



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Labor y producción en el pensamiento de Hannah Arendt

Aïda Palacios Morales



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

LABOR Y PRODUCCIÓN  
EN EL PENSAMIENTO  
DE HANNAH ARENDT

TESIS DOCTORAL DE:  
AÏDA PALACIOS MORALES

DIRECTOR Y TUTOR:  
DR. JOSEP MARIA ESQUIROL CALAF

PROGRAMA DE DOCTORADO:  
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA Y ESTUDIOS CLÁSICOS

UNIVERSITAT DE BARCELONA  
FACULTAT DE FILOSOFIA

A Manel, a Isabel y a Joaquina.

*truths überhaupt rise up out  
of the ashes of experience*

Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur est entré dans ma chair et dans mon âme. (...) J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme celle que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave.

SIMONE WEIL

## ÍNDICE

Resumen	7
Agradecimientos	8
Abreviaturas	10
Introducción	13
PRIMERA PARTE. EL CAMINO HACIA LA DISTINCIÓN	22
Capítulo 1. Labor y producción en <i>The Human Condition</i>	23
Las condiciones de la existencia humana	25
La <i>vita activa</i>	27
Capítulo 2. Antes de la distinción	45
Labor y producción en <i>Origins of Totalitarianism</i>	45
Labor y producción en el trasfondo	50
Dos reflexiones preliminares	55
Capítulo 3. Trazando la distinción	68
Primeros tanteos en torno a Marx y el trabajo	69
El camino hacia la distinción en <i>Denktagebuch</i>	84
SEGUNDA PARTE. LA IMPRONTA DE MARX	98
Capítulo 4. El estudio de Marx y las raíces de la distinción	99
El estudio del totalitarismo	102

El vínculo: “Ideology and Terror”	115
Capítulo 5. La tradición occidental y Marx	127
La tradición occidental	130
El impacto de Marx	140
Capítulo 6. Leer <i>The Human Condition</i> desde el estudio de Marx	163
La necesidad de distinguir las actividades	168
Marx, el tradicionalista	193
TERCERA PARTE. HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA DISTINCIÓN	197
Capítulo 7. Labor y producción como conceptos	198
Las dificultades de la distinción	200
La dimensión espacial	204
La dimensión temporal	213
Capítulo 8. Labor y producción como experiencias	222
La Modernidad en la condición humana	224
El <i>homo faber</i> y el <i>animal laborans</i> como claves de la distinción	233
La sociedad de la laborantes	241
(Excurso. Una mesa)	251
Capítulo 9. Una panorámica de la distinción	253
La articulación de la tríada	254
Una comprensión de la distinción	279
A modo de epílogo. Pensar el trabajo siendo <i>animal laborans</i>	283
Conclusiones	288
Bibliografía	293
Obras de Hannah Arendt	293
Otras referencias	296

## RESUMEN

Esta tesis analiza la distinción entre labor y producción trazada por Hannah Arendt. En *The Human Condition*, Arendt diferenció entre labor, producción y acción. Ésta última, la actividad humana por excelencia en el pensamiento arendtiano, es la que ha suscitado más atención posterior. Y, sin embargo, si Arendt conformó la tríada que es la *vita activa*, si distinguió entre labor y producción, fue porque retenía algo profundamente significativo. Labor y producción no son sólo el marco que delimita la acción; muy al contrario, esclarecen la totalidad de su pensamiento.

La primera parte examina la evolución de la distinción entre labor y producción en el pensamiento de Arendt a lo largo de la década de 1950. La segunda parte analiza cómo la aparición de la distinción responde directamente a su estudio de Marx y sus elementos totalitarios. Además de en el surgimiento de la propia distinción, Marx influyó de manera decisiva en la evaluación crítica de la tradición por parte de Arendt, así como en su particular acercamiento a lo político. La tercera y última parte propone una comprensión de la distinción de labor y producción en tanto que experiencias, no cómo conceptos cerrados. De hecho, las tres actividades se articulan en una relación dinámica y adquieren su pleno significado en un complejo entramado de iluminaciones recíprocas. En última instancia, labor y producción forman parte del intento de Arendt de pensar el mundo tras el totalitarismo.

## AGRADECIMIENTOS

Aunque suponga la materialización de años de trabajo individual, esta tesis no habría sido posible sin el apoyo de muchas personas. No es un decir: me habría sido literalmente imposible hacer esto sola y guardo profunda gratitud a todas las personas que han estado a mi lado durante este tiempo.

Al Dr. Josep Maria Esquirol Calaf, mi más sincero agradecimiento por abrirme las puertas sin conocerme y acogerme y acompañarme durante estos cinco años. Por ayudarme a acotar y guiarme en estas reflexiones y, sobre todo, por su confianza y por transmitirme la certeza de que todo esto iba a terminar bien.

Al equipo de secretaría de Cos, por ponerme siempre las cosas tan fáciles y hacer compatibles estudio y trabajo asalariado.

A la mar y a lxs compañerxs de brazadas. A las montañas.

A mis amigxs, lo mejor de cada casa. A Itziar, sostén y cómplice, sección del mundo. A Lyd y a Laura, tantos años, tantos llores y tantas risas después. A Pau, *el meu amic*. A Lydia y a la filósofa que habita en ella. A Lori y a Kike por ser casa. A Lara y Alejandra, por compartir algo más que los desvelos de nuestras respectivas tesis.

A mi familia, laborantes incansables y ejemplos de acción. A mi padre, por los espacios de encuentro y desencuentro, la honradez y

la valentía. No sé si alguna vez se le pasó por la cabeza que pudiera hacer un doctorado, pero me llena de dicha imaginarme su orgullo. A mi madre, por su amor, su risa, su infinita paciencia y su apoyo incondicional. A mi iaia, increíble mezcla de fortaleza y ternura.

A José, por acompañarme en cada atasco y cada súbita iluminación, cuidarme mientras escribía esta tesis y corregir cada coma. Por hacer de lo excepcional algo cotidiano.

Nou Barris, julio de 2020.

## ABREVIATURAS

A continuación se listan las abreviaturas de las obras de Arendt más citadas en esta tesis. Todas las referencias a *The Human Condition* remiten a la edición en castellano y, entre paréntesis, a la edición original en inglés. Cuando se ha modificado la traducción, a menudo para dotar de coherencia al texto (por ejemplo, sustituyendo el «trabajo» de las traducciones de Gil Novales y Gabás por «labor»), así se indica. Siempre que ha sido posible se han cotejado los textos originales. A lo largo de la tesis, se ha procurado citar las traducciones al castellano de los textos de Arendt; en caso de no existir o no haber tenido acceso, se indica en la nota al pie que las traducciones son de la autora y se recoge también la cita original.

CC “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996 (“The crisis in culture: its social and its political significance” en *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*. New York, Viking Press, 1968).

CH (HC) *La Condición Humana*, trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Editorial Paidós, 2005 (*The Human Condition, Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

- DF* *Diario Filosófico*, trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder editorial, 2006 (*Denktagebuch. 1950 bis 1973*. Edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. München: Piper, 2002).
- Exc* “Los excomunistas”, en *Ensayos de comprensión*, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018, pp. 555-568 (“The Ex-Communists” en *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, exile and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co., 1994).
- GT1* “The Great Tradition I. Law and Power”, en *Social Research*, vol. 74, n. 3, 2007, pp. 713-726.
- GT2* “The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled”, en *Social Research*, vol. 74, n. 4, 2007, pp. 941-954.
- HRH* “Los huevos rompen a hablar” en *Ensayos de comprensión*, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018, pp. 393-412 (“The Broken Eggs Speak Up” *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, exile and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co., 1994).
- IM* *The Impact of Marx* (1952), lecture notes, Rand School of Social Science, New York, N.Y. Arendt Papers in the Library of Congress, Washington DC, Box 68. Disponible en <http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=05/05148a/05148apage.db&recNum=0> [consultado el 11.7.2017].
- KMT* “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Social Research*, vol. 69, n. 2, 2002, pp. 273-319.
- OT* *Los Orígenes del Totalitarismo*, trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2006 (*Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace and Co., 1951).
- RP* “Religión y política” en *Ensayos de comprensión*, trad. Agustín Serrano de

Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid: Caparrós editores, 2005, pp. 443-470 ("Religion and Politics", *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, exile and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co., 1994).

SR *Sobre la Revolución*, trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza Editorial, 2013 (*On Revolution*. New York, Viking Press, 1963).

TEM "La tradición y la época moderna" en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996 ("Tradition and the Modern Age" en *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*. New York, Viking Press, 1968).

## INTRODUCCIÓN

El objeto de esta tesis es la distinción entre labor y producción en el pensamiento de Hannah Arendt (1906-1975). Es éste un enfoque atípico, por cuanto la actividad arendtiana por excelencia es la acción. De hecho, aunque labor y producción comparten protagonismo con ella en *The Human Condition*, el acento suele ponerse en la acción en tanto espacio para la pluralidad y la espontaneidad. En definitiva, para lo que es propiamente humano para Arendt. No es que labor y producción hayan sido denostadas, pero sí relegadas a un segundo o tercer plano. Salvo excepciones, suelen quedar al margen de los estudios o bien su papel se reduce al de fenómenos que, por oposición, contribuyen a dotar de significado a la acción. Puede que esto responda al hecho de que en *The Human Condition* Arendt buscaba precisamente entender y reivindicar la acción.

Y, sin embargo, labor y producción tienen un indudable valor explicativo. Esta tesis quiere prestarles atención y ver qué tienen que decirnos. Se puede adelantar ya que aportan más al pensamiento de Arendt y a su comprensión de lo que de antemano se pueda suponer. Por un lado, entender cuidadosamente la distinción nos acerca a la comprensión arendtiana de la Modernidad. Por otro lado, el estudio del surgimiento de la distinción entre labor y producción permite seguir caminos de pensamiento poco conocidos que

resultan extremadamente esclarecedores a la hora de comprender la consistencia y los vínculos que aúnan la obra de Arendt.

Iba a justificar ahora por qué tiene sentido escribir una vez más en torno a Arendt, pero me parece que no es esa una pregunta apropiada. Arendt fue una pensadora lúcida, valiente, intuitiva; es inspiradora e incita a pensar. Eso debería bastar para escribir de ella, con ella. Arendt seduce porque fue capaz de pensar sin asideros ni ataduras, sin barandillas, de construir un cuerpo de pensamiento que le resultara válido para comprender, sirviéndose de la tradición como de los ruedines de una bicicleta, siéndole leal sin ofrecerle fidelidad ciega, y porque decía las cosas que pensaba sin aparentemente preocuparse mucho de cómo iban a caer. Prueba de ello, ya antes de la agitada polémica por *Eichmann en Jerusalén*, fue el encendido debate y las opiniones confrontadas acerca de su *Reflections on Little Rock*. En tiempos de guerra fría, debieron resultar especialmente incómodas su heterodoxia y su originalidad, imposibles de encajar en esas cajas cerradas que son las ideologías.

\* \* \*

Inicialmente, esta tesis iba a tratar con la ingente tarea de aclarar qué es el trabajo. Ese ambicioso objetivo partía de lo que es una evidente confusión alrededor del término «trabajo». Hablamos de *tener* trabajo, de tener *un* trabajo, de *hacer* un trabajo, de que esa cosa *cuesta* trabajo, de trabajar *como un burro*, del trabajo *asalariado*, del trabajo *manual*, de la *satisfacción* del trabajo bien hecho. Hay para quienes trabajar es como *un juego* y para quienes trabajar es un *derecho*, una *obligación*, incluso una *condena*. Si además atendemos a otros vocablos que a menudo se usan como sinónimos —al menos en algunos sentidos— la cuestión se vuelve aún más confusa. Se puede *tener* un empleo y emplearse *a fondo*, pero no se *hace* un empleo; se puede *hacer*, eso sí, una labor, y se puede tener una labor *entre manos*. Hay laborantes, relaciones laborales, oficiales, oficios y vocaciones.

Resultaba más que necesario distinguir lo que es, lo que no es, lo que puede ser y lo que no debería ser el trabajo para evitar una de las cuestiones que más me ha preocupado: el que se pueda tildar de vago a alguien por no tener un trabajo asalariado, o porque su trabajo no es productivo. Esto también implicaba meterse de lleno en qué se valora y cómo: hay trabajos reconocidos, trabajos

despreciados y trabajos invisibles, que ni siquiera se consideran trabajo. Además, el trabajo es parte del ordenamiento y la disciplina social. Y también puede ser y es fuente de satisfacción y de identidad: a través del trabajo se ordenan la vida y el día a día.

En esta necesidad de distinguir, de describir los fenómenos y las actividades, me encontré con Arendt. Aunque la preocupación original que la había impulsado a desmenuzar la *vita activa* en labor, producción y acción era distinta de la mía, había algo revelador para mí en esa distinción. De hecho, hay algo mágico en las constantes distinciones de Arendt. Su pensamiento está plagado de ellas, en las que toma palabras que suelen significarnos una cosa para llenarlas de un sentido que a veces ya estaba ahí, a menudo mucho más sensato y evidente que el cotidiano.

\* \* \*

Parece adecuado razonar la elección de los vocablos *labor* y *producción* en esta tesis, porque no es la mayoritaria en castellano. Ramón Gil Novales, en su traducción de *The Human Condition*, utilizó *labor* y *trabajo*. Raúl Gabás, traductor de *Denktagebuch*, justificaba así esa misma preferencia:

queremos referirnos a las palabras “Arbeit”, “herstellen” (junto con “Produktion” y “Werk”) y “Handeln”, traducidos anteriormente al castellano como “labor”, “trabajo” y “acción”. (...) El traductor del Diario filosófico ha optado por “trabajo”, “producción” y “acción” porque estos términos pueden mantenerse de manera bastante coherente en los diversos contextos.<sup>1</sup>

El problema de usar *labor* y *trabajo* como lo habían hecho en sus traducciones Gil Novales y Gabás estriba en que *mi* concepto problemático es precisamente *trabajo*, un vocablo polisémico que en la cotidianidad engloba *labor* y *producción*. Utilizar *trabajo* para referirme a *labor*, dejando de lado la *producción*, era una sinécdoque y evitaba el conflicto inicial.

