Lo común humano alude al primer requisito de la acción política: un mundo limitado en el que se encuentran para hablar y tomar decisiones un conjunto de hombres que se reconocen como iguales (en un sentido lato); pero a la vez, y es la raíz más profunda de la actividad política, según Arendt, el reconocimiento sólo tiene sentido si hay entre ellos una diferencia esencial: que cada uno es en razón de su libertad, un *unicum* capaz de hacer lo que otros no han hecho todavía, capaz de iniciar series de sucesos en el mundo para mantener o trastocar el orden heredado. Lo específico de la esfera pública en que se despliega la vida política es la acción y la palabra.

a) Labor y trabajo

La distinción entre “labor” y “trabajo”, tan antigua como las mismas actividades, la establece Arendt a partir de un prolijo análisis etimológico (véase pp. 112 y ss.) que culmina en una expresión tomada de Locke, que permite pensar perfectamente la diferencia entre ambos quehaceres, diferencias que habrían pasado desapercibidas a analistas de la vida económica como Adam Smith o Marx¹⁰: “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”, (CH, 111).

Lo característico de la actividad de labor es atender a las necesidades generadas por la vida, que pone en marcha los procesos “necesarios” y cíclicos de producción y consumo. La descripción de la vida que ofrece Arendt es suficientemente expresiva para esclarecer qué tipo de actividad es la labor: “La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta (...) retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza sin comienzo ni fin y en donde todo termina sólo para recomenzar de nuevo”, (CH, 133).

El animal cuya vida se desarrolla en este conjunto de ciclos interminables, es evidente que poco tiene aún de humano. Arendt observa que ya Aristóteles dis-

¹⁰ Este constituye uno de los temas dominantes del capítulo que dedica Arendt a exponer la forma de ser de la labor y de las consecuencias que tiene su implantación en la historia, a raíz de los cambios surgidos de la revolución industrial y de ciertas confusiones debidas a los análisis filosóficos.

tinguió entre dos tipos de vida, la *zoe* y el *bios*, siendo esta última “una clase de *praxis*”, (CH, 134). El *animal laborans* no tiene biografía, pero en su habitar biológico limitado a la producción y al consumo, surgen hechos que tienen un sentido y pueden ser narrados. Para que ello ocurra, algo ha tenido que romper el movimiento circular de la vida: el trabajo que ha construido cosas resistentes al paso del tiempo, cosas que duran más allá del breve lapso de tiempo que tiene, resiste el producto de la labor, destinado a ser consumido más o menos inmediatamente. La casa, la muralla, el templo, los objetos hermosos bien fabricados que trascienden su valor de uso, son las “cosas” que levantan un mundo, un conjunto de cosas para el hombre, entre la naturaleza y los acontecimientos, cuya narración constituirá la historia.

¿Qué alcance –en rigor no se puede decir qué “sentido”– tiene la vida del *animal laborans*? La respuesta no deja de ser inquietante: el ideal moderno de felicidad, como bienestar para el mayor número, resulta ser su ideal, su meta más valiosa. La razón es obvia: para Arendt, el final de la modernidad y el triunfo de su estilo de vida se resuelve en el triunfo del *animal laborans*. El último apartado del capítulo sobre la labor analiza “Una sociedad de consumidores”, que es el tipo de espacio de convivencia que corresponde al *animal laborans*¹¹. El poder de seducción de este ideal se origina en su simplicidad: “el esfuerzo y la gratificación se siguen tan de cerca como la producción y el consumo de los medios de subsistencia, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso”, (CH, 147).

El verdadero alcance de este tipo de actividad no reside en sus características sino en un hecho que ya hemos señalado: que se haya apoderado de los otros espacios de realidad, el mundo y la *polis*, convirtiéndose el *homo laborans* en el “sujeto histórico” que protagoniza la salida de la Época Moderna. El fenómeno es tan complejo que Arendt le dedica el extenso capítulo VI. Adelantemos ahora un dato. A pesar de que la edad moderna invirtió la relación tradicional entre *vita contemplativa* y *vita activa*, glorificando el trabajo, no fue capaz de establecer una distinción pregnante entre labor y trabajo. Adam Smith y Marx coincidieron en considerar fundamental la distinción entre “labor productiva e improductiva”, con lo que resultaba imposible matizar dentro de la esfera de la

¹¹ Aunque no es posible resumirlo aquí, hay que tener presente que lo social es una configuración de convivencia, típicamente moderna, que surge de absorber y desfigurar las dos esferas, la de lo privado y lo público, cuya separación hacen posible el equilibrio entre las distintas actividades humanas. Lo social “es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más, adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público”, (CH, 69). Véase el cap. II de CH, *La esfera pública y la privada*.

productividad. Según Arendt, el error en Marx se debió a que éste quedó fascinado por la productividad de la labor, que no se basa en los objetos que produce sino en el hecho de que una vez producido lo necesario, la labor conserva aún fuerza para seguir produciendo. La fuerza no queda agotada en la producción de los medios de subsistencia y crea un superávit de medios que no se consumen. Marx conceptualizó esta experiencia con la expresión que se iba a convertir en la clave de su filosofía: *Arbeitskraft*, o, como traduce Arendt, “poder de la labor”, (CH, 122), (la “fuerza de trabajo” en las traducciones usuales de Marx al castellano). Esto impidió a Marx “ver” la diferencia entre labor y trabajo y le condujo a una serie de aporías cuando se planteó en qué habría de consistir la verdadera superación del capitalismo, toda vez que la superación de la necesidad suponía dejar atrás aquello que constituía “su más humana fuerza”, su esencia: “[Marx] nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva”, (CH, 144).

