

La estructura ontológica del pensamiento de Hannah Arendt

Noelia Bueno Gómez

Doctora en Filosofía, Universidad de Oviedo

poiesi@yahoo.es

Introducción

El objetivo de este artículo es desentrañar algunos de los elementos fundamentales de la ontología arendtiana, entendiendo por ontología la forma conceptual de ordenar la realidad, a partir de la cual construye sus reflexiones filosóficas y políticas. Es decir, el foco de atención de este análisis serán las categorías más elementales de su pensamiento, aquellas en torno a las cuales puede después elaborar sus ideas. Me fijaré, en particular, en los tres tipos de “formas de vida” asociados a los tres tipos de actividades en que, según Arendt, se puede clasificar el conjunto de lo que hacemos los seres humanos. La idea subyacente a esta clasificación tripartita es que según lo que hacemos (labor, trabajo o acción), la realidad espacial y temporal se nos presenta de una determinada manera. La clasificación tripartita es además gradual, y va, por así decirlo, de menos a más. Los hombres dedicados a cada uno de los tres tipos de actividades van de menor a mayor grado de aparición y por tanto de menor a mayor grado de “plenitud existencial”, entendiéndola en el sentido de apertura al máximo número de dimensiones posibles de existencia humana. Explicaré, a continuación, cada una de estas tres actividades y las “aperturas de realidad” que encarnan y posibilitan, comenzando por la labor.

1.El *animal laborans* y su realidad

Cuando Hannah Arendt se propone, en *La condición humana*, estudiar “lo que hacemos”¹ y divide las posibilidades de la vida activa en tres, no nos dice que esos tres tipos de actividades son definidos de manera tan esencialmente diferente que incluso se pueden asociar a tres maneras distintas de estar en la realidad, de percibirla y de moverse en ella, con diferencias esenciales en las respectivas categorías fundamentales como las de espacio, tiempo o vida. Esto se sigue de su planteamiento una vez que se tiene en cuenta tanto *La condición humana* como los textos de la misma época “Labor, trabajo, acción” o “¿Qué es la libertad?”².

El primero de los sujetos vinculados a uno de los tres tipos de actividades que realiza el ser humano según la clasificación de Arendt es el *animal laborans*. La labor es descrita por la pensadora judía como el conjunto de todas aquellas actividades destinadas a satisfacer las necesidades propias del hecho de estar vivo, biológicamente vivo, y tener que mantener esa vida. El *animal laborans* permanece en el ámbito natural que, en esta teoría, es la Tierra, entendida como fuente de recursos para el mantenimiento de la vida. La ocupación del *animal laborans* es

¹ Arendt, Hannah, (1998), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 5.

² Arendt, Hannah, “Labor, Work, Action. A Lecture”, en *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, serie *Speeches and Writings, 1923-1975*, 13, documento 023243. Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, en Arendt, Hannah (2003), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.

únicamente mantener la vida biológica. Se trata de una actividad cíclica, puesto que los productos que genera se consumen rápidamente; satisfacen una necesidad inmediata y luego desaparecen (por ejemplo, son ingeridos). La necesidad nunca está definitivamente satisfecha, no mientras dura la vida, de tal manera que el ciclo de la labor debe proseguir continuamente hasta que se produce la muerte biológica. La resistencia de la labor es al final siempre en vano. Es una resistencia necesaria, sin embargo, porque sin ella no hay vida: es una resistencia contra lo que, si es dejado por sí mismo, decae.

La labor es la actividad que la autora considera preponderante en nuestra época. En el último capítulo de *La condición humana* aplica su esquema categorial de la vida activa a la comprensión de la historia occidental, en una especie de filosofía de la historia no lineal. Después de una serie de inversiones entre distintas categorías (acción/contemplación, contemplación/trabajo y trabajo/labor), concluye que la labor, su ámbito específico y sus valores son los predominantes en la época actual. Aunque en un momento dado defiende que incluso “labor” es demasiado ambicioso para lo que hacemos³.

Una sociedad de laborantes, basada en el consumo, sería para Arendt, incapaz de hacerse cargo de las cosas perdurables del mundo artificial (el mundo del trabajo, como explicaré), porque su actitud hacia los objetos consiste en llevar a la ruina lo que toca, en aniquilarlo como si se tratase de un bien perecedero. Una sociedad de este tipo es, según la autora, la sociedad de masas, y un ejemplo de su manera de convertir cualquier objeto en bien de consumo es su conversión de la cultura en entretenimiento. Lo que hace el *animal laborans* con los objetos es precisamente tratarlos como si fuesen “meras funciones para el proceso vital de la sociedad, como si fueran los únicos capaces de satisfacer cierta necesidad⁴”.

He evitado emplear el término “mundo” para referirme a la esfera propia del *animal laborans* porque Hannah Arendt solamente lo empleó por referencia a los dos espacios de comprensión que explicaré a continuación. Es cuestionable el uso del término “mundo” para el espacio natural, precisamente por todas las carencias con las que lo describe la autora, quien se refiere incluso a la “no-mundanía” del *animal laborans*, en el sentido de la no presencia de este actuante ni en el mundo artificial ni en el mundo-entre-los-hombres⁵. No obstante, un espacio natural sí está específicamente acotado en su teoría y además se corresponde con el espacio en el que se desenvuelve el *animal laborans*, la única apertura posible de realidad para él.