En la obra original, *The Human Condition*, Arendt utiliza *labor* y *work* (esto es, *labor* y *trabajo*); y en su traducción al alemán, *arbeit* y *herstellen* (es decir, *trabajo* y *producción*). Aunque el nombre no

---

<sup>1</sup> Raúl GABÁS, “Sobre la edición castellana”, en *DF*, pp. XI-XIII, p. XIII.

haga la cosa, es importante, al menos, utilizar nombres que no nos confundan. Ante una situación parecida, Ágnes Heller escogió dos expresiones muy gráficas, aunque difíciles de manejar: “trabajo como *labour*” y “trabajo como *work*”<sup>2</sup>. Heller usa estas expresiones a partir de Marx: la primera como parte orgánica de la vida cotidiana, la segunda como objetivación genérica. (Es remarcable que Heller mencionara que «*work* y *labour* son distinguidos aquí sobre la base de criterios totalmente distintos de los usados por H. Arendt, para quien serían dos formas distintas de comportamiento.»<sup>3</sup>)

En definitiva, decidí rehuir el uso de *trabajo* y optar por el uso de *labor* y *producción*, en una traducción tal vez menos común aunque ya utilizada anteriormente<sup>4</sup>. Evitaba así confusiones con el término trabajo y respetaba la intuición de Arendt: en su traducción de *The Human Condition* al alemán, no escogió *Werk* (trabajo) para *Work*, sino *Herstellen* (producción).

\* \* \*

Escribía Arendt sobre Montesquieu que «su falta de una preocupación sistemática» junto con «la organización vaga de su material» habían propiciado que fuera «deplorablemente fácil descuidar tanto la consistencia interna de sus pensamientos ampliamente dispersos como la unidad distintiva de su enfoque en todos los asuntos políticos»<sup>5</sup>. Resulta paradójico, pues algo parecido le sucedió a ella, demasiado a menudo mal entendida. Arendt requiere tiempo, cogerla de la mano y dejarse llevar. Quería hacer pensar y ahí radica su fuerza, pero también el riesgo del equívoco.

<sup>2</sup> Véase Ágnes HELLER, *Sociología de la vida cotidiana*, trad. José-Francisco Yvers y Enric Pérez Nadal. Barcelona: ediciones Península, 1977 y *La revolución de la vida cotidiana*, trad. Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Ivan Tapia. Editorial Península, Barcelona, 1982.

<sup>3</sup> Ágnes HELLER, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 119.

<sup>4</sup> Véase Josep Maria ESQUIROL CALAF, “El concepto aristotélico de *praxis* en la filosofía contemporánea”, en *Tres Ensayos de Filosofía Política*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995, y la traducción al castellano de Angela Ackermann de Hans JONAS, “Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendt’s philosophischem Werk”, publicado originalmente en *Merkur*, 10, 1976. “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en Josefina BIRULÉS BERTRÁN (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2000. pp. 23-40.

<sup>5</sup> *GTI*, 722. En el original: “His lack of systematic concern (...) and the loose organization of his material have made it deplorably easy to neglect both the inner consistency of his widely scattered thoughts and the distinct unity of his approach to all political matters”. [t.a.].

Residen en ella las dificultades propias de una pensadora que piensa asuntos complejos y que, por el camino, desafía estructuras tradicionales. Además de la dificultad propia de sus preocupaciones, Jerome Kohn señala que Arendt nunca pretendió concretar el significado total de su pensamiento<sup>6</sup>. Al entrelazar múltiples análisis a diversos niveles, reflexionando sobre varias cosas a la vez sin muchas veces explicitar sus conclusiones, Arendt no lo pone sencillo. Y aún hay que añadir que Arendt escribía para ella, y no pensando en quienes le pudiéramos leer posteriormente. En una entrevista, afirmaba:

Para mí lo esencial es comprender (...). Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión. (...) Pongamos que alguien tuviese tan buena memoria como para conservar realmente todo lo que piensa; yo en tal caso dudo mucho que hubiese escrito nada, y es que conozco mi propia vaguería.<sup>7</sup>

De todo ello se desprende la necesidad de hacer un esfuerzo suplementario para entender a quien no pensaba en nosotros al escribir, que rehuía las estructuras tradicionales y que pensaba sobre asuntos intrínsecamente complejos. De no hacerlo, es fácil caer en el malentendido y la tergiversación o quedarse en la epidermis de su pensamiento. En cualquier caso, la voluntad firme de querer entender a quien nos habla es una disposición ineludible en el pensamiento político, que no termina para con Arendt, y que tampoco excluye ulteriores disensiones. Sirva de punto de partida una reflexión de Seyla Benhabib:

Unas palabras sobre método e interpretación en filosofía política: en general, para entender el pensamiento de otro y evaluar su contundencia, es necesario conocer las preguntas y perplejidades que busca responder. Para entender esas preguntas y perplejidades, a su vez, es necesario reconstruir

---

<sup>6</sup> Jerome KOHN, "Introduction by Jerome Kohn" en *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005, pp. vii-xxxiii, p. xix.

<sup>7</sup> "¿Qué queda? Queda la lengua materna. Una conversación con Günther Gaus", en *Ensayos de comprensión*, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018, pp. 41-73, p. 43. Emitida por la Televisión de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964.

los contextos sociales, históricos, personales y conceptuales que forman el horizonte de indagación del pensador.<sup>8</sup>

\*                      \*                      \*

Así pues, labor y producción no son elementos aislados en el pensamiento de Arendt, desligados de sus preocupaciones fundamentales: el totalitarismo y lo político. Es necesario, entonces, tomar en consideración labor y producción como tales y en relación al pensamiento arendtiano como un todo, además del camino que llevó a Arendt a trazar la distinción entre ambas. Sólo así se podrá comprender cuáles son las implicaciones de la distinción y a qué responde.

Esta tesis empieza con *Origins of Totalitarianism* y termina con *The Human Condition*. En medio, se recurre a muchos escritos que no fueron públicos durante muchos años sirven para iluminar radicalmente los devenires de su pensamiento. Merece una mención especial su *Denktagebuch*<sup>9</sup>, 28 cuadernos escritos mayoritariamente en su lengua materna que permite seguir la evolución de su pensamiento. Arendt escribe a menudo en estos cuadernos entre 1950 y 1956; luego ya no lo hace de manera tan frecuente. Pero justo esta época es “la época más productiva de su biografía intelectual”<sup>10</sup> y resulta ser fundamental para la distinción que nos ocupa.

Una vez leídos con atención los textos que unen *Origins of Totalitarianism* y *The Human Condition*, la obra entera de Arendt toma otro sentido, más consistente. Las obras publicadas póstumamente iluminan las publicadas en vida de Arendt y juntas forman un todo más comprensible. Margaret Canovan lo argumenta así:

---

<sup>8</sup> Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996, p. xxxiv. En el original: “A word about method and interpretation in political philosophy: in general, to understand another's thought and to evaluate its cogency, it is necessary to know the questions and puzzles a thinker seeks to answer. To understand these questions and puzzles, in turn, it is necessary to reconstruct those social, historical, personal, and conceptual contexts that form the horizon of inquiry for a thinker.” [t.a.].

<sup>9</sup> Ursula LUDZ e Ingeborg NORDMANN (ed.), *Denktagebuch, 1950 bis 1973*. Munich: Piper Verlag GmbH, 2002. (*Diario Filosófico. 1950-1973*, trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.)

<sup>10</sup> LUDZ y NORDMANN, “Comentario de las editoras”, en *DF*, p. 817.

aunque sus escritos publicados son voluminosos, sólo son parte de lo depositado por su interminable proceso de reflexión y escritura. Los libros por los que es más conocida se erigen como islas de un continente de pensamiento parcialmente sumergido, algunos de ellos registrados en artículos oscuros, otros sólo en escritos inéditos.<sup>11</sup>

Por eso, cabe agradecer el trabajo de quienes han editado y publicado esos escritos en los últimos años. De esos textos se desprende que la distinción entre labor y producción debe entenderse como parte del camino de Arendt en su comprensión del totalitarismo y la tradición de pensamiento político occidental.

De hecho, la atención a las actividades humanas se convierte en el eslabón que une dos elementos fundamentales del pensamiento arendtiano. Por un lado, su preocupación con el totalitarismo, que recorre toda su vida y su obra. Por el otro, su pulsión por encontrar su propio pensamiento político: la manera de pensar la política no sólo tras el fin de la tradición sino más allá de ésta. Pensando en lo que hacemos, Arendt estaba pensando en cómo la tradición había entendido lo humano en general y lo político en particular —o, mejor, cómo no lo había entendido. Es decir, cómo la tradición de pensamiento político occidental, con origen en Platón y final en Marx, había puesto en cuarentena ese algo que hay de único en cada una de nosotras y que se revela sólo cuando nos encontramos con otras. Una tradición, por cierto, en la que ella misma se había formado y que, en última instancia, había llevada al totalitarismo bolchevique.

El papel de Marx en el pensamiento de Arendt no se limita al de representar el fin de la tradición. Como se verá, tomarle en consideración contribuye a entender los caminos del pensamiento de Arendt durante la década de los 1950 y dota de cohesión su obra. Tras publicar *Origins of Totalitarianism*, Arendt se enfrascó en un estudio que debía atender las especificidades del totalitarismo bolchevique, dilucidando aquellos elementos que provenían de la

---

<sup>11</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 3. En el original: “although her published writings are voluminous, they are only part of the deposit laid down by her endless process of reflection and writing. The books for which she is best known rise like islands out of a partly submerged continent of thought, some of it recorded in obscure articles, some of it only in unpublished writings.” [t.a.].

tradición de pensamiento político occidental<sup>12</sup>. Arendt se sumergió en el estudio de Marx y discurren paralelas en su pensamiento las reflexiones sobre la distinción entre las actividades y sobre la tradición y Marx. Todo ello empujó a Arendt a trazar la distinción entre las actividades humanas y a construir su propio pensamiento político. En efecto, el impacto de Marx en la obra de Arendt es un punto de encuentro entre estudiosos de su obra. Para Pitkin, Marx es una «autoridad ausente»<sup>13</sup>. Canovan afirma que los textos de principios de esa década permiten «seguir sus trenes de pensamiento y ver la conexión orgánica entre sus reflexiones sobre la condición humana y su intento de asumir el totalitarismo. El vínculo conector (...) es su trabajo sobre Marx»<sup>14</sup>.

\* \* \*

Esta tesis está estructurada en tres partes. La primera analiza la distinción entre labor y producción en el pensamiento de Arendt. En el capítulo 1 se estudia la distinción entre las actividades humanas tal y como Arendt la plasmó en *The Human Condition*. El capítulo 2 rastrea *Origins of Totalitarianism* y el *Denktagebuch* en busca de la distinción incipiente entre labor y producción en su obra, antes de que fuera explicitada. El capítulo 3 estudia el camino de Arendt desde su proyecto “Totalitarian Elements in Marxism” hasta la distinción definitiva de *The Human Condition*.

La segunda parte de la tesis estudia el vínculo entre el pensamiento de Marx y el de Arendt. El capítulo 4 pone el foco en el estudio inconcluso sobre los elementos totalitarios del marxismo y se muestra como “Ideology and Terror” es el nexo entre *Origins of Totalitarianism* y *The Human Condition*. El capítulo 5 analiza el papel de la tradición en el surgimiento del totalitarismo, debido a su

---

<sup>12</sup> ARENDT, “Project: Totalitarian Elements in Marxism”, 1951-52, correspondencia con la Fundación Guggenheim, MSS Box 17, 012649; citado en CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 64.

<sup>13</sup> Hanna Fenichel PITKIN, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt’s Concept of the Social*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998, p. 115. En el original “absent authority” [t.a.].

<sup>14</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 63. En el original: “(...) when we read her lectures and essays from the early 1950s we can follow her trains of thought and see the organic connection between her reflections on the human condition and her attempt to come to terms with totalitarianism. The connecting link (...) is her work on Marx” [t.a.].

concepción de lo político. El capítulo 6 atiende a la distinción entre labor y producción con la mirada puesta en el estudio de Marx.

Tras disponer de este contexto, la tercera y última parte ofrece una interpretación de la distinción entre labor y producción. El capítulo 7 plantea las dificultades de la distinción si labor y producción se toman como conceptos rígidos y propone que las dimensiones espacial y temporal pueden resultar significativas para una mejor comprensión. El capítulo 8 propone entender la distinción entre labor y producción de manera dinámica, como experiencias, de tal modo que su validez radique en su potencialidad para explicar la Modernidad. Finalmente, el capítulo 9 concluye que la distinción entre labor, producción y acción debe de entenderse como un reconocimiento a las tres actividades desde sus interdependencias y reciprocidades y no desde la jerarquía.

PRIMERA PARTE.  
EL CAMINO HACIA LA  
DISTINCIÓN

CAPÍTULO 1.  
LABOR Y PRODUCCIÓN EN  
*THE HUMAN CONDITION*

*The Human Condition*, publicada en 1958, representa la culminación de la distinción entre labor y producción en la obra de Arendt. Lo que con ella se proponía, según sus propias palabras, era «muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos»<sup>1</sup>. Y lo que hacemos son, según Arendt, esas tres actividades humanas que juntas conforman la *vita activa*: labor, producción y acción.

Sin embargo, la obra dista de ser sencilla. Mientras piensa en lo que hacemos, Arendt hace «muchas cosas a la vez»<sup>2</sup> de modo que varios sustratos sedimentan de manera más o menos ordenada entre sus páginas. Hay en *The Human Condition* elementos de antropología, de teoría política, de fenomenología. Arendt desmenuza lo que hacemos para ver lo que hay detrás y de eso se derivan tanto una evaluación crítica de la tradición occidental de pensamiento político como una reflexión profunda sobre la Modernidad y la sociedad de masas, además del posible vínculo de todo ello con el surgimiento del totalitarismo. En *The Human Condition*, Arendt urde una trama densa de argumentos a tantos niveles que es fácil perder el hilo.

---

<sup>1</sup> CH, 33 (HC, 5).

<sup>2</sup> CANOVAN, en HC, viii. En el original: “great many things at once” [t.a.].