Como todos los economistas y filósofos modernos, Marx pasó por alto la influencia que la nueva técnica –y antes la nueva ciencia de Galileo, inspiradora y partera de ésta– basada en la máquina iba a tener sobre el proceso de producción: La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos de trabajo destinados a usarlos”, (CH, 168). La aparición de la máquina influye al menos de tres maneras: borra la especialización del artesano, hace obsoleta su habilidad manual, por lo que hace intercambiables a los hombres; convierte las cosas en producciones (o mercancías) de consumo; y lo más importante, la abundancia de la producción oculta la necesidad pero no la elimina (CH, 169).

El resultado de estos cambios, que no fueron percibidos porque no fueron pensados, consistió en la destrucción del mundo, que tiene que ser protegido frente a las invasiones de la vida que en su carácter procesual de ciclo sin fin tiende a expandirse. “Los ideales del *homo faber*, el fabricante de mundo, que son la permanencia, estabilidad y carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del *animal laborans*”, (CH, 170). Si preguntáramos ingenuamente ¿y qué hay de malo en ello, si nos encaminamos hacia un mundo en que la abundancia de objetos de consumo ha dejado de ser un problema¹²? La respuesta de Arendt es clara: la destrucción del mundo supone la desaparición de la esfera de la acción. Ahora bien, los hombres no pueden vivir sin actuar, esto es,

¹² Al menos para el primer mundo. Pero mucha gente, una notable mayoría, estaría de acuerdo en que el problema se reduce a la cantidad de personas que quedan fuera del consumo, los pobres. Por tanto no se ve nada condenable en el ideal de vida del *animal laborans*, más allá del hecho de que no se cumple sino para una minoría de “privilegiados”.

sin el quehacer de la acción. ¿Qué pasará cuando el *animal laborans* descubra que tiene que intervenir en la esfera de los asuntos políticos?

El espacio de la labor es un proceso sin comienzo ni fin. Su ámbito es la tierra sin huellas humanas. El “hogar”, la casa que puede habitar el hombre *qua* hombre es lo que llama Arendt específicamente “mundo”, y es el resultado de la fabricación de cosas hechas con el material “que la naturaleza terrena entrega a las manos del hombre”, (CH, 181). El hecho de que la fabricación crea el mundo en el que vive lo humano le confiere su especial dignidad, en la cercanía de las capacidades superiores del hombre: el pensamiento y la acción como luego veremos.

Del extenso análisis que Arendt dedica a exponer las características del producto del trabajo, de su procedimiento, de sus relaciones con las otras actividades, del tipo humano que genera y del espacio de convivencia que le es concomitante, subrayaremos únicamente los dos primeros aspectos.

La fabricación existe para crear objetos duraderos que escapen a la futilidad del consumo. Las cosas hacen mundo porque son duraderas, independientes, resistentes, objetivas y gracias a esas propiedades “tienen la función de estabilizar la vida humana”, (CH, 184). Es inherente a la fabricación ejercer cierta violencia sobre la naturaleza. Su patrón es Prometeo. El *homo faber* es el único que tiene derecho a considerarse “dueño y señor de la naturaleza”, puesto que la habilidad y poder de sus manos sobre los materiales supone un ejercicio de dominio y la única fuente de valor que adquiere el objeto.

El fabricante trabaja siempre sobre un modelo: imitación de un *eidōs* platónico que debe ser reproducido por la habilidad del fabricante. El artista es *homo faber* y la obra de arte el mejor ejemplo de ese “carácter duradero del mundo de las cosas”. Y añade Arendt: “En ningún otro sitio (...) se revela este mundo de cosas de modo tan espectacular como el hogar no mortal para los seres mortales. Es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte...”, (CH, 223-224).

El segundo y más importante rasgo del procedimiento de la fabricación reside en que se lleva a cabo necesariamente en la estructura lógica de medios-fines, hasta el punto de que cualquier cosa relacionada con el *homo faber* está referida a la citada distinción. La fabricación se diferencia de la labor y de la acción, precisamente en que la primera, por ser puro proceso, no tiene ni principio ni fin y la acción tiene principio pero no tiene fin, al menos no un fin definido y previsible, como es consustancial a la fabricación. La Época Moderna, hasta mediados del siglo XIX, asiste al triunfo del *homo faber* en el hecho de que el mundo fue pensado bajo esa única categoría. Pero también es la lógica de medios-fines lo que revela la limitación de su modelo de vida, basado en la utilidad. El hecho de que todo fin termine por no ser, antes o después, más que otro medio para un fin ulterior, termina por borrar la diferencia necesaria entre

medio y fin o, lo que es lo mismo, hace que los fines sean poco duraderos. Ello conlleva la pérdida de valor de todas las cosas, implicación contra la que lucharon los filósofos prácticos. Kant fue el que intentó, según Arendt, evitar que la categoría medios–fines funcionara fuera de su lugar y dejara de aplicarse en la escena política¹³. Pero al formular el principio “el hombre es un fin en sí mismo” y como tal debe ser tratado y elevarlo a imperativo de la razón práctica, Kant estaba expresando “el utilitarismo antropocéntrico del *homo faber*”, (CH, 207). Para Arendt, la esfera del valor es la misma que la del sentido y, como veremos en la sección siguiente, su generación depende del quehacer específico de la acción.