El espacio propio del *animal laborans* es un espacio natural en sentido clásico. El pensamiento de Hannah Arendt se articula sobre la base de la distinción entre naturaleza y artificio o naturaleza y cultura. Hay una parte del hombre que es natural (sus necesidades físicas, sus emociones, sentimientos y pasiones), un tipo de actividades destinadas a satisfacer las necesidades puramente naturales, un espacio natural (la Tierra) y una manera de vivir la vida y percibir la realidad con grandes limitaciones que es enteramente animal. El hombre es también un animal, subraya Arendt. Vivir una vida animal, en un espacio y una percepción naturales, consiste en rendirse (o ser obligado a ello) al ciclo de resistir los requerimientos biológicos hasta la muerte. Este tipo de vida, que en griego clásico se denominó *zoe*, se opone a un tipo de vida propia y plenamente humana, la *bios* o vida en la polis. Antes

³ Arendt, *The Human* cit., 322.

⁴ Arendt, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en Arendt, *Entre el pasado* cit., 319.

⁵ Se refiere a la no mundanía del *animal laborans* en Arendt, *The Human* cit., 118-119.

de desarrollar los otros dos tipos de actividades y sus respectivas características y percepciones de la realidad, me detendré brevemente en dos dimensiones de esta distinción entre naturaleza y cultura. Ambas son pertinentes en este punto de la argumentación de modos diferentes: la primera, para aclarar cómo dicha distinción subyace de manera esencial a la clasificación que estoy explicando; la segunda, para explicar cómo afecta a la comprensión del cuerpo y la relación con los animales.

2. La novedad en la naturaleza y en la historia

Hannah Arendt aborda todo lo relativo a la “dimensión natural” del hombre como algo que hay que soportar (porque la vida y la Tierra también son condiciones humanas) y lo hace partiendo de la otra cara, de su dimensión artificial, puramente humana. En su proyecto de revalorización de la política, acuña un concepto de acción cuyo rasgo esencial es, para resultar coherente con el hecho de entenderla como ejercicio de libertad, el de ser comienzo. Se trata de la capacidad, atribuida al hombre agente para iniciar procesos nuevos que luego marcarán la historia, procesos no previstos y de consecuencias impredecibles. El espacio en que estos comienzos son posibles es el de la política, el mundo-entre-los-hombres al que luego me referiré; su espacio de comprensión es histórico. Traigo esto a colación ahora porque Arendt se refiere también a la existencia de comienzos en medio de los procesos naturales. La diferencia con estos es, de acuerdo con sus textos, que mientras en el primer caso el autor de los comienzos es conocido —el hombre— (es más, el hombre que se da a conocer a sí mismo de esta manera será aquel que alcance una plena revelación de su persona, una identidad individual en grado máximo), en el segundo caso el lugar de un “autor” está vacío. Es al estudiar la cuestión de la libertad humana cuando la autora se pregunta por el sentido de los comienzos en la naturaleza y la cuestión de la causalidad tanto en la naturaleza como en la historia. Tanto en una como en otra la realidad aparece definida por súbitos comienzos seguidos de desarrollos automáticos de lo que ha sido puesto en marcha. A ambos tipos de comienzos (naturales y fruto de la acción humana) los denomina “milagros”⁶.

Ambos tipos de comienzos tienen carácter disruptivo, cortan los procesos automáticos que caracterizan la realidad el resto del tiempo⁷. La novedad del comienzo es efímera, por su propia naturaleza. En cuanto se ha producido tiende a desenvolverse de manera automática, como un proceso. La diferencia es que el *animal laborans* no puede comenzar nada, no es capaz de poner en marcha ningún proceso nuevo, está solamente inmerso en el proceso natural mismo, resistiéndose a la decadencia y decayendo en ese mismo resistirse. En el ámbito puramente humano, el mundo-entre-los-hombres es posible la libertad y así es factible el comienzo, el milagro humano (con una precisión, que explicaré). No obstante, una vez convertido en proceso, también este tipo de milagros se automatiza:

⁶ “En el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los ‘milagros’. Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia”. Arendt, “¿Qué es la libertad?” cit., 268.

⁷ “Los milagros —tanto los que hacen los hombres como los que ejecuta un agente divino— siempre deben ser: interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, de algún proceso automático, en cuyo contexto constituyen lo absolutamente inesperado”. *Ibidem*, 264.

*Automatizados, los procesos históricos generados por el hombre no son menos dañinos que el proceso de la vida natural, que conduce a nuestros organismos y que, en sus propios términos, los biológicos, nos lleva desde el ser hasta el no-ser, desde el nacimiento hasta la muerte*⁸.

Para Arendt, una prueba de que los “milagros” o comienzos radicales son parte integrante de la realidad radica en una suerte de principio antrópico: la “infinita improbabilidad” del “surgimiento de la Tierra a través de los procesos cósmicos, la formación de la vida orgánica a través de los procesos inorgánicos, la evolución del hombre, por último, gracias a los procesos de la vida orgánica”⁹.

En la esfera histórica los comienzos son mucho más frecuentes, y esto es así porque están en la mano del hombre, de cada uno de los hombres que, como pequeños demiurgos de lo intangible, adquieren de esta manera el poder para detener un proceso de desarrollo automatizado de la realidad histórica al poner en marcha, de manera brusca, uno nuevo. El hombre, porque es libre, si actúa, genera realidad, insertándose existencialmente de manera plena en esa realidad, porque es así como se muestra en mayor medida y como puede ser realmente “alguien” único. Como si gracias a los comienzos súbitos la realidad se recuperase de su decadencia, como si esos comienzos fuesen picos de mayor densidad de lo real, de manera que se consiguiera detener breve y momentáneamente la destrucción automática y paulatina de todo lo que, por sí mismo, decae.

Como ser natural a la vez que integrante de una realidad artificial, propiamente humana, el hombre está sometido, por un lado, a los procesos naturales, y por otro, es capaz de intervenir en los procesos históricos, a los que luego también está sometido.