Defiende Margaret Canovan que lo que Arendt «claramente *no* está haciendo es escribir filosofía política al uso: esto es, ofrecer prescripciones políticas en base a argumentos filosóficos»<sup>3</sup>. Sin embargo, sí que *The Human Condition* contiene una enérgica y radical defensa de lo político. Puede que su necesidad de pensar lo que hacemos con la mirada puesta en la especificidad de la acción residiera precisamente en sus experiencias con el totalitarismo y de ser refugiada y apátrida. De hecho, Arendt describiría posteriormente *The Human Condition* como un trabajo preliminar para su inacabada “Introduction into Politics”<sup>4</sup>. La distinción entre labor, producción y acción supone un punto de partida en la conformación del pensamiento político de la autora, como defiende Canovan:

Los largos análisis de la labor y la producción, y de las implicaciones de la ciencia moderna y del crecimiento económico, tienen que ver con la configuración de la política más que con la propia política. Incluso la discusión de la acción está solo parcialmente relacionada con actos políticos específicos.<sup>5</sup>

Para Arendt, atender a las diferencias y clarificar las actividades, poniendo a cada una en su lugar, es condición necesaria para no vivir subyugados bajo la lógica y la experiencia exclusivas de una actividad determinada. En última instancia, como se verá, el imperio de la labor característico de la Modernidad se traduce en una carencia radical de mundo y posibilita el surgimiento del totalitarismo. Pero no hace falta adelantarse: el título mismo ya nos da pistas. El original, en inglés, es *The Human Condition*. Este título, que se ha respetado en la versión castellana, pone de manifiesto que el ser humano está condicionado. El título es otro en la traducción

---

<sup>3</sup> CANOVAN, “Introduction”, en *HC*, viii. En el original: “one thing she is clearly *not* doing is writing political philosophy as conventionally understood: that is to say, offering political prescriptions backed up by philosophical arguments.” [t.a.].

<sup>4</sup> Así la describía en una propuesta a la Fundación Rockefeller, probablemente en 1959; “Introduction into Politics” finalmente no vio la luz como tal (véase introducción al Capítulo 5). CANOVAN, “Introduction”, en *HC*, ix; y Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*. London: Yale University Press, 1982, p. 25.

<sup>5</sup> CANOVAN, “Introduction”, en *HC*, ix. En el original: “The long analyses of labor and work, and of the implications of modern science and economic growth, are concerned with the setting for politics rather than politics itself. Even the discussion of action is only partially related to specifically political acts.” [t.a.].

que la propia autora hizo al alemán: *Vita Activa*. En él, Arendt evidencia el vínculo existente entre el ser humano condicionado y la *vita activa*: aquello que le ha sido dado le exige al ser humano que resuelva. Así pues, la condición humana misma es la que da lugar a las tres actividades que conforman la *vita activa*.

## LAS CONDICIONES DE LA EXISTENCIA HUMANA

Empecemos con la aclaración previa y fundamental de Arendt: la condición humana no es la naturaleza humana<sup>6</sup>. La condición humana es el conjunto de circunstancias bajo las cuales vivimos los seres humanos, sea porque así nos han sido dadas o porque nosotros mismos las hemos ido construyendo. Dichas circunstancias no determinan de manera definitiva nuestra naturaleza, «nunca pueden “explicar” lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente.»<sup>7</sup>

¿Cuáles son, entonces, esas circunstancias que condicionan la existencia humana? La condición primera para la existencia humana tal y como la conocemos es que se desarrolla en el planeta Tierra. El lanzamiento al espacio del *Sputnik 1*, un año antes de la publicación de *The Human Condition*, abrió la puerta a que la vida humana pudiera llegar a desarrollarse fuera de la Tierra. Es en ese sentido que las condiciones humanas no son definitivas ni determinantes de nuestra naturaleza, puesto que podría ser el caso que llegáramos a vivir fuera de la Tierra. Sin embargo, la Tierra representa «la misma quintaesencia de la condición humana»<sup>8</sup>, por el mero hecho de que si viviéramos en cualquier otro lugar las condiciones serían inevitablemente otras, creadas y determinadas por nosotros. Es decir, el ser humano pasaría a estar enteramente condicionado por lo que él mismo ha ido construyendo, de tal modo que tanto sus condiciones como las actividades a desarrollar serían radicalmente distintas. Aún así, aún lejos de la Tierra, el ser humano seguiría estando condicionado, ahora por sus propias creaciones:

---

<sup>6</sup> CH, 37 (HC, 9).

<sup>7</sup> CH, 38 (HC, 11).

<sup>8</sup> CH, 30 (HC, 2).

De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre pasa a ser parte de la condición humana. El impacto de la realidad del mundo sobre la existencia humana se siente y recibe como una fuerza que condiciona.<sup>9</sup>

Además de por la Tierra que nos ha sido dada, la existencia humana viene condicionada por que tiene un inicio y un final: empieza con el nacimiento y termina con la muerte. Natalidad y mortalidad son «la condición más general de la existencia humana»<sup>10</sup>. Mientras la mortalidad es compartida con otros autores, la natalidad es propiamente arendtiana: un elemento esencial de su pensamiento. La natalidad responde al hecho de que cada nuevo ser humano que nace y se inserta en el mundo es único, capaz de aportar y crear cosas nuevas e imprevistas que pueden alterar el porvenir. Así, las tres actividades humanas están relacionadas con la natalidad. La labor posibilita la vida individual y de la especie. La producción proporciona estabilidad a lo humano, más allá de la muerte individual. Y, a pesar de ello, es con la acción con la que la natalidad tiene un vínculo más intenso:

Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar —prever y contar con— el constante flujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. Sin embargo, de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. (...) Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico.<sup>11</sup>

La condición de natalidad es capital en el pensamiento arendtiano y deviene un elemento fundamental en su concepción de lo humano

---

<sup>9</sup> CH, 37, (HC, 9). Traducción parcialmente modificada.

<sup>10</sup> CH, 36 (HC, 8).

<sup>11</sup> CH, 36 (HC, 8).

y, por extensión, de lo político. Canovan define a Arendt como «la teórica de los inicios. Todos sus libros son relatos de lo inesperado (...), y reflexiones en la capacidad humana de empezar algo nuevo impregnan su pensamiento.»<sup>12</sup> En el mismo sentido, lo más esperanzador de *The Human Condition* es «su recordatorio de la natalidad humana y del milagro del comienzo»<sup>13</sup>.

A la Tierra, la natalidad y la mortalidad, Arendt añade tres condiciones que denomina «básicas»<sup>14</sup>: la vida, la mundanidad y la pluralidad. Esas tres condiciones se corresponden a su vez con cada una de las actividades humanas: labor, producción y acción. La vida condiciona la existencia humana mediante las necesidades y requerimientos del mero hecho de mantenerse vivo y reproducirse, como individuo y como especie. La mundanidad, esto es, el mundo que los seres humanos hemos ido creando a nuestro alrededor, nos condiciona también. Nótese aquí la distinción arendtiana que opone el mundo, como artificio construido por el ser humano, frente a la Tierra, dada por naturaleza. La pluralidad, el que cada uno de nosotros, aún siendo un ser humano igual que los demás, sea distinto a cualquier otro, nos condiciona también. Es capital para Arendt todo lo que implica que «los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo.»<sup>15</sup> Así como la natalidad representa la categoría central del pensamiento político, la pluralidad es «específicamente *la* condición —no sólo la *conditio sine que non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política.»<sup>16</sup>

## LA VITA ACTIVA

Arendt engloba labor, producción y acción dentro de la *vita activa*. Es esta una expresión que reconoce «cargada y sobrecargada de tradición»<sup>17</sup> y que está en oposición con la *vita contemplativa*. La *vita*

---

<sup>12</sup> CANOVAN, “Introduction”, en *HC*, vii. En el original: “the theorist of beginnings. All her books are tales of the unexpected (...), and reflections on the human capacity to start something new pervade her thinking.” [t.a.].

<sup>13</sup> CANOVAN, “Introduction”, en *HC*, xvii. En el original: “its reminder of human natality and the miracle of beginning” [t.a.].

<sup>14</sup> *CH*, 35 (*HC*, 7).

<sup>15</sup> *CH*, 35 (*HC*, 7).

<sup>16</sup> *CH*, 35 (*HC*, 7). En cursiva en el original.

<sup>17</sup> *CH*, 39, (*HC*, 12). Traducción parcialmente modificada.

*activa*, explica, nació con la tradición occidental de pensamiento y su incapacidad para aprehender la experiencia política de la pluralidad, al calor del juicio a Sócrates y del conflicto entre el filósofo y la polis<sup>18</sup>. Según Aristóteles, los hombres libres podían escoger tres formas de vida dedicadas a aquello que no era ni necesario ni útil: la vida del goce de los placeres, el *bios apolaustikos*; la vida contemplativa del filósofo, el *bios theōrētikos*; y la vida dedicada a los asuntos de la polis, el *bios politikos* del ciudadano. Esta última estaba inextricablemente ligada a la existencia de una esfera pública, propia de la polis, en la que se desarrollaban y resolvían los asuntos humanos mediante la acción y la palabra.

Con el fin de la polis, llegó también el fin del *bios politikos*. La traducción latina *vita activa* no capturaba la especificidad de la acción, sino que incluía todas las actividades mundanas. La acción pasó a considerarse como una necesidad más; se rebajó, equiparándose a labor y producción. Lo político perdió el lugar privilegiado que había ocupado en la polis. De los tres modos de vida libres sólo quedó uno: el *bios theōrētikos* convertido ahora en *vita contemplativa*<sup>19</sup>. Según Arendt, el origen de la superioridad de la *vita contemplativa* está en el origen mismo de la tradición occidental, cuando la vida del filósofo pasó a tener mejor consideración que la vida del ciudadano activo en la polis. Posteriormente, el cristianismo sólo sancionaría el dominio ya existente de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*. De algún modo, «la posterior actitud cristiana de liberarse de la complicación de los asuntos mundanos, de todos los negocios de este mundo, se originó en la filosofía *apolitia* de la antigüedad.»<sup>20</sup>

La *vita contemplativa* suponía el alejamiento de los asuntos mundanos. La *vita activa*, por otro lado, se avenía con la *askholia* con la que Aristóteles se refería a cualquier actividad, no solamente al *bios politikos*. Desde la superioridad de la contemplación se juzgaban parecidas labor, producción y acción por cuanto las tres perturbaban la quietud necesaria para la contemplación. De hecho, el *skholē* griego y el latín *otium* no se referían al ocio en el sentido de tiempo libre, sino al no estar sujeto a la actividad política ni a las

---

<sup>18</sup> CH, 39 (HC, 12).

<sup>19</sup> CH, 40 (HC, 14).

<sup>20</sup> CH, 40 (HC, 14).

necesidades vitales. Arendt afirma que «hasta el comienzo de la Edad Moderna, la expresión *vita activa* jamás perdió su connotación negativa de “inquietud”, *nec-otium, a-skholia*»<sup>21</sup>.

\* \* \*

Aún si se cuestionara la jerarquía tradicional entre *vita activa* y *vita contemplativa*, de lo que según Arendt no cabe duda es que:

es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida. En otras palabras, la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente.<sup>22</sup>

En la tradición, en cambio, labor, producción y acción eran atendidas sólo en tanto condiciones de posibilidad de la contemplación y medidas por esa vara ajena. La aportación de Arendt consiste en distinguir entre sí las actividades que constituyen la *vita activa* y, asimismo, advertir que cada una de esas actividades responde a una condición que la guía y le da sentido. Entender una actividad a través de la lógica de otra, imponerle un valor rector que no le es propio, es potencialmente peligroso.

En consecuencia, Arendt desmonta doblemente la concepción tradicional de la *vita activa*. Primero, porque distingue actividades en su seno y rompe así con la visión de una *vita activa* monolítica y uniforme. Segundo, porque considera que no hay un único criterio capaz de aprehender y medir las distintas actividades humanas; cada actividad debe guiarse por el suyo propio y no por aquél que rija cualquier otra. En ese sentido, Arendt sostiene que aquello que ocupa y guía cada una de esas actividades «no es superior ni inferior al interés fundamental de la *vita contemplativa*»<sup>23</sup>. La concepción que de la *vita activa* defiende Arendt supone, pues, un quiebre con la tradición de pensamiento político occidental desde Platón, como ella misma razonaba:

---

<sup>21</sup> CH, 41 (HC, 15).

<sup>22</sup> LTA, 89.

<sup>23</sup> CH, 42 (HC, 17).

Si, por lo tanto, el empleo de la expresión *vita activa*, tal como lo propongo aquí, está en manifiesta contradicción con la tradición, se debe no a que dude de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio. (...) Mi argumento es sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa* y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche.<sup>24</sup>

Es más, enuncia Arendt, si tras sus desafíos al orden tradicional Marx y Nietzsche no pudieron distinguir entre las actividades de la *vita activa* fue porque «está en la propia naturaleza de la inversión (...) dejar el esqueleto conceptual intacto.»<sup>25</sup> Más adelante, se verá en qué consistieron dichas inversiones<sup>26</sup>. Por el momento, baste apuntar que la glorificación de la labor, su predominio y superioridad, supone un evento sin antecedentes que caracteriza la Modernidad.

## LABOR

Arendt traza su distinción entre labor y producción a partir de «un comentario bastante despreocupado»<sup>27</sup> de Locke, aquel que distingue entre «el trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos»<sup>28</sup> como fuente de propiedad. Sostiene que la distinción lockeana tiene ecos de aquella griega que diferenciaba entre los artesanos y aquellos que trabajaban con sus cuerpos para cubrir las necesidades de la vida, *tō sōmati ergazesthai*<sup>29</sup> —aunque ahí labor y producción aparecen como sinónimos, «puesto que la palabra usada

---

<sup>24</sup> CH, 42 (HC, 17).

<sup>25</sup> LTA, 91.

<sup>26</sup> Véase “La tradición frente los retos de la Modernidad” en el capítulo 5.

<sup>27</sup> LTA, 93

<sup>28</sup> CH, 107 (HC, 79). Arendt cita aquí a John LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza editorial, 1990, p.56).