El *homo faber* depende, pues, de otro tipo de hombre, el hombre de acción para que en el mundo que ha construido ocurran verdaderos acontecimientos, surjan cosas de las que merezca la pena hablar y por decirlo así el aire se llene de historias que distraigan de la monotonía de la labor y de la rutina de la faena artesanal. Pero es más que eso, porque el verdadero sentido de las cosas, lo que llamamos comúnmente “realidad”, no en el mero sentido de “objetividad”, depende de la acción y el discurso, como veremos a continuación.

b) Acción

El capítulo V de *La condición humana*, dedicado a examinar el quehacer humano, que denomina Arendt “acción”, es probablemente el centro de este libro laberíntico y en ocasiones repetitivo¹⁴. Asimismo, creo que la obra que comentamos es el corazón del pensamiento de su autora, algo así como el cruce ferroviario intermedio donde convergen las vías, al menos desde *Los orígenes del totalitarismo* y hacia *Eichmann en Jerusalén* y, sobre todo, hacia el libro destinado a “clausurar” ese pensamiento: la articulación de la *vita activa* con la contemplativa, lo que dependía de resolver el problema teórico de ajustar la acción con el pensamiento, o lo que es lo mismo, responder a la pregunta ¿qué papel puede jugar el pensamiento en el mundo de los asuntos humanos?

La acción es la actividad humana condicionada por la pluralidad y la natalidad. La pluralidad hace que los hombres se enfrenten al hecho de que siendo de alguna manera iguales –quizá sería mejor decir semejantes– ese rasgo se muestra irrelevante ante el hecho, mucho más importante, de ser diferentes, y sobre

¹³ “Kant no deseaba formular o conceptualizar los dogmas del utilitarismo de su tiempo, sino que, por el contrario, quería ante todo relegar la categoría de medio-fin a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política (CH, 208).

¹⁴ Su biografía Young-Bruhell se refiere amablemente al “complejo esquematismo de *La condición humana*”, Hannah Arendt, ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1993, p. 406.

todo de que esas diferencias se manifiesten cuando se actúa y se habla. Entonces se muestra algo relativo al propio yo. El hombre es un animal que además de cuerpo, manos y corazón (el nombre que da Arendt a lo que solemos llamar “alma”) tiene un yo. Es a la realidad que nombra el pronombre personal de primera persona a lo que remite la acción y el discurso.

“Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar...”, (CH, 235). La acción es posible por la natalidad: el hecho de nacer, constituir un inicio o ser comienzo de algo. Recuerda que fue San Agustín, el filósofo que resume en su obra la tradición romana, quien relacionó la acción con el “inicio”: “Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, toman la iniciativa y se aprestan a la acción”, (CH, 235). Y a continuación cita a San Agustín: “para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”, (Ib). Que no había nadie, significa, aclara Arendt, que no había nadie libre, pues acción es lo mismo que libertad, en el sentido kantiano de capacidad para iniciar algo, poner en marcha procesos y acontecimientos que no habrían existido sin la decisión de este o aquel hombre.

La primera y decisiva característica de la acción consiste en ser inseparable del discurso. Acción y palabra son dos caras de la misma moneda. Quien actúa presenta sus intenciones y propósitos a los demás hombres: “La acción sin discurso ya no sería acción porque no habría actor, y éste, el agente de los hechos, sólo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras. La acción que él inicia se revela humanamente por la palabra”, (CH, 237). Vemos, pues, toda la complejidad implicada en la idea de la acción como comienzo. Tres de los temas más difíciles de la metafísica moderna se entrecruzan: la identidad personal, la libertad y el sentido de la historia. Pero antes de ir a ellos, sigamos examinando las características de la acción. Además de ser inseparable del discurso, la acción es productiva e ilimitada, irrevocable, imprevisible, opaca y anónima:

* La acción humana, por ser hecha en un mundo compartido, establece relaciones y pone en marcha procesos que remiten a otros procesos. Esta es su riqueza, pero también su peligro, contenido en dos consecuencias que se siguen inmediatamente de esa característica “productividad”: su carácter ilimitado, en el sentido de que la acción, una vez ejecutada, comienza algo que escapa a las intenciones y control del actor. Por esta misma razón es también imprevisible. Esto confiere a la acción esa peculiar fragilidad que se intenta compensar con la creación de límites y fronteras en la esfera pública. Pero éstas, las leyes e instituciones humanas, no terminan de controlar la fragilidad desde el momento en que “nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación”, (CH, 253).

* Al poner la acción en marcha un proceso de relaciones *inter-homines* – toda acción resulta ser una acción entre acciones o una acción de acciones– esto

es, al dispararse un proceso que tiene un comienzo, por decirlo así, absoluto, a diferencia de los procesos naturales de la labor que son ciclos, por lo que vuelven al punto de partida, la acción es siempre irreversible y anónima. Lo primero porque ni un dios podría impedir que dejara de ser lo que fue hecho. Anónima porque la intención, que es el momento de la identidad de la acción, por decirlo así, la huella del yo, es irrelevante respecto de su realidad, que depende de lo que acontece en el mundo, más allá de las citadas intenciones. La imprevisibilidad y la opacidad son características concomitantes con las ya comentadas y se entenderán mejor cuando analicemos la relación entre la acción, la palabra y el yo que se revela por medio de ellas.

En efecto, “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad”. (CH, 238). Ahora bien, el término identidad es equívoco. Primero, porque no es accesible al propio sujeto; segundo, porque al ser una identidad sólo para los testigos de la acción y el discurso, tienen que interpretar los signos que son siempre equívocos. Respecto de la identidad “para sí”, dice Arendt que al yo le pasa como al *daimon* de la religión griega, que acompaña al yo durante toda su vida, situado justo detrás de él “y por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente”, (CH, 238-239). Y, sin embargo, todo lo que hacemos y decimos revela nuestro yo, queramos o no. Ahora bien, la identidad pregonada del yo, para los otros, tiene que ser interpretada. Las palabras y actos se muestran tan equívocos como las declaraciones de los oráculos griegos: signos fragmentarios (CH, 241).