3. El lugar del cuerpo y las emociones en la dicotomía vida natural / vida humana

La distinción entre naturaleza y artificio humano afecta, como he señalado, a los conceptos de vida. Hasta el punto de que hay una vida sometida a los procesos naturales, una vida puramente animal, *zoe*, y una vida con un principio y un final definidos por un nacimiento (la natalidad, como comienzo que es, es la raíz ontológica de la acción como comenzar) y una muerte (el final de una vida vivida) con sentido (*bios*). La última es la vida que, habiendo sido activa, es digna de ser recordada en forma de historia. Veamos qué papel juega el cuerpo en estas concepciones de la vida.

Un pensamiento clásico identificaría al cuerpo con la naturaleza y la vida biológica, por un lado, y al alma o la vida intelectual del hombre con la vida puramente humana, artificial, construida, por otro. Sin embargo, el pensamiento de Hannah Arendt se orienta, como apunté antes, a una reivindicación de lo político que debe pasar necesariamente por una reivindicación de la vida activa del hombre, frente a lo que considera un

⁸ *Ibidem*, 265.

⁹ *Ibidem*, 267.

sobredimensionamiento histórico por parte de la filosofía de la vida intelectual. Y resulta claro que la vida activa tiene un estrecho vínculo con el cuerpo (aunque sin duda también lo tiene la vida intelectual, pero discutir hasta qué punto esto es así resulta una cuestión ajena a esta exposición).

Para la autora existe una diferencia radical entre la vida activa y la vida contemplativa¹⁰. En esta diferencia desempeña un papel fundamental uno de los ejes centrales de todo su pensamiento: el carácter mundano del hombre. Arendt piensa que somos por definición seres mundanos, seres destinados a un mundo de apariencias. En consonancia con ello desempeñamos las actividades propias de la vida activa. Sin embargo, también somos capaces de ciertas actividades mentales que, según la autora, nos diferencian de los otros animales, y que se caracterizan por una “retirada del mundo”¹¹.

Arendt nos describe a un ser que pertenece al mundo de las apariencias de tres maneras: a través de sus órganos sensoriales, de su propia habilidad y a través de su “necesidad de aparecer ante los otros”¹², y a un ser que, simultáneamente, es capaz de ciertas actividades mentales que operan con intangibles y que ocurren al margen de ese mundo. Estas actividades se pueden llevar a cabo gracias a varias facultades mentales de las que todos disponemos, aunque podemos elegir si ejercitar o no: por eso, para Arendt, no ejercitar el pensamiento no exime de la responsabilidad por una acción o una omisión inmorales. Estas facultades son formuladas como categorías universales del hombre, de la misma manera que lo eran labor, trabajo y acción.

Las actividades mentales no son lo único intangible en lo que está involucrado el hombre. Arendt distingue de ellas las pasiones (el alma o la vida psíquica). Mientras que las actividades mentales se definen por su carácter discursivo, los sentimientos, pasiones y emociones son vistas como experiencias puramente somáticas¹³. Ciertamente, Arendt piensa que tales experiencias se pueden expresar, pero si se verbalizan se habrán convertido en pensamientos o ideas, lo que conlleva ya una reflexión y una intención. Si se expresan sin el discurso, mediante gestos, miradas o sonidos, entonces solamente se dejan traslucir, siempre de la misma manera e igual que en el caso de los animales¹⁴.

Cuando la autora establece una similitud entre el hombre y los animales, no está subrayando el grado de desarrollo evolutivo de estos o una proximidad a ellos en la que podría basarse algo así como un reconocimiento de sus derechos. Muy al contrario, está excluyendo aquello de los hombres que ya no le interesa porque no lo considera “propiamente humano”. Las emociones y pasiones aparecen como algo corporal, sometido a los vaivenes de todo lo natural, que nos someten a nuestras necesidades por ser también seres biológicos, de la misma manera que nos someten las necesidades fisiológicas¹⁵.

¹⁰ “En nuestro mundo no hay oposición más clara y radical que aquella entre hacer y pensar”. Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu* Paidós, Barcelona, 93.

¹¹ *Ibidem*, 46. De la “experiencia del pensamiento”, la actividad propia de los filósofos, habría surgido precisamente la falacia ontológica de los dos mundos, porque esta experiencia y esta actividad tienen lugar en solitario y al margen del mundo de las apariencias, sin la resistencia material que caracteriza a éste. *Ibidem*, 101.

¹² *Ibidem*, 98.

¹³ *Ibidem*, 57.

¹⁴ *Ibidem*, 56.

¹⁵ Una respuesta a esta posición de Arendt la articula de manera muy congruente M. Nussbaum, cuando afirma que considerar a las emociones algo “corporal” y no “mental” no basta para despojarlas de inteligencia. Afirma lo siguiente: “Aunque creo que las emociones, al igual que otros procesos mentales, son corporales, también opino, como argumentaré, que el hecho de considerar que en todos los casos tienen lugar dentro de

Con respecto a las pasiones, emociones y sentimientos no se puede ser “activo”. Las facultades mentales, que conforman el “espíritu”, frente al “alma” donde anidan las pasiones (“alma” que Arendt, siguiendo a Merleau-Ponty considera que está anclada en el cuerpo), son actividades. Pero las pasiones son pasivas, padecidas y no activas. Son una muestra de que estamos sometidos a un cuerpo, piensa Arendt¹⁶. Tras esta explicación se encuentra la distinción entre la parte “natural” del hombre y su parte “más propia”. La distinción clásica ejerce aquí toda su carga. Lo natural es de nuevo lo que nos somete, aquello ante lo cual debemos ejercer una resistencia constante, una lucha, para poder llevar a cabo las otras actividades que también somos, pertenezcan éstas al ámbito de la vida activa o al de la vida del espíritu.