<sup>29</sup> CH, 108 (HC, 80). Arendt cita aquí a ARISTÓTELES, *Política*, 1254b25.

no es *ponein*, “labor”, sino *ergazesthai*, “trabajo”.»<sup>30</sup> En cualquier caso, Arendt defiende la validez de dicha distinción:

La evidencia fenoménica a su favor es demasiado llamativa para ignorarla y, sin embargo, (...) salvo unas cuantas observaciones aisladas (...) apenas hay nada en la tradición premoderna del pensamiento político o en el amplio cuerpo de las modernas teorías sobre la labor que la sustente. No obstante, contra esta escasez histórica se levanta un testimonio muy articulado y obstinado, es decir, el simple hecho de que todo idioma europeo, antiguo y moderno, contiene dos palabras etimológicamente no relacionadas para definir lo que creemos es la misma actividad, conservadas pese a su persistente uso sinónimo.<sup>31</sup>

Aunque Arendt menciona explícitamente a Locke en su defensa de la distinción entre labor y producción, fue Marx quien jugó un papel determinante en ella<sup>32</sup>. En este sentido, debemos tener presente la afirmación con la que abre su capítulo sobre la labor:

En este capítulo se critica a Karl Marx. Tengo la desgracia de hacerlo en un momento en que tantos escritores, que anteriormente vivieron de apropiarse explícita o tácitamente ideas e intuiciones del rico mundo de Marx, han decidido convertirse en antimarxistas (...) Ante esta dificultad me alivia recordar un párrafo escrito por Benjamin Constant cuando se vio obligado a atacar a Rousseau: “*J’éviterai certes de me joindre aux détracteurs d’un grand homme.*”<sup>33</sup>

La labor se corresponde con la condición humana de la vida, con todo aquello relacionado con la supervivencia y las necesidades de la vida individual y de la especie. De hecho, en la primera definición de labor que encontramos en *The Human Condition*, Arendt explicita que la labor es la actividad que se corresponde con «el proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la

---

<sup>30</sup> CH, 108 (HC, 80).

<sup>31</sup> CH, 107 (HC, 79). Traducción parcialmente modificada. Ver también LTA, 93.

<sup>32</sup> Véase la Segunda parte de esta tesis.

<sup>33</sup> CH, 107 (HC, 79).

vida.»<sup>34</sup> Coincide, entonces, con la definición de la labor de Marx como «un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza.»<sup>35</sup> De ese metabolismo con la naturaleza se desprende un elemento primordial de la labor arendtiana: su acontecer cíclico y, por lo tanto, interminable. La labor sigue el ciclo de la vida y se repite indefinidamente hasta que acontece la muerte. De hecho, labor y consumo son dos aspectos del mismo proceso que es la vida.

Los productos de la labor son bienes de consumo que no pueden guardarse; son perecederos. No duran, bien porque son consumidos, bien porque se deterioran con el paso del tiempo y desaparecen rápidamente:

Las cosas menos duraderas son las necesarias para el proceso de vida. (...) Tras corta permanencia en el mundo, vuelven al proceso natural que las produjo (...). Consideradas en su mundanidad, son las menos mundanas y al mismo tiempo las más naturales de todas las cosas. Aunque están hechas por el hombre, vienen y van, son producidas y consumidas, en consonancia con el siempre repetido movimiento cíclico de la naturaleza<sup>36</sup>.

La labor se desarrolla concomitante a la vida misma: es por eso que es la única actividad que no termina nunca. Es por eso, también, que se da al margen de la voluntad humana, sometida a las necesidades y urgencias impuestas por la vida.

La labor se vincula con el esfuerzo, el sufrimiento, el castigo. Más allá del bíblico «ganarás el pan con el sudor de tu frente», Arendt menciona a Hesiodo, quien distinguió entre *ponos* y *ergon*, labor y trabajo:

sólo la producción se debe a Eris, diosa de la buena lucha pero la labor, como los demás males, salió de la caja de Pandora y es castigo de Zeus porque Prometeo, “el astuto, le engañó”. Desde entonces, “los dioses han ocultado su vida

---

<sup>34</sup> CH, 35 (HC, 7).

<sup>35</sup> Karl MARX, *El Capital*. Libro I, Capítulo V, trad. Vicente Romano García. Madrid: Ediciones Akal, 2000, p. 241. Arendt lo repite esta cita a menudo, por ejemplo, en CH, 120 (HC, 98).

<sup>36</sup> CH, 118 (HC, 96).

de los hombres” y su maldición cae sobre los “hombres comedores de pan”.<sup>37</sup>

El vínculo mismo de labor y vida es la esclavitud, entendida como sujeción a la necesidad. De ahí la mala consideración de la labor: la dependencia y la falta de libertad se pone de manifiesto en la necesidad misma que acarrea la vida. De hecho, las palabras europeas para denominar la labor, señala Arendt, «tienen una inequívoca connotación de experiencias corporales, de fatiga y de incomodidad, y en la mayoría de los casos se usan significativamente para indicar los dolores de parto.»<sup>38</sup> Es más, en su análisis etimológico inicial, Arendt especifica:

Así, el idioma griego distingue entre *ponein* y *ergazesthai*, el latino entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, (...) el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* o *werken*. En todos estos casos sólo los equivalentes de “labor” tienen un inequívoco sentido de dolor y molestia. La palabra alemana *Arbeit* originariamente sólo se aplicó a la labor campesina ejecutada por siervos y no al trabajo del artesano, que se llamó *Werk*. La francesa *travailler* reemplazó a la antigua *labourer* y deriva de *tripalium*, una especie de tortura.<sup>39</sup>

La otra cara del sufrimiento de la labor es el contento que trae consigo. Los seres humanos hallamos en ella un júbilo que está íntimamente ligado al esfuerzo y al cansancio. No es la satisfacción lograr un hito, como sería el caso de la producción, sino el regocijo implícito en el mero estar vivos:

La “bendición o júbilo” de la labor es el modo humano de experimentar la pura gloria de estar vivo que compartimos con todas las criaturas vivientes, e incluso es el único modo de que también los hombres permanezcan y giren contentamente en el prescrito ciclo de la naturaleza, afanándose y descansando, laborando y consumiendo con la misma regularidad feliz y sin propósito que se siguen el día y la noche, la vida y la muerte.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> CH, 148 (HC, 83). Arendt cita aquí a HESÍODO, *Los trabajos y los días*, pp. 20-26; 90 y ss; 42 y ss.

<sup>38</sup> LTA, 93.

<sup>39</sup> CH, 147 (HC, 80) y LTA, 93.

<sup>40</sup> CH, 126 (HC, 106).

El ciclo de labor y consumo acarrea una felicidad que le es propia, un contento que radica precisamente en ese acontecer interminable, pues no hay felicidad fuera «del prescrito ciclo de penoso agotamiento y placentera regeneración, y cualquier cosa que desequilibra este ciclo (...) destruye la elemental felicidad de estar vivo.»<sup>41</sup> El regocijo de la labor está implícito en el propio ciclo vital que alterna labor y consumo; cuando una de éstas dos acciones no tiene lugar, bien porque la labor no trae consigo consumo alguno, bien porque el consumo se da sin labor, no hay júbilo posible. Miseria y riqueza lo excluyen por igual.

El júbilo de la labor representa «la bendición de la vida como un todo»<sup>42</sup>, en él anida la vida misma. Esta conexión entre la labor y la vida la encuentra Arendt también en Locke, para quien la labor la desarrolla el cuerpo y son las manos las que trabajan. De hecho, la labor le sirve como base para la condición de apropiación de Locke en la que, como en casi todo el pensamiento moderno, el cuerpo se convierte en «la quintaesencia de toda propiedad»<sup>43</sup>. El cuerpo es lo único que nos es realmente propio, que es estrictamente *privado*. La propiedad de uno mismo sobre el propio cuerpo deviene indiscutible. Este razonamiento acarrea la contrapartida de que «nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en la esclavitud o en el dolor insoportable»<sup>44</sup>. El haber de sumirse en las necesidades del cuerpo implica la pérdida del mundo, puesto que las necesidades vitales nos retornan a ese espacio privado del proceso de la vida misma.

De esta sujeción a las necesidades de la vida, de esta «carga de la vida biológica, que lastra y consume el período de vida humano»<sup>45</sup>, con sus exigencias y su júbilo implícitos, no se puede escapar. A no ser, claro está, que otros sobrelleven esa carga por nosotros, que esclavos o sirvientes sufran nuestra sujeción por nosotros. Esta opción existe, pero escapar de la labor tiene sus consecuencias. Arendt pone como ejemplo la Grecia clásica:

---

<sup>41</sup> CH, 127 (HC, 108) y LTA, 96.

<sup>42</sup> LTA, 96.

<sup>43</sup> CH, 130 (HC, 112).

<sup>44</sup> CH, 130 (HC, 112).

<sup>45</sup> CH, 135 (HC, 119).

El precio pagado por liberar la carga de la vida de los hombros de los ciudadanos era enorme, y en modo alguno consistía sólo en la violenta injusticia de obligar a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y de la necesidad. Puesto que estas tinieblas son naturales, inherentes a la condición humana —sólo el acto violento, cuando un grupo de hombres intenta liberarse de los grilletes sujetando a todos los demás al dolor y a la necesidad, es propio del hombre—, el precio exigido para liberarse por completo de la necesidad es, en un sentido, la propia vida, o más bien la institución de la vida real por la sufrida por otros.<sup>46</sup>

Quienes evitan la labor, cargando a otros con ella, dejan de vivir la propia vida al hacer que la *sufran* otros. No hay ni esfuerzo ni sufrimiento, tampoco la experiencia del júbilo. Quienes no laboran pierden la vida, puesto que para nosotros, «los mortales, la “vida fácil de los dioses” sería una vida sin vida»<sup>47</sup>. No sólo porque el regocijo propio del laborar para vivir no existiría al no laborar. Sino también, sigue Arendt, porque igual que confiamos en la realidad del mundo porque sabemos que éste nos va a sobrevivir más allá de nuestra muerte, confiamos en la vida en función de la intensidad con la que la sentimos. Por eso,

en la medida en que somos también simplemente criaturas vivas, la labor es el único modo por el que podemos permanecer y girar con contentamiento en el ciclo prescrito de la naturaleza, el afán y el descanso, la labor y el consumo, con la misma regularidad feliz y sin propósito con la que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa de la fatiga y del sufrimiento, aunque no deje nada tras sí, es incluso más real, menos fútil que cualquier otra forma de felicidad. Reside en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien ha realizado (...) su parte, permanece como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos.<sup>48</sup>

En ese ciclo de labor y consumo, además del júbilo, se da también la fertilidad de la vida. Hay, en el pensamiento moderno, un vínculo

---

<sup>46</sup> CH, 135 (HC, 119).

<sup>47</sup> CH, 136 (HC, 120).

<sup>48</sup> LTA, 95.

entre la productividad de la labor y la fertilidad de la vida. Es cierto que la labor no produce nada durable y, en ese sentido, es improductiva. No obstante, la labor resulta productiva puesto que «el *poder* de la labor del hombre es tal que él produce más bienes de consumo que los necesarios para su propia supervivencia y la de su familia.»<sup>49</sup> Con el auge del concepto de proceso, fruto del desarrollo de las ciencias naturales y de la introspección en filosofía, Arendt sostiene que era «natural que el proceso biológico dentro de nosotros mismos se convirtiera finalmente en el mismo modelo del nuevo concepto»<sup>50</sup>. De este modo, la labor se convierte en una especie de automatismo que ha tomado la forma de «la natural fertilidad de la vida»<sup>51</sup>, cosa que se manifiesta de forma expresa en el paralelismo de Marx entre laborar y engendrar.

El cambio en la concepción moderna de la labor va más allá de esa productividad implícita. Con la aparición de herramientas e instrumentos fabricados por el *homo faber*, el hecho de que la «vida es esclavitud»<sup>52</sup> se desdibuja. El peligro está, señala Arendt, en que perdamos de vista que seguimos igualmente sujetos a la necesidad que impone la vida. En este sentido, la emancipación de la labor no implica la libertad por dos motivos: primero, y más evidente, porque la libertad sólo puede darse en la esfera pública, en la acción; segundo, porque la mentalidad del *animal laborans* le atrapa sin escapatoria en el ciclo interminable de labor y consumo.

La lucha por esta emancipación era el objetivo que motivó a «Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros»<sup>53</sup>. Pero eso, que debía traducirse en que los trabajadores pudieran librarse de la esclavitud propia de su condición para dedicarse a actividades más elevadas, no es posible cuando estas personas han adoptado la mentalidad que impone la labor<sup>54</sup>. Hay cierta tristeza en Arendt cuando escribe que «Cien años después de Marx, sabemos que este razonamiento es una falacia; el tiempo de ocio del *animal laborans*

---

<sup>49</sup> *LTA*, 95. En cursiva en el original.

<sup>50</sup> *CH*, 133 (*HC*, 116).

<sup>51</sup> *CH*, 125 (*HC*, 105).

<sup>52</sup> *CH*, 136 (*HC*, 121).

<sup>53</sup> *CH*, 145 (*HC*, 133).

<sup>54</sup> Véase capítulo 8.

siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos.»<sup>55</sup>

## PRODUCCIÓN

La producción se corresponde con la condición humana de la mundanidad; mediante ella se crea el artificio humano, ese entorno confiable y sólido «necesario para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre»<sup>56</sup>. A lo efímero de los frutos de la labor, Arendt opone la durabilidad de la producción: los objetos producidos no se consumen, se usan. Los objetos producidos conforman el mundo, se constituyen en una realidad estable y compartida que vincula a todos los seres humanos, un mundo común que habitar. «Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad»<sup>57</sup>. Frente al carácter cíclico de la vida, con sus exigencias y necesidades, con su principio y su final, el mundo de cosas que los seres humanos han producido constituye una realidad material en la que confiar. Un refugio donde guarecernos de la naturaleza efímera y cíclica de la vida:

Las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres (...) recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos (...). Frente a la subjetividad de los hombres se sitúa la objetividad del artificio hecho por el hombre y no la indiferencia de la naturaleza.<sup>58</sup>

A la durabilidad, Arendt añade otra característica de la producción: la reificación. Ambas resultan de la concreción que el *homo faber* da a la producción: así, las materias naturales devienen materiales mediante la producción. Arendt dice que la fabricación «consiste en reificación»<sup>59</sup> porque es mediante ésta que el objeto producido toma forma y se establece en el mundo. De hecho, este elemento de reificación y permanencia es el que convierte el arte en ejemplo

---

<sup>55</sup> CH, 145 (HC, 133).