Pero la cuestión no es la identidad como tal, en sentido tradicional de naturaleza, sino un hecho muy especial: el yo sólo existe en tanto que actúa: la acción y la palabra poseen el poder de revelar, pues “la acción sin un hombre, un 'quién' unido a ella, carece de significado...”, (CH, 240). Por tanto, el significado se origina en la acción y la palabra, pero necesita insertarse en una trama de relaciones humanas: “La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del 'quién' mediante el discurso y el establecimiento de un nuevo comienzo mediante la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias”, (CH, 244). Las acciones y las palabras de los hombres insertos en una trama previa, genera historias: “Las historias de la acción y el discurso revelan un agente pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es protagonista, en el doble sentido de la palabra, es decir, actor y paciente, pero nadie es su autor” (CH, 244). Este párrafo es de la mayor importancia. Contiene la clave para interpretar la concepción de la Historia y del hombre que la “hace”: *no hay autor*. La historia aparece como un conjunto de biografías de *yo*es ocultos, sujetos que inician acciones y hablan para exponer sus proyectos e inten-

ciones persiguiendo su “identidad”, esto es, su *daimon* o destino. Los hombres hacen y padecen, pero no dirigen. No hay autor ni en sentido artesanal –la relación del yo con su acción no es como la del artesano con su objeto– ni en sentido literario (el yo no es un personaje de novela al que su autor conoce tan bien como Dios a sus criaturas)¹⁵ –el yo no se mueve a sí mismo en el escenario donde tiene lugar la acción, precisamente porque la acción, ya lo hemos visto, es imprevisible, incalculable respecto de sus consecuencias y misteriosa respecto de su significado. No hay autor porque el yo y el actor son uno. No hay desdoblamiento de apariencia y realidad en el plano de la acción. Aparecer es todo y el yo no puede quedarse atrás, viendo cómo evolucionan sus criaturas. La diferencia entre las historias reales y las ficticias reside en que las primeras no las hace nadie: “La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible porque no está *hecha*”, (CH, 246-247). Nadie la hace en efecto. La relación entre historia acontecida e historia narrada reside en hallar el sentido que tenían las acciones y las palabras de su actor, del héroe: sólo podemos saber quien es o era alguien conociendo sus historias... su biografía. “Todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *cómo* es o era”, (Ib.).

Finalmente, tampoco hay autor en sentido teológico. Arendt se muestra notablemente escéptica respecto de que pueda haber otra fuente de revelación de sentido fuera de la acción y la palabra, fuentes que delatan la identidad precaria de un yo–actor. La Historia con mayúscula, cuyo sujeto sería la Humanidad no es sino una ficción originada en el olvido o la ignorancia de la auténtica naturaleza de la acción humana y su explicación sobre modelos del trabajo artesanal, tal y como se hizo desde el discurso de la contemplación. No hay Historia (*History*) en singular y mayúsculas, sino historias (*Story*): cosas que hacen y padecen hombres de carne y hueso y que luego son contadas, narradas, con la esperanza de hallar en los acontecimientos un sentido. De la misma manera que cada vida humana “cuenta su narración”, la Historia no es sino “el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles”

¹⁵ Para Arendt, el arte, incluida la poesía y la literatura en general, es pura artesanía, el producto de nuestras manos, aunque las artes superiores tienen un vínculo especial con el pensamiento y ello las convierte en algo radicalmente distinto de un puchero o una mecedora. El arte es “reificación” pero en el sentido elevado de “transfiguración” que rompe o invierte los procesos naturales. “La reificación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura o componer una melodía se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano”, (CH, 225).

pues ambas son el resultado de la acción (CH, 245). Fuera de la acción no hay tramas de sentido. Pero reparar en esto supone comprender el error en que se ha movido la moderna filosofía de la historia, cuando buscaba al “gran desconocido”: el Autor de la historia. Encontraba sin dificultad al héroe, agente e iniciador de los sucesos, pero era muy difícil señalarlo “como autor del resultado final de la historia”. Esta perplejidad está en el origen de las búsquedas de Sujetos para la Historia, que se resuelven en abstracciones como la de la Humanidad, y en interpretaciones que dependen de fuerzas trascendentes al propio proceso histórico. Arendt llama la atención sobre el hecho de que fuera ya Platón quien había dado la espalda a la esfera de los asuntos políticos, de resultas del conflicto entre el filósofo y la *pólis*¹⁶, quien inventó la metáfora de un Demiurgo oculto tras las bambalinas, que tira de los hilos de los que cuelgan los actores humanos: “El dios platónico no es más que un símbolo por el hecho de que las historias reales, a diferencia de las que inventamos, carecen de autor; (...) es el verdadero precursor de la Providencia¹⁷, la ‘mano invisible’, la Naturaleza o el ‘Espíritu del mundo’, el interés de clase, y demás, con que los filósofos cristianos y modernos intentaron resolver el intrincado problema de que si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es ‘hecha’ por ellos”, (CH, 246). En resumen, no hay sino héroes, término que en Arendt no remite a ninguna fuerza, virtud o capacidad excepcionales¹⁸, y narradores, actores y espectadores. Pues la fragilidad de los asuntos humanos y la imprevisibilidad y taciturnidad de las acciones conlleva que el sentido de éstas no se revele al héroe. Sólo cuando ha terminado la historia es posible que la narración dé cuenta de ella, revele al yo: “La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba, que los propios participantes (...) Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el

¹⁶ Véase el análisis de ese conflicto, vinculado a la condena a muerte de Sócrates por parte del *demos* de Atenas, en “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 117 y ss.

¹⁷ Véase de Karl Löwith su estudio sobre la influencia de las ideas medievales cristianas en las concepciones de la historia modernas: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973.