¿Conlleva la idea de que las pasiones “naturales” estén in-corporadas un desprecio hacia el cuerpo? Dicho de otra manera, ¿supone la diferencia estructural entre la naturaleza y “lo propiamente humano” un desprecio al cuerpo como parte de “lo natural”?

He mencionado más arriba que en los estudios de Arendt sobre la realidad humana no está presente la distinción entre alma y cuerpo. Más bien considera que el alma (las pasiones y emociones) están encarnadas en el cuerpo, son unas con él de la misma manera que sus órganos internos. Como estos, son equiparables en todos los individuos, y a menos que existan anormalidades, no son fuente de diferencia entre unos y otros. Además, Arendt piensa que no están destinados a ser vistos, igual que los órganos internos¹⁷. En este caso, la metáfora dentro/fuera, en el sentido de “vida interior” frente a “vida en el mundo”, piensa Arendt, se diluye, y literalmente estamos ante un “interior” y un “exterior”, pero “interior” es lo que hay dentro del cuerpo, sus órganos, procesos vitales y emociones encarnadas, y ahí es erróneo hablar de “apariencias”¹⁸, porque “dentro” nada aparece. En todo caso, no podría haber algo así como un “yo interior”, y la razón que la autora da es que en el interior solamente hay una volubilidad de sensaciones y emociones, nada identificable, nada con cierta unidad que permitiera identificarlo como algo permanente¹⁹.

¿Qué ocurre entonces con el pensamiento, la voluntad o el juicio, aquellas facultades de la “vida del espíritu” “propiamente humanas”? Pues, para Arendt, se trata de facultades cuyos productos (pensamientos, ideas, decisiones, juicios, etc.) pueden convertirse en parte del mundo de las apariencias, y de hecho se convierten, haciéndolo a través del discurso, la única manera posible de que sean formulados. Y la finalidad de todo discurso es ser comunicado²⁰.

un cuerpo vivo no nos da motivos para reducir sus componentes intencional-cognitivos a movimientos corporales involuntarios”. Nussbaum ofrece una posición distinta a la de Arendt en la cuestión cuerpo/alma, considerando que “los cuerpos vivos tienen las capacidades de la inteligencia y de la intencionalidad”, con lo cual llega también a la conclusión de que la distinción entre lo natural y lo humano no tiene razón de ser”. Nussbaum, Martha (2008), *Paisajes del pensamiento*, Barcelona, Paidós, 47.

¹⁶ Varios intérpretes han señalado el carácter irresistible de las necesidades del cuerpo tal y como lo enfoca Arendt, como B. Honig. Sin embargo, no es cierto que los estudios de Arendt sobre el *self* se hayan circunscrito únicamente a la dimensión activa. Honig, Bonnie (1995), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 140. A Arendt le interesa, y mucho, “lo otro” del yo que no es la identidad –expresada en la acción política. Por eso escribió, por ejemplo, *La vida del espíritu*.

¹⁷ *Ibidem*, 55.

¹⁸ *Ibidem*, 63.

¹⁹ *Ibidem*, 64.

²⁰ *Ibidem*, 56.

Las facultades del espíritu no tienen que ver con el cuerpo, por tanto: “Es cierto que las actividades mentales se aíslan del mundo de las apariencias, pero esta retirada no es hacia ningún interior del yo o del alma”²¹. Más bien se trata de un “estar consigo mismo” que requiere de la soledad y que se trasluce mediante metáforas, debido a la brecha que encuentra entre el mundo de la experiencia sensible y el ámbito donde la percepción sensorial no es inmediata, sino que opera a través de representaciones recordadas de experiencias previas²².

Por ahora, entonces, el cuerpo se ha vinculado a las *pasiones*, tratadas como necesidades fisiológicas, a lo más natural del hombre, y se ha desvinculado hasta cierto punto del resto de actividades de la *vida del espíritu*. Esto es coherente con la actividad de la labor, destinada precisamente al mantenimiento de la vida en su sentido más biológico, a satisfacer las demandas del cuerpo. Sin embargo, el cuerpo no puede quedar por completo reducido a esta función en la teoría arendtiana. No puede estarlo simplemente porque el grado máximo de desarrollo de lo humano, como explicaré un poco más adelante, se alcanza a la vez que el grado máximo de aparición ante otros, es el esplendor o brillo de la fama del héroe que lleva a cabo acciones y es recordado por ellas. Esta aparición se da también de una manera “física”: es el cuerpo el que se desgañita en el virtuosismo del actor, el que se entrega para dar forma a su performance, a su acción. Las fibras del cuerpo son las que se muestran en la plaza pública y las acciones son corporales, ocurren en el mundo de las cosas tangibles aunque no sean ellas mismas algo tangible²³.

4. El mundo artificial, primer espacio propiamente humano

Veamos ahora la otra vertiente de la distinción entre la naturaleza y “lo propio del hombre”. “Lo natural” en el hombre eran sus necesidades biológicas (entre las que se incluían las pasiones), así como las actividades encaminadas a satisfacerlas (la labor), con el correspondiente espacio de comprensión abierto a aquellos que viven una vida puramente biológica (el espacio natural de los laborantes, basado en un “estar pegados unos a otros” como un mero rebaño) y el tiempo correspondiente (el ciclo de la nutrición y el consumo). “Lo propio del hombre” son tanto su trabajo como su acción, pero sobre todo su acción. Me centraré por el momento en el trabajo.

El mundo artificial está formado por las cosas fabricadas por el hombre que perduran en el tiempo. Frente a los resultados de la labor, que eran perecederos (si se consumían desaparecían rápidamente, y si no, se echaban a perder al cabo de un período de tiempo corto), los resultados del trabajo están destinados a perdurar y perduran, constituyéndose en marco de referencia objetivo. *El homo faber* es el artesano, el fabricante de esta realidad tangible que permite al hombre orientarse y rodearse de objetos que le hacen sentirse “en casa” porque, al permanecer mucho tiempo (tomando como referente lo que dura una vida humana), acaban por resultarle

²¹ *Ibidem*, 56.