<sup>56</sup> CH, 165 (HC, 136).

<sup>57</sup> CH, 166 (HC, 137).

<sup>58</sup> LTA, 97.

<sup>59</sup> CH, 167 (HC, 139).

paradigmático de producción —casi su único refugio en los tiempos modernos. El arte, por otro lado absolutamente inútil, no se crea para su uso, a diferencia de los demás objetos producidos. Y aun así, sin contacto con la vida cotidiana, las obras de arte son «las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles»<sup>60</sup>. El arte es producción, artificio humano en estado puro.

Nótese que el mundo se construye *sobre y a costa* de la Tierra. Mientras en la labor se sirve a la Tierra en la misma medida en que se depende de ella, en la producción se destruye la naturaleza para crear el mundo. En este sentido, «el hombre como creador del artificio humano ha sido siempre un destructor de la naturaleza.»<sup>61</sup> La naturaleza se transforma en material mediante la violencia:

El material ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como el caso del árbol que debemos destruir para que nos proporcione madera, o bien interrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza, como el caso del hierro, piedra o mármol, arrancados de las entrañas de la Tierra.<sup>62</sup>

La estabilidad y la solidez del mundo no nacen en la naturaleza sino que los seres humanos las extraemos de ella con cierta brutalidad. Este elemento violento de la producción resulta capital y de él deriva, para Arendt, la satisfacción de la producción. No es el júbilo vinculado al mero sufrimiento y goce de la vida propio de la labor; la satisfacción de la producción emana de esa experiencia de violencia sobre la Tierra, relacionada con «la soberbia sentida al ejercer una violenta fuerza que le sirve al hombre para medirse ante el abrumador poder de los elementos»<sup>63</sup>.

Otro elemento esencial de la producción es que existe una idea previa de lo que va a resultar. Al contrario que la acción, la producción es absolutamente previsible y fiable. El productor tiene una idea previa de aquello que quiere producir, sea en su cabeza o en un papel. Cabe subrayar, aunque Arendt no lo mencione, que Marx afirmó algo similar:

---

<sup>60</sup> CH, 191 (HC, 167). Véase “El arte y la acción”, en el capítulo 9.

<sup>61</sup> LTA, 98.

<sup>62</sup> CH, 167 (HC, 139).

<sup>63</sup> CH, 168 (HC, 140).

Una araña ejecuta operaciones que se parecen a las del tejedor, y la abeja avergüenza con la construcción de sus celdillas a más de un arquitecto. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que ha construido la celdilla en su cerebro antes de construirla en cera. Al final del proceso de trabajo se obtiene un resultado que existía ya al comienzo del mismo en la imaginación del obrero en forma ideal.<sup>64</sup>

Esta estabilidad del modelo influyó en la doctrina platónica sobre las ideas eternas, de tal modo que la *idea* o *eidos* se apoyaba en las experiencias propias de la *poiēsis*: «La eterna idea que gobierna sobre una multitud de cosas perecederas deriva su credibilidad en la teoría platónica de la permanencia y unicidad del modelo»<sup>65</sup>. Y esto fue determinante, dice Arendt, para el lugar que ocupó la producción en la jerarquía dentro de la *vita activa*.

Finalmente, la producción está determinada «enteramente por las categorías de medios y fin»<sup>66</sup>. Éste elemento resultará capital en la distinción entre las tres actividades de la *vita activa*. En la labor, estas categorías no tienen sentido alguno por su carácter cíclico; en la acción, la introducción de semejante lógica supone su más honda corrupción. En el caso de la producción, en cambio, la lógica utilitaria es esencial. La producción logra su fin cuando el objeto es producido; el proceso productivo es el medio por el cual se logra ese fin. Las herramientas aligeran y simplifican la labor, restan parte del sufrimiento inherente; pero vistas desde la perspectiva de la producción, las herramientas fabrican objetos. De hecho, este tener «un comienzo definido y un fin definido predecible es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas»<sup>67</sup>. La labor es un ciclo sin principio ni fin y el fin de la acción es imprevisible. El elemento instrumental de la producción y el pensamiento utilitarista que se deriva son determinantes en la crítica arendtiana a la concepción tradicional de la acción y en su análisis del totalitarismo.

---

<sup>64</sup> MARX, *El Capital*. Libro I, Capítulo V, p. 242.

<sup>65</sup> CH, 170 (HC, 143).

<sup>66</sup> CH, 170 (HC, 143).

<sup>67</sup> CH, 171 (HC, 143).

## ACCIÓN

La acción es la actividad humana que se desprende de la condición humana de la pluralidad: en ella, los seres humanos aparecemos en el espacio público y nos revelamos como seres únicos, distintos a los demás. Es la acción la que, según Arendt, nos torna propiamente humanos. Labor y producción son actividades de las que, hasta cierto punto, podríamos llegar a prescindir; sin embargo, el precio de renunciar a la acción es, simple y llanamente, renunciar a la propia humanidad:

Esto no ocurre en ninguna otra actividad de la *vita activa*. Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres<sup>68</sup>.

Mediante la palabra y la acción los seres humanos aparecemos como tales en el espacio compartido, nos mostramos como seres únicos y aportamos al mundo aquello que nos es propio y singular. Este es el nexo íntimo entre acción y natalidad: la aparición de ese algo nuevo que somos cada uno de los seres humanos lo compara Arendt con un segundo nacimiento<sup>69</sup>. Mediante la acción, cada cual revela quién es, no qué es. La natalidad es la esencia del pensamiento político arendtiano:

Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. (...) 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.<sup>70</sup>

En la labor y en la producción no existe esta connotación milagrosa: ambas actividades son predecibles; la acción, en cambio, es

---

<sup>68</sup> CH, 206 (HC, 176).

<sup>69</sup> CH, 206 (HC, 176); LTA, 103.

<sup>70</sup> CH, 207 (HC, 178).

radicalmente impredecible. Para poder actuar, debemos de estar entre otros seres humanos y en la red de relaciones humanas que constituye la esfera pública actuamos todos a la vez. Así las cosas, la acción nunca puede conseguir propósito predeterminado alguno y por ello «nadie es autor o productor de su propia vida. (...) Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor»<sup>71</sup>.

El carácter imprevisible de la acción es un punto de divergencia entre Arendt y la tradición de pensamiento occidental. Para Arendt, nadie puede hacer historia porque nadie puede prever las consecuencias de sus actos: ni se actúa en soledad, ni se pueden controlar las acciones de los demás. Del mismo modo, nadie sabe de antemano qué está revelando de sí mismo mientras actúa. Vamos haciendo y sólo con la muerte de cada cual, su historia termina y puede ser contada. Por eso, Aquiles es «el único héroe»<sup>72</sup>: porque con la muerte evita las consecuencias de sus acciones y lo que empezó ya no puede continuar. Sólo en ese caso, en ese dejarse la vida en un solo acto, puede uno ser «el indisputable dueño de su identidad y posible grandeza»<sup>73</sup> y vincular su nombre con la acción. De no ser así, no sólo la acción desembocará en múltiples y nuevas acciones, sino que se tornará anónima. La única manera de controlar nuestra acción es ofreciéndole la vida a cambio.

A esta imprevisibilidad de la acción se refiere Arendt cuando habla de la fragilidad de los asuntos humanos, que se trató de resolver en Grecia mediante la creación de la polis, espacio de aparición donde hablar y actuar. Este espacio, previo a la creación de cualquier forma de gobierno, lo distingue Arendt de la Tierra que nos ha sido dada y del mundo que hemos construido:

Su peculiaridad consiste en que, a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras manos, no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres (...), sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> CH, 213 (HC, 184).

<sup>72</sup> CH, 221 (HC, 194).

<sup>73</sup> CH, 221 (HC, 193).

<sup>74</sup> CH, 225 (HC, 199).

He aquí la concepción del poder genuinamente arendtiana, una excepción en el pensamiento político. Cuando las personas están en disposición de hablar y actuar juntas, aparece el poder; en cuanto las personas se disgregan, el espacio se desvanece y el poder desaparece.

En cualquier caso, la acción es imprevisible y no tiene fin. Nunca termina y ningún producto humano dura más que la acción aunque ésta sea, en sí misma, fugaz. Toda vez que uno actúa, debe tener en cuenta que no hay vuelta atrás; la propia acción vendrá a desencadenar una serie de acciones protagonizadas por uno mismo y por otros que llevarán a nuevos escenarios. Aquí entra en juego otra característica de la acción: su irreversibilidad. «Ni siquiera el olvido y la confusión, que encubren eficazmente el origen y la responsabilidad de todo acto individual, pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias»<sup>75</sup>. Esa infinita durabilidad de las acciones, derivada de la cadena de acciones múltiples que siguen a cada una de las acciones, «podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable»<sup>76</sup>. Pero no lo somos. Por eso la tradición de pensamiento occidental reemplazó la acción por la producción, en un intento de controlar la imprevisibilidad y la irreversibilidad.

Es en este sentido que «las calamidades de la acción»<sup>77</sup> son consecuencia de la pluralidad humana —gajes del oficio. Arendt defiende la acción como el único espacio de la libertad, puesto que «en ninguna parte, ni en la labor, sujeta a la necesidad de la vida, ni en la fabricación, dependiente del material dado, aparece el hombre 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 es al hombre»<sup>78</sup>. Ante esta libertad cuyas consecuencias son imposibles de conocer, la única salvación sería el no actuar. Pero el precio de no actuar, ya se ha dicho, es elevado: perderíamos aquello que nos torna humanos. Como remedios, casi como bálsamos, Arendt propone el perdón ante la irreversibilidad de las acciones pasadas y, frente a la imprevisibilidad del futuro, la facultad de hacer y mantener promesas.

---

<sup>75</sup> CH, 253 (HC, 233).

<sup>76</sup> CH, 253 (HC, 233).

<sup>77</sup> CH, 243 (HC, 220).

<sup>78</sup> CH, 254 (HC, 234).

## APUNTES PROVISIONALES SOBRE LA DISTINCIÓN

1.

Paradójicamente, la consideración privilegiada de la acción frente a todo del trabajo —labor y producción—, ha redundado en un pasar por alto o situar en lugar secundario a estas dos actividades en el estudio de la obra de Arendt. Labor y producción suelen obviarse en el estudio de Arendt, considerada más bien como una «filósofa de la acción». Es cierto que probablemente Arendt distingue entre labor, producción y acción para aprehender apropiadamente esta última en tanto actividad que nos torna propiamente humanos. Y, sin embargo, como se verá a lo largo de esta tesis, las tres actividades tienen su significado y deben de ocupar su propio lugar. Que la acción ocupe un lugar privilegiado dentro de la *vita activa* no significa que labor y producción carezcan de importancia ni que no deban tenerse en cuenta. Muy al contrario, prestarles la atención que merecen permiten una comprensión más honda de la obra de Arendt.

2.

El estudio de Arendt del vínculo entre totalitarismo bolchevique y la tradición occidental de pensamiento, con el pensamiento de Marx como punto de unión, llevó a Arendt a toparse con la distinción entre labor y producción. El análisis de la distinción entre labor, producción y acción iba a traducirse en un análisis de la Modernidad, de los tiempos convulsos que siguieron al totalitarismo y el fin de la tradición: la alienación de la Tierra y del mundo, la comodidad y la futilidad de la sociedad de laborantes, la esperanza en la natalidad y la pluralidad humanas. En ese camino, se iba a fraguar el pensamiento político propiamente arendtiano.

3.

Comprender la distinción entre labor y producción exige ponerla en contexto y entender que su delimitación es fruto del esfuerzo por comprender de Arendt. Su pensamiento puede no ser sistemático, pero es consistente y forma un todo coherente. La continuidad del pensamiento de Arendt queda patente si se recorren los caminos

que ella tomó, y no sólo los lugares a donde llegó —los escritos que publicó dejan en la sombra esos caminos. Se hace necesario rastrear el pensamiento de Arendt para entender cómo se forjó la distinción entre labor y producción y reconocer el impacto que Marx tuvo en el nacimiento o, si más no, el aguzamiento de la distinción. Sólo entonces se podrá comprender todo aquello que cristaliza en la distinción arendtiana entre labor y producción.

4.

Arendt define producción a menudo en oposición a labor; la labor parecería una actividad más elemental, más pura, cómo lo es la acción. De hecho, la producción juega a menudo un papel mediador en la *vita activa*, una especie de bisagra que mantiene unida la tríada. Podría bien ser que el papel de la producción, como el del mundo, sea el de *entre*. Del mismo modo que el mundo es el entre que une y separa a los seres humanos, la producción uniría y separaría la labor y la acción. Tal vez no sea casualidad que el *homo faber* construya el mundo sobre el que se erige el espacio compartido y las herramientas con las que el *animal laborans* sostiene su vida.

## CAPÍTULO 2. ANTES DE LA DISTINCIÓN

Cuando Arendt escribió *Origins of Totalitarianism* en 1945, aún no había trazado la distinción entre las actividades humanas. Terminó el manuscrito original en otoño de 1949 y la beca para estudiar los elementos totalitarios del marxismo no llegaría hasta la primavera de 1952. La distinción entre labor y producción estaba lejos todavía. Sin embargo, y aún antes de establecer la distinción tal y como aparecería en *The Human Condition*, algunas de las diferencias y características las tres actividades están presentes en *Origins of Totalitarianism* y en anotaciones en *Denktagebuch*. En este capítulo se rastrea la presencia de labor y producción en esos años en los que la distinción no había irrumpido todavía en la obra de Arendt.