¹⁸ “El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas”. Basta con tener “la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar un historia personal”, (CH, 247). La virtud por excelencia en el plano de la acción es el valor, cualidad que siempre se necesita para “abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quien es uno”, (Ib.).

actor, sino el narrador, quien capta y hace la historia”, (CH, 254). La profunda vinculación entre acción, discurso y yo, y, al mismo tiempo, la complejidad de sus relaciones, que hemos descrito al referirnos a la fragilidad de la acción, su carencia de sentido hasta que ha terminado, la necesaria separación entre actores y espectadores, todo ello apunta a la necesidad de que se instaure o funde algún lugar sólido y duradero, un escudo contra la fragilidad de la acción y la contingencia extrema de los asuntos humanos, de modo que a los hombres se les facilite la decisión de actuar, y al tiempo adviertan que si tienen éxito en lo que comienzan, no se perderá inmediatamente su hazaña, sino que será recordada, dejará huella.

Sabemos que la acción precisa de una trama de relaciones (entre-los-hombres). Pues bien, la institución histórica de la *Polis* fue el invento griego que resolvió el problema de la estabilidad en lo que llama Arendt el “espacio de aparición”. Detrás de la muralla, condición física y de la ley (constitución¹⁹), la *polis* es “una especie de recuerdo organizado” cuya razón de ser era: asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los 'productos' hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado se convertirían en imperecederos”, (CH, 261). Lo que la *polis* garantiza al mortal y contingente actor humano es la inmortalidad terrena –no la ultraterrena del cristianismo y demás religiones– bajo la forma de historias que se transmiten de generación en generación y quedan salvaguardadas para la posteridad. La *polis* fue el remedio genial contra la fugacidad de la acción humana.

Pero además la *polis* como espacio de aparición permite comprender mejor otros dos resultados de la acción: la realidad y el poder.

Por extraño que parezca, Arendt sostiene que lo real es una determinación de la acción *inter homines*. Al final del § 27, y como no dándole importancia, liquida el más grave asunto de la metafísica occidental. La objetividad o realidad material de los objetos es el resultado de la fabricación, a cuyo conjunto llamamos mundo. Pero “realidad” alude a una calidad de presencia distinta y más decisiva, pues es lo que condiciona la acción y el pensamiento de los hombres. Pues bien, a este respecto establece Arendt lo siguiente: “Para los hombres la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; 'porque lo que aparece a todos lo llamamos Ser', y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusiva-

¹⁹ Límite que impide que la acción de las nuevas generaciones “cambien su identidad más allá del reconocimiento”, (CH, 261).

mente nuestro, pero sin realidad”, (CH, 262-263). No podemos detenernos en este aspecto de la acción, entre otras cosas porque Arendt no añade mucho más.

El poder no es la fuerza de los modernos ni la violencia de todos los tiempos, sino una *virtus* o capacidad específicamente política porque depende, una vez más, del entrelazo entre palabra y acción: “El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”, (CH, 264). El poder es la energía de la acción y lo que mantiene en existencia la esfera de los asuntos públicos, la esfera de los hombres libres que han abandonado los ámbitos de la seguridad del hogar o de la certeza del trabajo artesanal. Pero la libertad es una realidad tan compleja que a la hora de pensarla no surgen sino aporías. La más importante de ellas reside en que la libertad parece esfumarse en el mismo momento en que se ejerce como tal: al actuar. ¿Qué ha pasado con la libertad, si en el preciso instante de su comienzo sumerge al actor en un tráfago de confusiones, consecuencias no deseadas, y preguntas sin respuesta? Ningún quehacer humano se muestra aparentemente menos libre que “en esas actividades cuya esencia es la libertad y en esa esfera que no debe su existencia a nadie ni a nada sino al hombre”, (CH, 307). Pero es, en efecto, una “apariencia”, un error de perspectiva que Arendt disuelve al mostrar que la tradición filosófica ha confundido reiteradamente la libertad con la soberanía²⁰, entendiendo por tal el ideal “intransigente” de no depender de nadie, de ser autosuficiente y autárquico. Sólo que eso, por definición, no es posible si es verdad que el poder que hace realidad surge de la pluralidad humana. El estoicismo, que es quien más lejos ha llevado el ideal de libertad como soberanía, lo consigue al precio de convertirla en un sueño: se es libre en la interioridad de la representación: “la soberanía –concluye Arendt– únicamente es posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad. Pero aclarar la confusión estoica no conduce automáticamente a salvar la dificultad de fondo: la fragilidad de la acción convierte la libertad en un don sospechoso y hace de la vida humana una especie de tragedia precisamente por estar “condenada”, consignada a la libertad.

Pero no está de acuerdo con estas conclusiones pesimistas que tanto éxito tuvieron en los años treinta y siguientes bajo la fórmula de las filosofías de la existencia. El examen de dos instituciones, que aparentemente nada tienen que

²⁰ Para una crítica de la libertad como soberanía o autarquía, véase BLANCO, D., “Libertad”, en *10 palabras clave en Ética*, Verbo divino, Estella (Navarra), 1994. Y del mismo autor la exposición de Arendt a la interpretación del poder político como soberanía en *Principios de filosofía política*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 53-61.

ver con la esfera de los asuntos públicos, el perdón y la promesa, recupera para la libertad la posibilidad de confiar en ella.

En efecto, el perdón neutraliza, por así decir, la irreversibilidad de la acción, deteniendo la cadena de consecuencias: “El perdonar sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos “pecados” cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación”, (CH, 311). El perdón da paso al olvido y permite a los actores comenzar de nuevo cuando éstos se han equivocado. El poder de perdonar es idéntico a la acción y por ello puede detenerla, una decisión personal, impredecible, “en el que lo hecho se perdona por amor a quien lo hizo”, (CH, 317).