²² *Ibidem*, 56.

²³ No es ésta la interpretación que hace J. Kristeva del papel que Arendt otorga al cuerpo, aunque en esta línea sí va la interpretación de M. Betz Hull, quien afirma que el cuerpo, en el ámbito público de Arendt, es expresivo, en tanto que funciona como un vehículo de acciones y discursos. Kristeva piensa que en Arendt el *quién* se opone al cuerpo, y que éste no es más que el agente de los procesos vitales (tanto de la fertilidad como del trabajo). Desde su punto de vista, el cuerpo y sus cosas, como las emociones, son perfectamente apolíticos. Kristeva no tiene en cuenta que el cuerpo es imprescindible para la exhibición de la persona, para su aparición en el espacio público. Betz Hull, M. (2002), *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge 162. Kristeva, Julia (2001), *Hannah Arendt. Life is a Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 64.

familiares²⁴.

La familiaridad que inspiran los objetos fruto del trabajo viene dada precisamente por su perdurabilidad. Lo que se produce para consumir, se consume o no, desaparece y no queda nada sólido con lo que identificarse, en el sentido de algo estable que permanece indudablemente reconocible frente a nuestros propios cambios, volubilidades aparentes y no aparentes e incluso impredecibles acciones y reacciones.

En mundo de las cosas tangibles es el fruto del trabajo y la racionalidad asociada a él es la misma que la de la actividad de la fabricación, la racionalidad instrumental o teleológica: en el proceso de fabricación se diseña un objeto final y se emplea un procedimiento para conseguirlo. También en el modelo de fabricación tendría su origen, para Arendt, la distinción entre sujeto y objeto, distinción que no se podría aplicar al ámbito natural, en el que el sujeto consume al objeto y no se dice frente a él²⁵.

De la lectura de Arendt se puede interpretar que, encumbrada por el hombre porque le crea la falsa sensación de que controla lo que hace, a la vez que genera productos perdurables (no como la acción), la actividad del *homo faber* podría constituir, hoy en día, una redención para un hombre que ha caído en sus anhelos más bajos y menos humanos, los del mero consumo pasajero y volátil. Ésta es la vía explorada por uno de sus alumnos más insignes, Richard Sennett. La gran reivindicación de Arendt consiste sin embargo en acotar un espacio en el que ni la dicotomía sujeto-objeto funciona, ni tiene sentido la racionalidad instrumental o teleológica: el de la acción. A pesar de la defensa arendtiana de la acción, es importante aclarar que de igual manera que el ámbito natural es precondition para que pueda conformarse el mundo artificial, éste es condición necesaria para que pueda abrirse la esfera política.

Estos tres tipos de actividades encajan unos en otros como una muñeca rusa de espacios cada vez más específicos. El *homo faber* también tiene necesidades biológicas, pero hace algo más que satisfacerlas o tiene a su disposición personas encargadas de ello. La relación del *homo faber* con la naturaleza intenta ser la misma que posee con sus objetos fabricados: el *homo faber* también “objetiva” a la naturaleza, pensando que ésta puede ser considerada como un artificio, como si el hombre pudiese operar con lo que le ha sido dado de la misma manera que opera con lo que él mismo ha creado. Esto es algo que horroriza a Hannah Arendt, casi tanto como le horroriza el que se pongan en marcha acciones (propias del mundo-entre-los-hombres) en el ámbito de la naturaleza, algo en lo que, según ella, consiste la actividad científica. Como si cada cosa debiera permanecer en su esfera a riesgo de desatar desconocidos e inciertos peligros.

El *homo faber* toma la materia prima de la naturaleza, para lo cual resulta imprescindible la violencia. Sólo así comienza el proceso de fabricación. En paralelo, existe una relación entre el mundo-entre-los-hombres y el mundo del trabajo: la propiedad privada de una parcela de mundo artificial, un refugio que permita mantener el juego entre el aparecer y el ocultarse, es para Arendt condición indispensable para que pueda darse la participación política, para que los hombres puedan *entrar* en un espacio-entre-los-hombres en el que ver, escuchar, ser vistos y ser escuchados. Arendt, que defiende la propiedad privada, mantiene que, con todo, la mayor amenaza con respecto

²⁴ Arendt, *The Human* cit., 134.

²⁵ Ibidem, 312.

a esto no consiste en la abolición de la propiedad privada de la riqueza, sino en la abolición de la propiedad privada en el sentido tangible y mundano de un lugar para una misma.

5. La acción y el mundo político e histórico

El que he denominado “mundo-entre-los-hombres”, el tercero de los ámbitos asociados a un tipo de actividad en Arendt, es la comprensión de la realidad y el espacio que se abre a quienes actúan políticamente. Resulta ser un mundo descosificado, inmaterial, en el que el hombre no crea objetos que van a parar a la objetividad circundante, sino que interfiere en la realidad con la misma forma de la realidad en aquellos momentos de cambio o vuelco total de los procesos en marcha. La acción es, en este sentido, lo más real que hace el hombre. Esa realidad no se vincula a la tangibilidad, ni a la permanencia de lo tangible (que son valores del *homo faber* y corresponden al mundo artificial), sino a la apariencia, al hecho de aparecer ante el mayor número posible de testigos diferentes. Arendt dice que las acciones pueden perdurar (las formas de esta permanencia, en contraste con la finitud humana, es uno de los temas clave de toda su obra), pero no como lo hace una silla o una mesa, sino a través de los relatos que immortalizan las hazañas de los grandes personajes de la historia de una comunidad.