### LABOR Y PRODUCCIÓN EN *ORIGINS OF TOTALITARIANISM*

En *Origins of Totalitarianism*, Arendt adelantaba ya análisis y reflexiones que estarían presentes en *The Human Condition*. En concreto, aquellas referentes a las características de la acción y a los intentos de controlarla por parte de la tradición primero, de erradicarla por parte del totalitarismo después. En cambio, labor y

producción aparecen de manera muy poco definida. Jacques Taminiaux señala que se encuentran ya en esa obra las distinciones entre social y político y público y privado, mientras otros fenómenos como poder, pluralidad o violencia son sólo apuntados<sup>1</sup>. Respecto de la distinción entre actividades, Taminiaux refiere a dos citas del capítulo “Raza y burocracia” que «expresan en pocas palabras la función definida de cada una de las actividades que articulan la vida activa.»<sup>2</sup> Sin embargo, como él mismo reconoce, la distinción entre labor y producción estaba plasmada de manera «elíptica» y «no tematizada». Si la labor aparece es de modo implícito en la descripción arendtiana de la sociedad de masas; al fin y al cabo, sus miembros aparecen caracterizados como *animal laborans*. La producción queda en un segundo plano; en palabras de Patchen Markell, estaba en todas partes y en ninguna: la noción existía pero la distinción no había tomado cuerpo<sup>3</sup>.

#### LA PREOCUPACIÓN PARA CON LA ACCIÓN

En *Origins of Totalitarianism*, Arendt caracterizó el totalitarismo como un régimen que buscaba eliminar la espontaneidad, la capacidad de empezar algo nuevo que alberga cada ser humano y, por tanto, la desaparición de la acción y de los espacios y vínculos personales que la hacen posible. Eso espoleó a Arendt a considerar que ciertas contenciones hacia la acción estuvieran presentes previamente en la tradición occidental de pensamiento político. Como explicaría más tarde, la distinción entre dos actividades diferenciadas dentro de la acción —*archein* (comenzar) y *prattein* (llevar a cabo, realizar)— fue la solución propuesta por Platón para evitar las frustraciones y peligros potenciales de ésta: la imprevisibilidad, la irreversibilidad y el anonimato.<sup>4</sup> De esta manera, sólo uno empezaba la acción y se erigía en su dueño, mientras los demás eran simples ejecutores de órdenes. Se daba con ello el primer paso hacia la sustitución de la acción por la

<sup>1</sup> Véase Jacques TAMINIAUX, “The Philosophical Stakes in Arendt’s Genealogy of Totalitarianism” en *Social Research*, vol. 69, n. 2, 2002, pp. 423-446, pp. 430 y ss.

<sup>2</sup> TAMINIAUX, “The Philosophical Stakes in Arendt’s Genealogy of Totalitarianism”, p. 437. En el original: “express in a nutshell the definite function of each of the activities that articulate active life.” [t.a.].

<sup>3</sup> Patchen MARKELL, “Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*”, en *College Literature*, 38 (1) 2011, pp. 15-44, p. 19.

<sup>4</sup> CH, 244 y ss (HC, 222 y ss).

producción que, en definitiva, es la manera como la tradición de pensamiento político occidental ha entendido lo político: unos gobiernan y otros son gobernados.

Pero concebir lo político de tal modo resulta funesto. Arendt, quien todavía no había escrito sobre la distinción entre *archein* y *prattein*, ni sobre su arraigo e impacto en la percepción tradicional de lo político, sí que apuntaba ya en *Origins of Totalitarianism* a cómo la tradición había deformado y malentendido la acción,

definida en términos de dar y ejecutar órdenes, como ha sucedido demasiado a menudo en la tradición política y en la historia de Occidente. Pero esta idea ha presupuesto siempre alguien que mande y que piense y desee algo, imponiendo luego su pensamiento y su voluntad a un grupo privado de pensamiento y de voluntad por la persuasión, la autoridad o la violencia. Hitler, sin embargo, era de la opinión de que incluso el “pensamiento (...) [existe] sólo en virtud de dar o de ejecutar órdenes”, y con ello eliminó, incluso teóricamente, la distinción entre el pensamiento y la acción, por una parte, y entre los dominadores y los dominados, por otra<sup>5</sup>.

\* \* \*

La comprensión de lo político no como un encuentro entre seres únicos sino como una relación entre gobernantes y gobernados se remonta a los orígenes mismos de la tradición<sup>6</sup>. Los totalitarismos tomaron esa relación de mando y obediencia y la supeditaron a principios superiores. En el caso del totalitarismo soviético, las leyes sobre la historia propias del materialismo histórico servían de gran causa ante la que rendirse. Ciertamente que, una vez se imponía el terror, un profundo conocimiento sobre el marxismo ya no salvaba a nadie de nada<sup>7</sup>, pero eran esas grandes causas las que conformaban y justificaban el desarrollo del régimen:

La propaganda comunista amenazaba al pueblo con perder el tren de la historia, con permanecer desesperadamente retrasado con respecto a su tiempo, con gastar sus vidas inútilmente, de la misma manera que el pueblo era amenazado por los nazis con vivir contra las leyes eternas

---

<sup>5</sup> OT, 455.

<sup>6</sup> Véase “Gobierno y ley como esencia de lo político” en el capítulo 5.

<sup>7</sup> OT, 454.

de la naturaleza y de la vida, con un irreparable y misterioso deterioro de su sangre.<sup>8</sup>

Dos elementos resultan esenciales en el totalitarismo, como se verá más adelante: ideología y terror<sup>9</sup>. Respecto a la primera, tanto el nazismo como el estalinismo se sirvieron de la ciencia y la usaron como elemento legitimador del poder. Eso, a ojos de Arendt, representa «un signo más general de la obsesión por la ciencia que ha caracterizado al mundo occidental desde el desarrollo de las matemáticas y de la física en el siglo XVI»<sup>10</sup>; es decir, de un fenómeno que marca la Modernidad: la alienación de la Tierra<sup>11</sup>.

El cientifismo con el que se revistieron las ideologías totalitarias posibilitó el surgimiento del hombre-masa: el ser humano perdía su espontaneidad por «la aparición de “leyes naturales de desarrollo histórico” que eliminarían la imposibilidad de predecir las acciones y las conductas individuales.»<sup>12</sup> Una vez los seres humanos se comportan conforme a unas leyes superiores que alguien ha sabido descifrar, no actúan ya como individuos únicos y plurales, sino de acuerdo con un destino que ya está predeterminado y escrito. El hombre-masa, falto de todo aquello que le hace humano, se diluye en una entidad amorfa guiada por principios e intereses que escapan de una voluntad individual que ha sido eliminada.

El totalitarismo utiliza el discurso y el método científicos y los pone al servicio de una idea superior que, a su vez, lo justifica y explica todo. El cientifismo lo reviste todo de infalibilidad. Para ello, es condición necesaria el fin de pluralidad humana, el fin de lo político. Esto es, la abolición de la libertad y el ser humano como tal, capaz de actuar y revelarse mediante la acción:

El fanatismo de los miembros de los movimientos totalitarios (...) es determinado por la falta de interés propio de las masas, que se hallan completamente dispuestas a sacrificarse a sí mismas. (...) Los movimientos totalitarios utilizan el socialismo y el racismo vaciándoles de su contenido utilitario, de los intereses de una clase o de una nación. La forma de predicción infalible bajo la que se

---

<sup>8</sup> OT, 479.

<sup>9</sup> Véase “El vínculo hecho artículo” en el capítulo 4.

<sup>10</sup> OT, 481.

<sup>11</sup> Véase “La alienación de la Tierra” en el capítulo 8.

<sup>12</sup> OT, 481.

presentaban estos conceptos se tornaba más importante que su contenido.<sup>13</sup>

Las afirmaciones del cientifismo al servicio de las ideologías suponen la culminación de la «eficiencia de método y de absurdo de contenido»<sup>14</sup>: no se puede rebatir en el presente lo que sólo el futuro podrá revelar.

#### EL TOTALITARISMO COMO AUSENCIA DE ACCIÓN

El totalitarismo, mediante el aislamiento de individuos atomizados que se perciben a sí mismos como superfluos, lo pone todo al servicio de una idea. Eso implica y requiere el fin de la espontaneidad humana. Arendt señala que el punto culminante del totalitarismo está en que, bajo el terror totalitario, la mera capacidad de pensar pone en peligro a las personas, independientemente de lo que puedan hacer. Quien piensa puede desviarse del discurso oficial y es por ello que cualquier persona es potencialmente sospechosa, enemiga del régimen, mientras mantenga intacta esa capacidad. La arbitrariedad del terror totalitario estriba en que cualquiera *puede* pensar; el peligro bajo el totalitarismo es simplemente existir porque implica la capacidad de pensar y actuar.

Esta es la seña distintiva del terror totalitario: que puede alcanzar a todo el mundo y, con ello, se invalidan conceptos como inocencia, culpabilidad, castigo. En el totalitarismo, la libertad «ha perdido su sello distintivo porque las consecuencias de su ejercicio son compartidas por personas completamente inocentes. (...) El inocente y el culpable son igualmente indeseables.»<sup>15</sup> Por eso, es tan estrecho el vínculo del totalitarismo con el aniquilamiento de la individualidad y su espontaneidad. Ese último reducto es un peligro porque «la espontaneidad como tal, con su imprevisibilidad, constituye el mayor de los obstáculos a la dominación total del hombre.»<sup>16</sup>

\* \* \*

---

<sup>13</sup> OT, 483.

<sup>14</sup> OT, 480.

<sup>15</sup> OT, 583.

<sup>16</sup> OT, 612.

Lo que Arendt entiende aquí por individualidad contiene en esencia la natalidad y la espontaneidad, ese algo único, nuevo e inesperado que habita en cada ser humano. Para el totalitarismo, esa individualidad «resulta intolerable. Mientras todos los hombres no hayan sido hechos igualmente superfluos —y esto sólo se ha realizado en los campos de concentración—, el ideal de dominación totalitaria no queda logrado.»<sup>17</sup>

Aunque Arendt aún no había categorizado las actividades humanas propiamente, sí que las características y dinámicas propias de la acción están ya presentes en *Origins of Totalitarianism*. Arendt ya piensa en términos de pluralidad, natalidad y espontaneidad, aunque use individualidad para ello. También, y como se ha señalado anteriormente, ya apunta a las incomprensiones de lo político presentes en la tradición occidental de pensamiento y, de manera culminante, en el totalitarismo. De hecho, también en esta obra Arendt esboza su distinción entre violencia y poder, tan característica de su pensamiento político.

## LABOR Y PRODUCCIÓN EN EL TRASFONDO

Labor y producción están presentes en *Origins of Totalitarianism* como experiencias, aunque aún sin conceptualizar. Mientras la acción sí que participa en el argumento de la obra y su delimitación es más minuciosa y detallada, labor y producción quedan en un segundo plano. La labor aparece en la alienación del mundo y el aislamiento del hombre-masa y la producción como experiencia utilitarista en la acción. Fuera del foco, empiezan a tomar forma y a dotarse de sentido.

### EL HOMBRE-MASA Y EL ANIMAL LABORANS

La labor aparece en *Origins of Totalitarianism* sobre todo como experiencia capaz de moldear a los individuos: de búsqueda de bienestar, de satisfacción de necesidades, de carencia de mundo compartido con otros. Existe, a ese nivel, una cierta continuidad entre el hombre-masa de *Origins of Totalitarianism* y el *animal*

---

<sup>17</sup> OT, 612.

*laborans* posterior: los dos comparten la alienación del mundo como artificio humano y espacio compartido con los demás seres humanos. De hecho, el vínculo entre totalitarismo e imperio de la labor en lo tocante a la experiencia de carencia de mundo es profundo.

El hombre-masa representa el intento de Arendt para aprehender la experiencia y la forma de consciencia de quienes vivieron bajo los regímenes totalitarios<sup>18</sup>. Al hombre-masa se le impone esa alienación mediante la ideología y el terror y al *animal laborans* mediante su sujeción a la labor. La causa de su alienación es distinta, pero la diferencia radical entre ambos reside en que el hombre-masa está alienado incluso para con sus propias necesidades y bienestar. El hombre-masa es el que permite, sostiene y sobrevive en el totalitarismo, falto de individualidad, dedicado por entero a la supervivencia del movimiento totalitario. Incapacitado para y excluido de la acción.

Para Arendt, las masas son volubles, faltas de permanencia, condicionadas por el movimiento constante del totalitarismo, que las necesita para surgir y erigirse sobre ellas. Totalitarismo y masa forman un todo. Hay más, y es la ligereza, la facilidad propia del totalitarismo para mutar, olvidar y sustituir. Todo esto cristalizará en la futilidad propia del hombre-masa; una futilidad que es también característica capital de la labor, del modo de vida y la comunidad del *animal laborans*. En una dinámica permanente que, si no es cíclica, se le acerca —encumbramiento, caída y silencio impuesto—, el movimiento totalitario se consagra a su propio mantenimiento y perpetuación. Se puede decir que dicho movimiento trabaja sólo para su supervivencia, que se dedica a mantenerse con vida. Este procurarse la permanencia y la reproducción del movimiento coincide con la labor; de alguna manera, el movimiento totalitario se dedica a la labor de mantener con vida al régimen. De manera similar, el hombre-masa es la encarnación del ser humano bajo el totalitarismo, como lo será el *animal laborans* en la sociedad de laborantes. Su falta de mundo y la futilidad les unen.

\* \* \*

---

<sup>18</sup> Bhikhu PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: MacMillan Press, 1981, p. 12.

La masa es el cuerpo social que permite el surgimiento y mantenimiento del totalitarismo; se basa en la atomización y la fomenta. La masa es un término aplicable sólo a «personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común»<sup>19</sup>. Sus miembros no participan de lo político: cada uno de ellos se ha convertido en alguien prescindible en una sociedad dominada por el sentimiento de superfluidad por el crecimiento de la población y el desempleo masivo. Así las cosas, lo que caracteriza al hombre-masa «no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales.»<sup>20</sup> Son seres sin individualidad —esto es, sin pluralidad ni espontaneidad, individualizados, atomizados, sin vínculos políticos ni sociales debido al terror totalitario y al aislamiento impuesto.