Por su parte la facultad de hacer promesas protege de la inseguridad profunda que rodea siempre a la acción: “El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener promesas”, (CH, 311). La promesa, “memoria de la voluntad”, como la llama Arendt, crea “islas de seguridad” que hacen posible la continuidad de las acciones humanas y confieren a sus actores un principio de confianza sin el que nadie se atrevería a dar un paso en la esfera de los asuntos humanos. Y aun más importante: nuestra identidad también depende del cumplimiento de las promesas. En soledad, nuestro yo sólo alcanza a registrar las confusiones que anidan en el fondo oscuro del corazón y los bandazos de nuestras intenciones y propósitos. Pero bañados por “la luz de la esfera pública”, en presencia de los demás, se confirma la identidad del que “promete y cumple”, (CH, 312). Por tanto, la promesa responde a dos graves dificultades: la desconfianza que introduce en las relaciones “la oscuridad del corazón humano”, y “la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en la comunidad de iguales”. Si no hay nada dentro de uno que mantenga la identidad, si la acción de cada uno puede ser replicada por la de cualquier otro y en una dirección imprevisible, la acción resulta no ya arriesgada sino absurda. De ahí que la función de la facultad de prometer “es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos”, (CH, 320) y, en consecuencia, es la solución a la fragilidad de la libertad no soberana, la única que nos es dada.

La presentación que hace Arendt de las tres actividades en que se desdobra la *vita activa*, no deja lugar a dudas. Están articuladas entre sí por el doble juego de sus dependencias y de sus insuficiencias. La acción solo es posible cuando los hombres han dominado el vasto territorio de la necesidad y creado un mundo de cosas sólidas. El hombre libre de la *polis* griega, puede actuar gracias a que en la casa, mujeres y esclavos, atienden todas las necesidades del cuerpo. La *polis* depende de que la muralla, el mercado, la realidad de las cosas que nos separan incluso físicamente de la naturaleza, soporten materialmente el inmaterial pero muy real encuentro entre hombres que discuten y actúan.

Pero también es verdad que el hombre vive encarcelado en los ciclos de la labor, de los que se libera en su facultad de fabricar, en el mundo. Pero, como sabemos, este mundo adolece de un defecto: en él las cosas se organizan como valores y fines, pero están condenadas a desvalorizarse. Tan solo la acción crea un mundo en sentido pleno, una realidad a la medida del hombre, con sus acciones y sus historias llenas de sentido. Es como si Arendt creyera que la verdadera esencia de lo humano no se resuelve en dominar el mundo o conocerlo o incluso pensarlo, sino en contar historias sobre quienes somos los hombres. Ya que no podemos contestar a las preguntas de la especie, las tradicionales de la metafísica, respondamos al menos a la pregunta que se hace a todo recién llegado: ¿Tú, quién eres? Como recuerda Isak Dinesen, tan admirada por Arendt²¹, la única forma de responder a la interpelación es contando una historia. Sólo que la verdadera historia no la contará el tú que llegó sino otro que aguardó a que terminaran los acontecimientos. Las identidades, pues, dependen de las historias, éstas de las acciones y ambas de un “espacio de aparición” que les dé continuidad y cohesión. En resumen, “el milagro que salva el mundo (...) es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción”, (CH, 324).

Ni siquiera el pensamiento es tan radicalmente humano como el hecho de nacer y, por el hecho de hacerlo en una comunidad de *yoes*, ser libre, iniciar acontecimientos que sin su iniciativa no habrían existido. Esto es lo que nos diferencia de la vida animal de la labor. De ahí las muy serias implicaciones que contienen el diagnóstico de que el proceso histórico de la Época Moderna supone el triunfo del *animal laborans*, como expone Arendt en el último capítulo de su libro.

4. La crítica de Arendt a la modernidad

“Salud” sólo puede significar para Arendt respeto al orden espontáneo que las actividades humanas exhiben entre sí. Y, “decadencia” subversión de éste orden. Cuando se habla insistentemente de que el modelo de vida humana que expone Arendt en CH es enérgicamente normativo, se remite a este hecho: la esencia o consistencia propia de cada actividad determina su “lugar” relativo en el todo de la existencia, así como su rango.

El mundo antiguo mantuvo la jerarquía entre labor, trabajo y acción gracias a una diferenciación espacial, a la vez material y simbólica, y a una división so-

²¹ Arendt reseñó una biografía de la escritora danesa, que, por cierto, no le gustó nada. El artículo fue incorporado a *Hombres en tiempos de oscuridad* bajo el título de “Isak Dinesen” (1885-1963). Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 103-117.

cial (que se fundaba en la *Physis*) perfectamente establecida: el hogar, el mercado, la muralla y el *ágora* son lugares en los que se despliegan las distintas actividades, que así no se mezclan.

En la Época Moderna como consecuencia de los cambios históricos sobrevenidos desde el hundimiento del mundo antiguo, el triunfo del cristianismo, el breve éxito del *homo faber* y los cambios introducidos por la ciencia y la técnica modernas, que Arendt resume con el concepto de “alienación del mundo”²², las muy devaluadas y casi olvidadas diferencias entre las actividades humanas... todo ello originó un proceso de absorción del trabajo y de la acción por la labor. En realidad, la acción había desaparecido, o casi, por influencia del platonismo²³.

La más grave alteración en la estructura de la *vita activa* fue la absorción de la esfera del trabajo por la labor. Ocurrió en relación con una serie de cambios económicos, ideológicos y técnicos. El resultado fue la destrucción de las distinciones entre lo privado y lo público y la sustitución de ambas por una cosa nueva: la emergencia de lo social.

Lo privado es la esfera de la labor, el hogar, con su estela de necesidades urgentes y satisfacciones inmediatas. Hace posible la acción en la medida en que proporciona un lugar de retiro al actor que interviene en la esfera de los asuntos humanos, tan expuesta, permitiéndole así descansar y recuperarse, no sólo en sentido físico, sino, sobre todo, cesar en la tensión que supone estar expuesto ante los demás, mostrando quién eres.