El mundo-entre-los-hombres también puede dar al hombre sentido de pertenencia, sensación de “estar en casa”. En “Labor, Work, Action”, Arendt defiende que el mundo pasa a ser hogar solamente cuando trasciende la funcionalidad de los objetos de consumo y la utilidad de los de uso, lo cual ocurre mediante la palabra y la acción²⁶. Sin embargo, como ya he señalado, otras veces el hogar (como refugio) es ubicado por la autora en el mundo artificial, en la casa privada y los objetos que se poseen y que constituyen referentes de permanencia. Uno y otro arraigo parecen complementarios: una posición propia, un lugar para uno en el espacio público a la vez que un hogar, también propio, en el espacio privado.

El mundo-entre-los-hombres se define, en primer lugar, como un tipo de relación concreta entre los hombres que forman parte de él. Se trata de una relación de equilibrio, la pluralidad (a). Se define, en segundo lugar, como un espacio de aparición. En la relación que establece la pluralidad es posible la aparición ante otros y el reconocimiento (b). Por último, en ese tipo de relación es posible también la acción, la realización plena de la identidad individual y de la humanidad (c). Tocaré brevemente cada uno de estos tres puntos.

a) La acción como comienzo es lo que permite revelar lo nuevo de cada persona (de manera que no había nada nuevo en ella –sólo potencialmente- antes de la acción, aunque sí después de ella). La acción revela la diferencia de cada uno, diferencia que no estaba ahí antes. Por otro lado, la acción, mediante la que los hombres se diferencian, sólo es posible en un contexto de igualdad (no la “sameness” o igualación propia del espacio de la labor, sino un tipo de igualdad a la que podríamos llamar paridad). Ante este dilema, la pluralidad resulta ser el equilibrio entre la diferenciación y esa igualdad. Así se define el espacio

²⁶ Arendt, “Labor, Work, Action” cit., 13.

político, como la relación de pluralidad. Se inspira en la “*Iasthenai*” aristotélica o “igualación de los diferentes”, que Aristóteles asoció a la *philia*, la amistad.

Es en este contexto, en el “entre” de este tipo, donde nace el poder, entendido en un sentido normativo (el poder que “debe ser”) como estar juntos y actuar concertadamente (la acción no es solamente individual, sino que puede haber comienzos concertados entre varias personas) sin que ello anule las diferencias individuales. Este tipo de poder se basa en la acción conjunta, de tal manera que se define frente a la violencia, la dominación y la autoridad.

b) Arendt defendió que, para el caso de los asuntos humanos el ser era equivalente a las apariencias. Como en el caso de otros conceptos fundamentales, se puede establecer una gradación en la intensidad de la aparición a medida que se establece la comparación entre los tres espacios acotados. Mantenerse en los ámbitos de la labor y el trabajo nos hace permanecer mayoritariamente ocultos (aunque cierta aparición es posible en el espacio público asociado al trabajo, el mercado de cambio, aquí nunca podría revelarse completamente la respuesta a quién es alguien, su diferencia, pues la diferencia que aparece en ese mercado es la diferencia de los objetos, no la de sus autores).

Sólo la acción permite la revelación plena, que se da cuando, tras actuar, muchos testigos pueden dar cuenta de ella desde diferentes perspectivas.

c) La acción es libertad, entendida como emprendimiento de un nuevo proceso (no como libertad de participación). Se trata de una libertad de los antiguos, por utilizar la terminología de B. Constant, inspirada tanto en la tradición cristiana (de donde toma la idea de comienzo nuevo, novedoso) como en la griega (influencia de la percepción de la vida política del ciudadano de la polis que refleja Tucídides en el discurso fúnebre de Pericles).

La acción se inspira en principios universales pero no sigue ningún mandato, es original y más bien contribuye a reformular esos principios, como por ejemplo el principio de la libertad. La acción puede abrir ella misma, abre, un espacio político en cualquier lugar donde establezca relaciones de pluralidad-poder.

De esta manera, y como el mundo-entre-los-hombres es un tipo de relación, es fácil que en cualquier momento una acción inesperada inicie ese tipo de relación y aparezca un espacio de libertad. Ésta es la precisión que señalaba más arriba: aunque en teoría los tres espacios se insertan uno en el otro de manera que cada uno necesita de un cumplimiento del anterior, no es necesario que el mundo-entre-los-hombres tenga una fundación en sentido estricto, basta con una acción. Ahora bien, ninguna acción podría surgir, según la teoría de Arendt, directamente en el ámbito natural y sin mundo artificial de por medio. Para poder surgir necesita de un contexto previo de liberación de los ciudadanos que la ponen en marcha. Necesita un mundo, la acción no puede darse en medio del espacio de la labor, el espacio natural del *animal laborans*. La acción no era posible, según esto, en medio del contexto de los campos de concentración, en que los hombres habían sido sometidos totalmente, dominados de manera casi perfecta.

El mundo-entre-los-hombres, precisamente por su intangibilidad, si ha de mantenerse, necesita de contratos, fronteras, leyes, acuerdos, instituciones, etc., todos ellos “obras”, cosas que no son puramente políticas pues no son acciones, sino más bien frutos del trabajo. También la misma identidad individual, que como en

destellos puede revelarse en el mundo público a través de acciones, necesita de una “obra” para ser materializada, unificada, identificada y mantenida en la historia. Por eso la identidad individual es, para Arendt, ontológicamente narrativa. Mientras no hay historia que unifica y da sentido no hay realmente identidad. La identidad es historia imparcial de las acciones de alguien en el contexto de su vida, y es memoria (porque sólo estará plenamente revelada la historia de alguien que ya ha muerto).