Semejante situación, señala Arendt, sólo es posible cuando el vínculo de clase se rompe. Una vez que el sistema de clases quiebra, se rompen los vínculos entre pueblo y cuerpo político; los partidos ya no pueden representar los intereses de unas clases que han dejado de existir. Las personas se unen entonces en una masa informe, desestructurada, de seres humanos alienados entre sí y sin individualidad propia, cuyo único punto de acuerdo es el desdén hacia los políticos y los poderes públicos. No hay semejantes con quienes compartir realidad y actuar en colectivo. No hay un espacio público, ninguna arena política, que separe a los individuos y a su vez les permita encontrarse. No hay, de hecho, ni individualidad ni colectivo, porque ni la una ni lo otro existe bajo el totalitarismo.

#### LA PRODUCCIÓN COMO PERVERSIÓN DE LA ACCIÓN

Arendt se refiere de manera casi accesoria a lo que más tarde denominará producción cuando reflexiona sobre la perversión de la acción en *Origins of Totalitarianism*. En concreto, usa el término «fabricar» en el capítulo 12 y refiere con ello a dos hechos. Por un lado, a la práctica totalitaria de convertir a las personas en materiales que se amoldan a lo que éste exige y requiere. Por el otro, las consecuencias del totalitarismo, específicamente, a los campos de concentración y el asesinato de personas en masa.

---

<sup>19</sup> OT, 439.

<sup>20</sup> OT, 445.

Respecto al primer uso, el de un totalitarismo capaz de dar al mundo la forma de algo predeterminado y que, mediante el aislamiento, es capaz de eliminar la espontaneidad y la pluralidad y con ello la capacidad para la acción, dice Arendt:

La dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única "libertad" consistiría en "preservar la especie".<sup>21</sup>

Esta única libertad de preservar la especie se acerca, aunque deformada, a la única ocupación del hombre-masa que es reproducir y mantener el sistema totalitario. Ofrecer la vida al movimiento — no vivir una existencia propia que implicaría también pensamientos, relaciones, acciones y ese todo que conforma una vida humana plena— es la única misión y a la vez la única opción del hombre-masa. Un hombre-masa que posibilita y perpetúa el totalitarismo y que es, también, el objeto fabricado por el totalitarismo. Estos hombres-masa son «incapaces de vivir sin temor y sin esperanza, estas masas se sienten atraídas por cualquier esfuerzo que parezca prometer la fabricación humana del Paraíso que ansiaban y del Infierno que temían.»<sup>22</sup>

La idea totalitaria de que todo es posible se relaciona con aquella propia de la mentalidad del *homo faber* de que el ser humano lo puede todo. Su corolario es el terror de los campos de concentración y el asesinato masivo de personas. Y aquí aparece el uso de fabricación aplicado a lo que los humanos hacen: «La insana fabricación en masa de cadáveres es precedida por la preparación, histórica y políticamente inteligible, de cadáveres vivientes.»<sup>23</sup> Muerte fabricada en masa por hombres que dejaron de serlo en cuanto se conformaron al totalitarismo. Y fabricación desligada del

---

<sup>21</sup> OT, 589.

<sup>22</sup> OT, 600.

<sup>23</sup> OT, 601.

mundo compartido, del fruto del trabajo o de la finalidad del mismo:

El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superfluidad en una tierra superpoblada. El mundo de los moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se practica la explotación sin beneficio y se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo.<sup>24</sup>

Producción absurda en el totalitarismo: no la hacen seres humanos en pos de cierto objeto y de un mundo compartido, porque ese mundo ya no existe y porque lo que se fabrica es el fin de la humanidad en el sentido literal del término. Asimismo, acción irresponsable y previsible: igual que la producción ha perdido su finalidad —construir mundo— y la ha substituido por la mera destrucción, la acción ha perdido también sus características. La espontaneidad cercenada impide la imprevisibilidad de la acción y otra imprevisibilidad impuesta por el terror totalitario dificulta, sino impide, la responsabilidad: las mismas consecuencias pueden venir por haber actuado que por no haberlo hecho.

En definitiva, la labor no se relaciona de manera directa con la satisfacción de las necesidades propias, como cabría esperar, sino de las necesidades del régimen totalitario a las que se subyugan los hombres-masa. Se procura la reproducción y la supervivencia de la especie sólo para garantizar la reproducción y la supervivencia del sistema en sí. Del mismo modo, la producción en el totalitarismo se traduce en la máxima de que todo es posible. La intromisión del totalitarismo en cada una de las actividades humanas es tal que las altera total y radicalmente. Ninguna de las tres se salva, porque son actividades *humanas* y es precisamente el *ser humano* lo que el totalitarismo condena.

---

<sup>24</sup> OT, 612.

## DOS REFLEXIONES PRELIMINARES

Tras *Origins of Totalitarianism* y antes de sumergirse en el estudio del totalitarismo bolchevique, Arendt siguió dos hilos reflexivos en su delimitación de las actividades humanas que se mantendrán constantes a partir de entonces. Por un lado, la distinción entre producción y acción; por el otro, la pluralidad como condición humana de la acción. En lo que sigue, se recorre el *Denktagebuch* y otros textos escritos por Arendt entre 1950 y la primavera de 1952, cuando recibió la beca para estudiar los elementos totalitarios del marxismo.

### LA DISTINCIÓN ENTRE PRODUCIR Y ACTUAR

En una anotación de julio de 1950 en el *Denktagebuch*, encontramos el primer escrito del que hay constancia sobre la relación entre pensar y actuar en Arendt<sup>25</sup>. Supone, en lo que aquí nos ocupa, un punto de partida en la distinción arendtiana entre acción y producción:

Pensar - actuar:

La acción es concebida normalmente como un producir. En la producción, una vez que está terminado el esbozo pensado, el pensamiento no sólo es superfluo, sino que incluso perturba la producción. En este sentido la producción sucede siempre sin pensar, pues de otro modo no conduce a nada. (...)

Es obvio que la producción pertenece a la esencia del hombre tanto como la acción. Pero producir es una actividad parcial, mientras que actuar, lo mismo que pensar, es la vida misma. En este sentido, no llega a ningún fin por el que pudiera emanciparse del hombre actor; en cambio, la producción de una mesa se emancipa del carpintero por el hecho de que al final la mesa está ahí, y por mor de ella está ahí el carpintero, etc. Con ello el carpintero se hace parcial, es decir, un hombre existe como

---

<sup>25</sup> Véase LUDZ y NORDMANN, "Notas de las editoras" en *DF*, p. 898.

carpintero solamente porque la mesa es una parte del mundo, existe por mor de esta mesa.<sup>26</sup>

Arendt apunta de momento al pensamiento y la acción, las dos actividades privilegiadas de las tríadas arendtianas que son la *vita contemplativa* y la *vita activa*, que aún no han sido formuladas como tales. Aquí, Arendt distingue explícitamente entre la producción y la acción, siendo el pensamiento aquello que las vincula y las distingue a la vez. La producción aparece como actividad «parcial» mientras que actuar y pensar son «la vida misma». Con esta vida Arendt refiere a aquello que es específica y propiamente humano, esto es, aquellas actividades que aportan a la vida de quien las realiza, a quien actúa y piensa, un elemento concreto de humanidad. Cabe mencionar que, más adelante, denominará al pensamiento, la labor y el amor como «los tres modos de vida pura»<sup>27</sup>: aquí esa vida se define en contra del mundo, esto es, vida antipolítica.

Dejando de lado el pensamiento, resulta evidente que hay cierta jerarquía entre la producción y la acción. La producción se enmarca dentro de la lógica utilitaria, como medio para un fin: el ser humano es productor en tanto aporta nuevos objetos al mundo. No hay fin que dé sentido a la acción, en tanto es inmediata, pero la producción sí que necesita de un fin para darse: el objeto producido. Para Arendt, el ser humano lo es en tanto actúa, sea cual sea la derivada que tome esa acción; el carpintero, en cambio, lo es sólo en tanto produce la mesa. Y aún así cabría preguntarse qué pasaría si ese carpintero se quedara en paro: parece que algunos oficios, aquellos en que el buen hacer se cruza con y se repliega en la artesanía, como es precisamente el caso, el carpintero seguiría siendo carpintero aún sin producir mesas<sup>28</sup>.

Por el momento, la tríada que conforman labor, producción y acción aún no se ha conformado ni aparece como tal. La distinción se limita al pensamiento y la acción por un lado y, por el otro, a la producción

<sup>26</sup> DF, 9. Cuaderno I [5], julio 1950.

<sup>27</sup> «Laborar-pensar-amar son los tres modos de la vida pura; de ellos nunca puede surgir un mundo y, por tanto, propiamente son enemigos del mundo y antipolíticos.» DF, 478. Cuaderno xx [28], agosto 1954. Traducción parcialmente modificada.

<sup>28</sup> Richard SENNET. *El artesano*, trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: editorial Anagrama, 2009.

y la acción. La labor todavía no aparece en la ecuación aunque ya se ha visto que sí que está presente por lo menos en tanto experiencia. Acción y producción van revelándose con elementos que permanecerán estables.

#### MEDIOS Y FINES (I). DONDE SE CEPILLAN, CAEN VIRUTAS

En el mes de julio de 1950, el *Denktagebuch* recoge dos anotaciones que se explican la una a la otra. La primera dice: «Si alguien ha decidido: donde se cepilla, caen virutas, ya es inalcanzable para sus amigos, pues ha decidido no tener ninguno, ya los ha sacrificado a todos. Puras virutas.»<sup>29</sup> La segunda, explica qué le pasa a ese alguien en cuanto trata a las personas cual virutas:

Ve la vida política desde una perspectiva histórica y, por ello mismo, no es político. Introduce en la política la idea del sacrificio, que por esencia es extraña a ella. Aleja de la política el principio del propio interés, o del interés en general, sin el cual ésta pierde toda norma para ser juzgada. Y el principio indicado destruye además la vida privada, por cuanto hace imposible la amistad, la confianza, etc. Por eso la amistad es una virtud tan eminentemente republicana.<sup>30</sup>

En ambas citas, se desprenden dos preocupaciones de Arendt. Una es su predilección por la amistad política frente a la fraternidad, en tanto está guiada por la lealtad y no por la fidelidad —las amistades se escogen y se construyen en el compartir pensamientos y experiencias. La otra es la irrupción de la lógica utilitarista propia de la producción en la acción, que tendrá un impacto definitivo en la crítica arendtiana a la concepción tradicional de lo político y en su propia comprensión de tal fenómeno. En otra anotación, Arendt señala que la autoría de la reflexión sobre los medios y los fines como elementos disruptivos de lo político es de Blücher:

Heinrich [Blücher]: en la política, por una parte, no tiene validez la afirmación de que “el todo es más que sus partes”, pues la humanidad es un “todo” cuyas partes son más que ella, aunque éstas en definitiva sólo pueden ser garantizadas por la humanidad. Y, por otra parte, tampoco tiene validez la afirmación de que “el fin justifica los

<sup>29</sup> DF, 11. Cuaderno I [9], julio 1950.

<sup>30</sup> DF, 12. Cuaderno I [10], julio 1950.

medios”, la cual descansa en la interpretación del ser como eficiencia. El fin y los medios son idénticos en la acción, pero se separan en la ejecución.<sup>31</sup>

El conflicto entre la acción y la lógica instrumental propia de la producción es crucial en la distinción arendtiana entre las actividades humanas y en sus reflexiones acerca de la tradición. La instrumentalidad ocupará un lugar destacado en *The Human Condition*, pues resulta un elemento que claramente distingue la acción de la producción: no sólo existe, o sólo debería existir, en la producción, sino que la esfera de la acción debería quedar libre de ella.

\*                      \*                      \*

Unos meses más tarde, en diciembre de 1950, Arendt reflexionaba de nuevo sobre la cuestión de los medios y los fines. Insistía en que estas categorías son válidas y de aplicación en la esfera de la producción, donde todas las cosas producidas son medios para el ser humano, que es el fin donde termina la cadena de medios y fines:

Lo esencial es que toda esa categoría se hace completamente superflua cuando llegamos al fin del mundo de las cosas: el hombre. (...) Lo decisivo es que la casa es un medio para morar el hombre, y la mesa un medio para proporcionarle movimiento libre, y todas las cosas juntas son medios para vivir; pero habitar, movimiento libre y vida no tienen ya ningún fin.<sup>32</sup>

Todo lo que el ser humano hace para sí es un medio para sí mismo como fin; pero lo que hace por sí mismo no puede valorarse ni articularse en función de las categorías de medios o fines, porque en el mundo de la acción humana esas categorías no tienen sentido alguno.

La acción transforma el mundo de manera inmediata y por eso los conocimientos técnicos no son de aplicación; la acción, en cambio, es irreversible e imprevisible y por ello no se puede planificar. La acción sucede, cambia el mundo y de ahí surge algo nuevo, inmediata e irremisiblemente: la acción «lo cambia todo hasta

---

<sup>31</sup> *DF*, 13. Cuaderno I [13], julio 1950; véase también la nota de las editoras en *DF*, 914.

<sup>32</sup> *DF*, 45. Cuaderno II [23], diciembre 1950.

hacerlo desconocido.»<sup>33</sup> Aun así, constata Arendt, la tradición occidental de pensamiento político ha concebido la acción según la lógica instrumental de tal modo que la política ha devenido en un medio para un fin. Los regímenes totalitarios «tomaron este medio para el fin, muy ensuciado ya, y lo convirtieron en fin de los fines, con lo cual a su manera acabaron con el absurdo de medio y fin.»<sup>34</sup> No hicieron, pues, nada más que llevar al extremo lo que ya estaba en el seno de la tradición.