Lo público es el mundo compartido por todos los hombres libres. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos garantiza que lo que

²² Con “alienación del mundo” Arendt desea expresar que los procesos históricos que se ponen en marcha con el inicio de la Modernidad conducen inevitablemente a la pérdida, distanciamiento o enajenación del mundo para el hombre: “...incluso si admitiéramos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos”, (CH, 332).

²³ La razón de esta cuasi desaparición, en todo caso, desprestigio y precariedad del espacio de aparición que tuvo su máximo esplendor en la *polis* griega, viene del ataque que Platón le dirigió de resultados del conflicto “entre el filósofo y la *polis*, o en la hostilidad de la *polis* hacia la filosofía”. Cuando Platón se plantea en términos filosóficos qué es un buen gobierno lo hace remitiéndose a la experiencia de la fabricación, desatendiendo la experiencia de la *polis*, de un conjunto de hombres libres que discuten entre sí. Véase *Entre el pasado y el futuro*, “Qué es la autoridad”, p. 117 y ss.

tenemos delante es la realidad del mundo y de nosotros mismos (en la medida en que nos confirman en nuestras sensaciones). La esfera de lo público es también el mundo común (ser-entre) en cuanto diferenciado y no poseído o dominado por ningún hombre en particular. Nos une, pero al mismo tiempo impide que nos confundamos: no estamos ni aplastados unos contra otros (masa) ni aislados en la soledad inmisericorde de quien no sabe quien es porque no ve a, ni es visto por, los otros hombres²⁴.

A lo público pertenece la libertad no soberana de quien acepta el reto de responder a la pregunta ¿tú, quién eres?, la permanencia de lo recordado y compartido con otros y el honor, que viene a ser el reconocimiento de tus iguales. A lo privado la necesidad de la labor, la futilidad de sus esfuerzos y la vergüenza cuando se es visto haciendo aquello que debe permanecer oculto, fuera de la mirada de los otros. Lo público depende de la creencia en que es posible la inmortalidad terrena. Lo privado responde a la urgencia de la necesidad.

La Época Moderna abandona –quizá sería más preciso decir que destruye– esta distinción por otra completamente nueva: la distinción entre lo social y lo íntimo.

Arendt concede mucha importancia a las modificaciones que alteran la oposición tradicional entre lo privado y lo público, sustituida por la de lo social y lo íntimo. Mientras que la primera oposición mantenía separado lo que debía estarlo en razón del tipo de actividades a que obedecía (lo privado como espacio de la labor y lo público como mundo y lugar para la acción política), la segunda, en realidad, resulta del proceso de absorción que la labor hace de la esfera pública. Lo característico de lo social es el conformismo, resultado del hecho de que “la conducta ha reemplazado a la acción”; la igualación, efecto de que la sociedad siempre exige que “sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia, con una sola opinión e interés”, (CH, 63). El siglo XIX, como escenario del triunfo de lo social, ha culminado en el momento en que se instalan las formas de gobierno que corresponde a lo social, el gobierno de la burocracia. La última fase de lo social, ya en el siglo XX, es la sociedad de masas, capaz de controlar

²⁴ “Historia e inmortalidad” (1957) termina con las siguientes palabras: “En la situación de radical alienación del mundo, ni la Historia ni la Naturaleza son del todo concebibles. Esta doble pérdida del mundo (...) ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa” *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 73. También editado como segunda parte de “El concepto de historia: antiguo y moderno”, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996. La cita en pp. 99-100.

“a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza”, (CH, 62).

Lo íntimo no surge con el Romanticismo, aunque Rousseau fuera el primero en percibirlo y en convertirlo en moda. Tiene su origen en la duda cartesiana, esto es, en el gesto de pensamiento que inaugura la Época Moderna. Arendt observa irónicamente que la esfera de la intimidad, con la oscuridad que le es inherente al corazón humano, no da mucha confianza como lugar de resistencia contra lo social, ámbito en donde los intereses que antes eran privados se tratan como si fueran las auténticas cuestiones públicas: es la absorción de lo político por lo económico, o, dicho en otro giro, que lo social “ha conquistado la esfera pública”, (CH, 63). ¿Qué significa eso? La abolición de la distinción entre lo público y lo privado aboca a Occidente a convertirse en una sociedad de consumidores.

¿Qué tipo de vida es posible para el *animal laborans*, que, recordemos, no alcanza a instalarse en un mundo humano? ¿Sobre qué base de valores e ideales, podría acertar a vivir cuando haya triunfado, como ya es un hecho, sobre la necesidad?

La respuesta no es muy optimista. El carácter devorador de la vida biológica permite imaginar al *animal laborans* bajo la metáfora de las plagas bíblicas. El término más usado por Arendt para caracterizar la vida laboral es “voracidad”. Y para entenderlo bien precisemos que no se trata de un impulso de la subjetividad –deseo o voluntad–, sino de algo más simple y primitivo, el dispositivo que pone en marcha ese voraz consumo es la necesidad misma de la vida, la naturaleza que se reproduce a sí misma, en todas direcciones y sirviéndose de todos los recursos a su alcance. Es la imagen de la selva tropical invadiendo y absorbiendo el jardín de la civilización humana primero, luego arruinando la casa, en un descuido de sus habitantes. Pero el triunfo del *animal laborans* en la sociedad de consumo es el resultado, no de una vuelta a la naturaleza, sino de la revoluciones industriales y tecnológicas que se han sucedido desde mediados del XIX. Los ideales emancipadores de las utopías sociales se han revelado equivocados en un punto decisivo. La liberación de la necesidad por la abundancia de la producción y la disminución del trabajo no ha traído consigo que las energías sobrantes se inviertan en las esferas superiores de la vida humana. El hecho es que el *animal laborans* sigue viviendo en el marco de la vida como necesidad y consumo, lo que significa al menos dos cosas: que ahora el ocio y el aburrimiento se han convertido en un problema de primera magnitud²⁵, y qué

²⁵ El filósofo checo Jan Patoka (1907-1977) escribe en un libro muy inspirado por Arendt: “El aburrimiento no es una cantidad despreciable, un ‘simple humor’, una disposición íntima, sino el estatuto ontológico de una humanidad que ha subordinado por completo su vida a lo cotidiano y a

hemos ingresado en “una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo”, (CH, 181).