6. El tiempo

Estas últimas apreciaciones sobre la cuestión de la identidad personal nos conducen a explicar, ya para concluir esta reflexión, del mundo del trabajo y el mundo-entre-los-hombres, la concepción temporal asociada a cada uno de ellos.

Si el tiempo de la labor era cíclico, como mencionaba más arriba, el tiempo del trabajo es lineal. De la misma experiencia de la producción o fabricación se sigue esta concepción del tiempo: el principio radica en la concepción imaginativa del objeto final. El tiempo medio ocurre durante el proceso de fabricación y el final está en el momento en que el objeto se da por concluido. La imagen es, por tanto, la de un segmento.

¿Cuál es entonces el tiempo de la acción? Por su carácter de comienzo extraordinario, de inicio, el tiempo de la acción es el momento oportuno, en el sentido del concepto griego de *kairós*. En la acción concurre un eje de lo que luego será la historia, un punto que es un salto, un cambio de estructura, el paso de un proceso que termina a otro que comienza. La acción de por sí es breve; luego se desencadena de forma procesual, pero ella misma es un mero momento.

Ahora bien, la intangibilidad de la acción, como la de algo propio del mundo-entre-los-hombres, la convierte en algo sumamente perecedero, olvidable, volátil. De ahí que la redención de esa finitud, como la de la finitud de la vida humana, pase por el retorno de la huella de la acción a un espacio en el que se la pueda hacer perdurar, el del mundo artificial. El sentido y la perdurabilidad de las acciones depende de las historias, que son obras y pasan a formar parte del mundo artificial y así a acotar y ser referencia para el otro, el mundo-entre-los-hombres. De igual manera, aunque la identidad de alguien se revele máximamente en su acción, en algo momentáneo que ocurre en un “momento oportuno”, adquirirá sentido y perdurabilidad a través de una historia tangible, algo que se construye según el modelo del tiempo lineal, el del mundo artificial. Una historia, por tanto, con un principio (el nacimiento) y un final (la muerte), con un comienzo, un desarrollo y un fin. Como cualquier otra obra de artesanía.

7. Conclusión crítica

Son varios los problemas que se derivan de esta estructura ontológica, en particular de la diferencia entre naturaleza y artificio.

He tratado de explicar cómo afecta la aplicación de la diferencia entre “lo natural” y “lo humano” a la comprensión de la mente en el enfoque de Arendt. Esta diferencia supone también un lastre para dicha comprensión. Aunque tal vez se puede interpretar que su teoría no constituye un desprecio total del cuerpo, su empecinamiento en rechazar todo aquello que consideró que sometía al hombre a la necesidad biológica la condujo a rechazar algo que también somos y que, en cualquier caso, no se puede separar de manera tan tajante de otras facultades que poseemos, si tenemos en cuenta la teoría de la evolución. ¿Cómo separar la voluntad, el pensamiento, la imaginación o el juicio de las emociones? Si la finalidad de crear una categoría como la de labor era asegurarse la libertad de la acción y al final la teoría desembocaba en algo así como un elitismo de quienes se pueden permitir tener cubiertas las necesidades, el resultado de acotar la categoría de alma como algo natural desemboca en despreciar una parte de lo que también nos pasa, por un lado, y así menospreciarla, y con ello plantear un antropocentrismo donde los animales quedan relegados a meros hatajos de reacciones “corporales”.

Lo que resulta de esto es algo así como una forma distinta de hacer perdurar la diferencia clásica entre cuerpo y alma: si el alma, según Arendt, está encarnada (el alma como lugar de las pasiones y las emociones), no así las facultades superiores que ella denomina “vida del espíritu”, que, cuando están en funcionamiento, se abstraen del mundo físico y sus coordenadas espacio-temporales. De esta manera se muestra aquí el antropocentrismo de Arendt: depura esas facultades de todo aquello que compartimos con los animales, esto es, el alma incorporada al cuerpo, con todas sus necesidades.

Otro de los problemas en que desemboca, en el contexto de esta disposición ontológica, la distinción entre la naturaleza y “lo propio del hombre” es el etnocentrismo. En su análisis de los orígenes del imperialismo, en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt sitúa los primeros momentos del racismo en un concepto de raza procedente de las situaciones de choque entre hombres civilizados y hombres pertenecientes a tribus. Este choque es descrito prácticamente como un choque entre “hombres naturales” y “hombres con mundo”. Sobre los miembros de las tribus dice que:

*Lo que los hacía diferentes de otros seres humanos no era el color de su piel, sino el hecho de que se comportaban como una parte de la Naturaleza [...], el que no habían creado un mundo humano, una realidad humana [...]*²⁷

Para Arendt, la idea de hombre en la que se desarrolla plenamente la identidad individual es el la idea de hombre político y libre en el mundo-entre-los-hombres, que posee las características depuradas de un espacio político participativo con herencias griegas. Es decir, un espacio político en el marco de una civilización heredera de la tradición occidental.

Solamente se puede decir que los hombres habitantes de tribus no “habían creado un mundo humano”, como hace Arendt, si se entiende lo humano desde el punto de vista de otra civilización, la occidental en este caso, y esto resulta etnocéntrico. Con todo, Arendt no considera que por pertenecer a un ámbito natural, algunos seres

²⁷ Arendt, Hannah (2004), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 251.

humanos posean “naturalmente” menos derechos ni que su “estado natural” sea irreversible.

En cualquier caso, para que la obra de Arendt pudiera interpretarse desde una desviación con respecto a este etnocentrismo, tendría que leerse no a través del desarrollo que ella misma realiza de sus conceptos de natalidad e inicio (desarrollo inextricablemente unido a las condiciones griegas de la política, y profundamente condicionado por su distinción entre naturaleza y cultura), sino a partir de una ulterior elaboración (que desarrollase el germen igualitario, no igualador) de sus nociones de acción, inicio y natalidad. En otras palabras, trabajando sobre la idea de que en la natalidad como comienzo se enraíza cierta novedad que puede llegar a desarrollarse en una acción como participación y libertad de expresión. E, imprescindible, reelaborando sus categorías sin la distinción entre naturaleza y cultura, de tal manera que ciertas formas de civilización no queden prácticamente relegadas a la animalidad.