Las características más destacadas de esa sociedad de animales laborantes son la destrucción de la diversidad mundana (de cosas diferentes) y de la pluralidad humana; la sustitución de la acción libre e inmotivada por la conducta, previsible y condicionada, y los procesos de alternancia típicos del carácter cíclico del quehacer de la labor: esfuerzo/descanso; necesidad/consumo; diversión/aburrimiento. El estilo de vida del *animal laborans* se resuelve finalmente en destrucción por medio del consumo, futilidad (nada dejan tras de sí los procesos de la vida) y fugacidad. La hipótesis de que la energía sobrante que los hombres no consumirían al ser rescatados del trabajo inhumano de la labor por las máquinas y la organización social del trabajo, sería dedicada a las nobles actividades del estudio, el arte y otras actividades civilizadas (Marx) no era sino un espejismo, cuya realidad se resolvió en esto: “el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en consumo, y cuanto más tiempo le quede libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos”, (CH, 179-180).

5. Desde *La condición humana* a *La vida del espíritu*

La CH se cerraba en un tono, sin duda exasperado contra la modernidad. El tiempo transcurrido y la conversión de algunos de sus análisis en predicciones (la fantasmagorización del mundo por obra de la técnica al haber ingresado en la época de la TV y los ordenadores; la ampliación de la sociedad de consumo hasta extremos desconcertantes, que convierte en objeto de consumo cosas difíciles de imaginar como la salud o el ocio) hace que el punto de vista de Arendt resulte incómodo de discutir.

Si Arendt había escrito que *Los orígenes del totalitarismo* no contenía todas las respuestas, de la CH habría que decir que tampoco abundaba en las mismas, pero que había sido capaz de formular las preguntas oportunas. Arendt descubrió la conexión entre el surgimiento de la sociedad de masas, resultado de los complejos cambios religiosos, intelectuales, económicos y materiales, y los movimientos totalitarios, gracias al hecho de haber comprendido el orden interno y la razón de ser de cada una de las actividades humanas, especialmente de la más frágil y “humana”, pues de ella depende que surja el sentido que permite al hombre comprenderse a sí mismo: la acción.

El análisis de la alienación del mundo termina con estas palabras: “El auge de la sociedad acarreó la simultánea decadencia de la esfera pública y de la pri-

su impersonalidad”, *Ensayos heréticos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 134-135.

vada. Pero el eclipse de un mundo común público, tan crucial en la formación del solitario hombre de masas y tan peligroso en la formación de la mentalidad no mundana de los modernos movimientos ideológicos de las masas, comenzó por la pérdida mucho más tangible de una parte privadamente compartida del mundo”, (CH, 337). El examen de la *vita activa* contenía un auténtico estudio sobre la condición humana, pues lo que había quedado fuera, la contemplación, no era sino una actividad más, la de aquellos hombres que en el espacio público de aparición deciden no intervenir como actores y se convierten así en una especie humana *sui generis*: la del espectador: “La deducción que se puede derivar de esta temprana distinción entre acción y comprensión es evidente: como espectador se puede comprender la “verdad” de aquello que constituye el objeto del espectáculo; pero el precio que se habrá de pagar es la retirada de toda participación en él mismo”²⁶.

CH cerraba sobre sí misma. No había en ella ningún índice que apuntara en dirección teórica alguna. No obstante, terminaba con una misteriosa alusión a la extrema actividad de la contemplación, con una cita de Catón que no por casualidad se convertiría en uno de los *motto* de *La vida del espíritu*: “Nunca se está más activo que cuando no se hace nada, nunca menos solo que cuando se está solo”. Pero no fue éste el puente entre ambas obras, sino que fue tendido por el azar.

El motivo teórico que condujo a Arendt a escribir la mencionada obra sobre la contemplación fue el problema del mal, en concreto la naturaleza moral y ontológica de los acontecimientos desencadenados por el nazismo, desde la toma del poder por Hitler en Alemania. En *Los orígenes* había recurrido al concepto kantiano de mal radical, cuya nota más destacada es que aquello que cae bajo su forma no se puede comprender ni perdonar. Al examinar en la CH la institución del perdón y su función política desde el punto de vista de la fragilidad de la acción, no pudo por menos que mirar de reojo hacia el problema político de lo imperdonable (el mal radical) y escribir: “Es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Esta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos “mal radical” y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco”, (CH, 317). La conclusión era deprimente pero inevitable: había acontecimientos que podían destruir el espacio de la acción porque “trascienden la esfera de los asuntos humanos”, (Ibid.).

²⁶ *La vida del espíritu*, op. cit., p. 113.

Fue el juicio de Eichmann lo que llevó a Arendt a cambiar su interpretación sobre la categoría bajo la que había que pensar el mal totalitario. Y concluyó que no era “radical” sino “banal”.

Aparte de los quebraderos de cabeza que esa novedad trajo a la vida de Arendt, le proporcionó un nuevo campo de investigación: la articulación entre la acción y el pensamiento dependía de una actividad intelectual que Kant había sido el primero en investigar: el juicio, aquello de lo que carecía Eichmann, y que le había convertido en agente de un mal que apenas se podía pensar.

José Lasaga Medina
Catedrático de Filosofía
I.E.S. “Lope de Vega”
Fundación “José Ortega y Gasset”
jlasaga@encina.cnice.mecd.es