De este modo, Arendt tal vez no erró a la hora de pensar que lo común a los hombres era el mundo compartido (lo que he denominado mundo-entre-los-hombres, pero también ciertas parcelas del mundo artificial), frente a la idea de que lo común a todos es la pertenencia a una misma especie; pero sí lo hizo al considerar que las culturas que se desarrollaron al margen de la civilización occidental carecían de este mundo solamente por “estar al margen” de ella.

Sería injusto no reflejar que Arendt no sólo encontró una “vida natural” en las tribus. También lo hizo en el tipo de sociedad de su tiempo, en la que la reducción de trabajo a labor habría convertido a los hombres en meros laborantes. Y de igual modo encontró que se había arrebatado el mundo artificial –y con él toda posibilidad de surgimiento del mundo-entre-los-hombres- a quienes fueron sometidos por los regímenes totalitarios y a quienes se les desarraigó de su país convirtiéndolos en apátridas. Tribus, masa, apátridas y populacho no serían, para la autora, sino formas distintas de carecer de mundanidad, arraigo y presencia política. En el fondo, formas distintas de no poder intervenir políticamente mediante la acción y la palabra y de no poder pasar a ninguna historia ni memoria colectiva. Formas distintas de no poder llevar una vida plenamente humana, una *bios* con principio y final significativos. Sin embargo, en cada uno de estos casos, salvo tal vez el de los hombres dominados hasta la extenuación y la aniquilación más brutal en vida en los campos de concentración y exterminio, es dudoso que realmente desaparezca por completo la posibilidad de la acción y de la memoria colectiva. En cualquier caso, son hombres allí donde vayan y hagan lo que hagan los hombres pueden expresar su “ser hombres”, y lo harán tanto en su “animalidad” como en la mayor de sus genialidades, al menos si pensamos fusionando las categorías de naturaleza y artificio.

Otro de los problemas que plantean las categorías de Arendt es que obviamente no se llegan a dar de modo puro, tal y como son tipificadas. Hay actividades a medio camino entre la labor y el trabajo, como hay productos difíciles de clasificar; hay actividades que no encajan en la clasificación, como por ejemplo el deporte, el ocio (donde se pueden llegar a desarrollar relaciones que cumplen las características postuladas para la política) o los rituales que en cada sociedad acompañan momentos decisivos de las vidas de los individuos.

Algo está claro: cuanto mayor sea el grado de diversidad de actividades a las que una persona pueda optar, más amplitud podrá alcanzar en su desarrollo personal. Algo más también está claro: las personas totalmente

sometidas a las que les queda la mera supervivencia sufren un tipo de privación de libertad brutal que las reduce a mucho menos de lo que podrían ser y a un estado de sufrimiento atroz, dadas las cualidades propias de los seres humanos (inteligencia, conciencia de sí, de la propia biografía, talentos, aptitudes personales, proyectos, ilusiones, y un largo etcétera). Sin embargo, establecer una distinción entre lo natural y lo propiamente humano no nos ayuda en nada en este punto. Es la dominación provocada por la represión, la pobreza o la necesidad la que provoca sufrimiento y limitaciones al desarrollo personal individual, no hace falta denominarla “reducción a un estado de animalidad” o naturaleza. Ni siquiera aunque se defienda, como Arendt, que tal estado es siempre reversible. En el soportar todas esas situaciones también hay “humanidad”, porque también están implicados los hombres, así como en el ser capaz de salir de ellas: al defender esto partimos ya de una visión no normativa de lo humano, sino más bien pragmática, realista.

En la otra cara de la moneda, la riqueza no está en centrarse en la *eudaimonía*, la forma de satisfacción propia de la política, como tipo supremo y único de dicha. La riqueza está precisamente en saber que hay placer en ciertas labores y que a ese placer también se puede dedicar el entusiasmo (y no sólo a la libertad o la política), así como que hay felicidad en el gozo ante el trabajo finalizado y bien hecho (la solución que ensaya Richard Sennett en *El artesano*²⁸). Es decir, que la riqueza plena, en sentido existencial, está en tener la libertad de pasar y en pasar por los diversos grados de regalo que proporciona la vida, y no sólo por uno de ellos despreciando los otros. Esto conlleva una responsabilidad social y política con la libertad de aquellos a quienes la necesidad o la dominación niegan siquiera la posibilidad de esa plenitud.

Es en este sentido como podrían actualizarse algunas de las categorías centrales del pensamiento de Hannah Arendt, que a pesar de todo continúan resultando sugerentes y fértiles a la hora de pensar nuestro tiempo.

Referencias bibliográficas:

- Arendt, Hannah (1923-1975), “Labor, Work, Action. A Lecture”, en *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, serie *Speeches and Writings, 1923-1975*, 13, documento 023243.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (2003), “¿Qué es la libertad?”, en Arendt, Hannah (2003), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.
- Arendt, Hannah (2004), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- Betz Hull, M. (2002), *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge.
- Honig, B. (1995), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- Kristeva, Julia (2001), *Hannah Arendt. Life is a Narrative*, Toronto, University of Toronto Press.
- Nussbaum, Martha (2008), *Paisajes del pensamiento*, Barcelona, Paidós.
- Sennett, Richard (2009), *El artesano*, Barcelona, Anagrama.

²⁸ Sennett, Richard (2009), *El artesano*, Barcelona, Anagrama.