#### MEDIOS Y FINES (II). LOS HUEVOS ROTOS

En un texto de 1950<sup>35</sup>, la cuestión de los medios y los fines converge con el anterior foco de atención de Arendt, el totalitarismo. Desde su preocupación por la amenaza totalitaria que representa el macartismo, Arendt reflexiona sobre esos «males menores» que se permiten y legitiman en pos de la defensa de la democracia y la pretendida protección que brindan frente al totalitarismo —el mal mayor que supuestamente hay que evitar a cualquier precio. Para Arendt:

La conclusión natural de la percepción adecuada de un siglo plagado del peligro del mal mayor debería consistir en la radical negación del concepto de mal menor en política, pues los males menores, lejos de protegernos de los mayores, nos han conducido invariablemente a ellos.<sup>36</sup>

Arendt insta a atender a las señales que muestran un debilitamiento de lo político como espacio de encuentro. La reflexión acerca de los medios y los fines en la acción se traduce en una máxima que Arendt repetirá más veces y que vale la pena tener en cuenta:

En la simplicidad de la vida cotidiana reina una norma suprema: toda buena acción, incluso en aras de una “mala causa”, añade alguna bondad al mundo; toda mala acción,

---

<sup>33</sup> *DF*, 45. Cuaderno II [23], diciembre 1950.

<sup>34</sup> *DF*, 47. Cuaderno II [24], diciembre 1950.

<sup>35</sup> “The Broken Eggs Speak Up”, inédito hasta la compilación de Jerome KOHN (ed.), *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, exile and Totalitarianism*. 1994. (“Los huevos rompen a hablar”, *Ensayos de comprensión*, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018, pp. 393-412) .

<sup>36</sup> *HRH*, 395.

incluso por el más bello de todos los ideales, empeora un poco nuestro mundo común.<sup>37</sup>

Es decir, son las acciones, en y por sí mismas, las que hacen el mundo mejor y peor, no las ideas por las que se emprenden o justifican dichas acciones. Considerar que una idea, por muy elevada que sea, puede respaldar cualquier acto equivale a rehuir el verdadero significado de la acción. Las acciones se valen por sí mismas y son lo que son. Supeditar la acción y ponerla al servicio de una idea es imponerle una lógica que le es ajena, que transforma personas y entorno en medios para un fin. Eso es lo que sucede en el pensamiento totalitario, que exige a las personas amoldarse y servir a los intereses del régimen y que justifica cualquier acto en aras de su propia supervivencia. Esto fue, prosigue Arendt, lo que hizo Stalin:

Tomó la antigua y especialmente revolucionaria creencia política expresada de forma popular en el proverbio “No puedes hacer una tortilla sin romper huevos” y la transformó en un verdadero dogma: “Si rompes huevos harás una tortilla”. Tal es, de hecho, la consecuencia práctica de la única contribución original de Stalin a la teoría socialista.<sup>38</sup>

Stalin elevó a doctrina una idea presente en la tradición, trasladando el énfasis del resultado al medio —de la tortilla a cascar los huevos. Lo más preocupante para Arendt es que esa idea estaba ya en la tradición. No fue que de repente Stalin o Hitler se sacaran de la chistera esa manera de entender lo político, al contrario. La sabiduría de los «proverbios populares suele consistir en la cristalización de una larga trayectoria de pensamiento auténticamente filosófico o teológico.»<sup>39</sup> Romper huevos para lograr una tortilla estaba ya presente en la tradición, que había trasladado el esquema instrumental propio de la producción trasladado a la acción; los totalitarismos sólo lo habrían llevado a su máxima expresión.

En el caso del totalitarismo bolchevique, la realización de una sociedad sin clases de acuerdo con las exigencias de la historia

---

<sup>37</sup> HRH, 407.

<sup>38</sup> HRH, 400.

<sup>39</sup> HRH, 402.

reclamaba grandes sacrificios, de modo que la participación en el cascar huevos, bien fuera delatando a otras personas o participando en mayor o menor medida en los aparatos del terror totalitario, se convirtió en algo generalizado. Una vez impuesta esa lógica, «cada miembro del partido debía mirar a todos, incluido él mismo, como un huevo en potencia.»<sup>40</sup> Y es esta misma lógica la que impera en el macartismo en Estados Unidos donde:

La sociedad democrática como realidad viva se ve amenazada en el mismo momento en que la democracia se convierte en una “causa”, por las acciones y las opiniones tienden entonces a ser juzgadas y evaluadas en términos de fines últimos y no sobre la base de sus méritos intrínsecos.<sup>41</sup>

Para Arendt, que piensa lo político de una manera enteramente original, las ideologías tradicionales no pueden ser más que obstáculos, pues forman parte de una tradición que no supo lidiar con la pluralidad humana. Esas ideologías dificultan «todo intento serio de formar nuevos conceptos en filosofía política, así como de encontrar nuevas soluciones a nuestros dilemas políticos»<sup>42</sup> y forman parte de un pasado que ya no puede dar respuestas. Es necesario encontrar otra manera de pensar lo político que no albergue en su seno una conceptualización de la acción compatible con cascar huevos para hacer tortillas. Como escribirá más adelante, en la acción «romper huevos solo conduce a la ruptura de huevos. El resultado es idéntico a la actividad en sí: una ruptura, no una tortilla.»<sup>43</sup>

### MEDIOS Y FINES (III). LA DESTRUCCIÓN DE LA NATURALEZA

A la preocupación por la irrupción de la lógica de medios y fines en la acción hay que sumarle otra, que descansa en la alienación de la Tierra. Se relacionan aquí estrechamente los elementos de destrucción y de instrumentalización propios de la producción con el extrañamiento de los seres humanos respecto a la Tierra que nos acoge. Esta inquietud la encontramos en sus anotaciones de principios de la década de los 1950 y se mantiene en *The Human*

---

<sup>40</sup> HRH, 403.

<sup>41</sup> HRH, 407.

<sup>42</sup> HRH, 408.

<sup>43</sup> Exc, 562.

*Condition*, que Arendt inicia reflexionando sobre el lanzamiento del Sputnik al espacio<sup>44</sup>. Arendt vincula la alienación de la Tierra con la generalización de lo que más tarde denominará mentalidad del *homo faber*<sup>45</sup>. Dicha alienación, derivada del auge de las ciencias naturales y de la percepción de la naturaleza como un medio para la humanidad, «significa que los hombres han dejado de ser naturales y la tierra no puede ya ofrecerles ninguna patria. Ésa es la fundamental carencia de patria en nuestro mundo.»<sup>46</sup>

La Tierra deja de albergar a los seres humanos para convertirse en una prisión<sup>47</sup> y, a la vez, en un almacén de recursos para el hombre. La alienación de la Tierra nos aleja de ella: pretendemos que ya no nos condiciona y que dejamos de formar parte de ella. Perdemos así la condición humana general y, a cambio, le imponemos a la Tierra una lógica instrumental que la convierte en un medio para el fin único que somos. Todo material se consigue violentando la naturaleza, porque cualquier material «surge por primera vez de la destrucción parcial de la naturaleza»<sup>48</sup>. La naturaleza se reduce a medio cuando la lógica dominante es la instrumentalidad de la producción, esto es, cuando domina la mentalidad del *homo faber*. Para ello hay que reducir la Tierra a medio y elevar al hombre a fin último. Sólo cuando en la cadena de medios y fines «se pone al hombre como fin en sí, (...), la naturaleza entera queda degenerada a la condición de medio. No se podría llevar más lejos la desdivinización del mundo, su vulgarización.»<sup>49</sup>

\* \* \*

La tradición entiende la acción según la experiencia propia de la producción. Se ha señalado ya un peligro derivado de la irrupción de la lógica de la producción en la acción: la instrumentalización de todo, seres humanos incluidos, al servicio de una causa. Otro peligro es el carácter violento, destructivo, inherente a la producción y que igualmente invade la esfera de la acción cuando ambas se confunden:

---

<sup>44</sup> CH, 29 (HC, 1).

<sup>45</sup> Véase “La alienación de la Tierra” en el capítulo 8.

<sup>46</sup> DF, 58. Cuaderno III [5], febrero 1951.

<sup>47</sup> CH, 29 (HC, 1).

<sup>48</sup> DF, 125. Cuaderno VI [7], septiembre 1951.

<sup>49</sup> DF, 57. Cuaderno III [1], febrero 1951.

el elemento de destrucción inherente a toda actividad puramente técnica cobra preeminencia tan pronto como esa imaginaria y esa línea de pensamiento son aplicadas a la actividad política, a la acción o a los hechos históricos, o a cualquier otra interacción del hombre con el hombre. Su aplicación actual a la política, una aplicación que en absoluto es monopolio del pensamiento totalitario, apunta a una profunda crisis en nuestro uso de los habituales patrones del bien y el mal.<sup>50</sup>

Cuando el hombre «deja de definirse a sí mismo como *creatura Dei*, encuentra muy difícil no pensar en sí mismo, consciente o inconscientemente, como *homo faber*.»<sup>51</sup> Y en la mentalidad del *homo faber* no hay nada más lógico que entender lo político como producción. Alienación de la Tierra y destrucción se unen e imponen la experiencia de la producción a la acción: a la relación con otros y a la relación con lo que nos es dado. En la primera aparición del concepto de artificio humano en *Denktagebuch*, Arendt afirma que:

En todo lo producido hay un elemento destructivo: el árbol es destruido para hacerse leña. Sólo la madera es materia, pero no el árbol. Por tanto, precisamente la materia es ya un producto del hombre, materia es naturaleza destruida. “The human artifice” surge en cuanto el hombre trata la naturaleza viva como si estuviera dada para él como material, es decir, en cuanto la destruye como naturaleza. (...)

Si Dios crea de la nada, el hombre crea en cuanto aniquila lo creado. (...) Dios creó árboles; el hombre aniquila árboles para obtener madera. Y la madera implica la indicación del fin: mesa; el árbol no contiene ninguna indicación del fin.<sup>52</sup>

Cuando la naturaleza se concibe como medio para el hombre, como almacén de materiales para la producción del artificio humano, deviene potencialmente destructible. Entonces la Tierra ya no nos es dada: tan sólo sirve porque se puede destruir para crear el artificio humano a partir de ella. Y así como es cierto que no se puede hacer

---

<sup>50</sup> HRH, 410.

<sup>51</sup> HRH, 411. Esta es una de las primeras veces en que Arendt se refiere al *homo faber* en sus escritos.

<sup>52</sup> DF, 61. Cuaderno III [9], marzo 1951 [9]. En inglés en el original.

una mesa sin matar un árbol, también es cierto que los árboles son más que madera: Arendt alerta del peligro de percibir la naturaleza como «mero material para el artificio humano —como si los árboles no fuesen más que madera potencial, material para mesas.»<sup>53</sup> Porque si percibimos la naturaleza sólo como materia, como un medio para el fin de construir mesas —o casas, o teléfonos móviles, o centrales nucleares— y ya no es nada fuera de eso, su destrucción es sólo cuestión de tiempo. Y los seres humanos hemos renunciado entonces a nuestra condición humana general.

\* \* \*

En un prelude de esa condición humana que desarrollará más tarde, Arendt escribe en 1951:

Parece que se nos ha dado solamente: la tierra para concedernos un lugar en el que podamos plantar una tienda en el universo (o sea, el espacio); la vida como el lapso para nuestra permanencia (o sea, el tiempo); y la “razón” para guiarnos en la instalación doméstica aquí durante un tiempo, y entonces, cuando el morar está resuelto finalmente, para terminar en la admiración de que existe algo así como tierra, universo, vida y hombre. Pero algo así como “fin” no puede descubrirse con la mejor voluntad en toda la organización.<sup>54</sup>

En esta anotación, encontramos la semilla de las condiciones de la vida, y la Tierra, ese lugar que nos acoge y nos sostiene. El pensamiento aúna aquí razón y contemplación. Todo ello, sin fin alguno.

#### LA PLURALIDAD COMO CONDICIÓN DE LA ACCIÓN

Arendt señala la pluralidad como condición de la acción ya en el Cuaderno I del *Denktagebuch*, cuando se pregunta qué es la política y responde, en primera instancia, que ésta «descansa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre, los hombres son un producto humano, terrestre, el producto de la naturaleza del hombre.»<sup>55</sup> La política es el espacio de encuentro entre los seres

<sup>53</sup> HRH, 410.

<sup>54</sup> DF, 125. Cuaderno VI [9], septiembre 1951.

<sup>55</sup> DF, 15. Cuaderno I [21], agosto 1950. Subrayado en el original.

humanos y «trata de los diferentes en su estar juntos y estar los unos con los otros.»<sup>56</sup>

La tradición ha sido incapaz de entender lo político en gran medida porque no ha sabido aprehender la pluralidad, por dos motivos. El primero, la suposición de la existencia de un *zoon politikon*, «como si en el hombre hubiese algo político que pertenece a su esencia. Pero esto no es cierto; el hombre es a-político. La política surge en el entre los hombres, o sea, fuera del hombre.»<sup>57</sup> La política necesita de la pluralidad para existir, de otros con quienes compartir y ante los que revelar la unicidad de cada cual. El segundo motivo es el monoteísmo y el remedio consecuente de sustituir la política por la historia: la pluralidad de los hombres es reemplazada por un solo actor, la humanidad. Se desvanecen así política y libertad, ambas fagocitadas por la «“necesidad” de la historia»<sup>58</sup>.

Sin embargo, la pluralidad es la condición de lo político, de la acción, de tal modo que:

Si el Hombre es el tema de la filosofía y los Hombres el de la política, entonces el totalitarismo significa una victoria de la “filosofía” sobre la política —y no al revés. Es como si la victoria final de la filosofía significara la exterminación final de los filósofos. Quizás, se han convertido en “superfluos”.<sup>59</sup>

La preocupación arendtiana para con el totalitarismo sigue viva y nos retrotrae también al núcleo de su reflexión en torno a filosofía y política: en singular, el hombre es el asunto de la filosofía; en plural, el de la política<sup>60</sup>. La política se basa en la pluralidad y es precisamente la pluralidad lo que nos distingue como humanos.

Arendt señala que la tradición ha articulado lo político mediante el Estado que, a su vez, lo hace a través de la familia. Se confunden así las relaciones políticas, que requieren de pluralidad para existir, con

---

<sup>56</sup> *DF*, 16. Cuaderno I [21], agosto 1950. Subrayado en el original.

<sup>57</sup> *DF*, 18. Cuaderno I [21], agosto 1950. Subrayado en el original.

<sup>58</sup> *DF*, 18. Cuaderno I [21], agosto 1950.

<sup>59</sup> *DF*, 42. Cuaderno II [16], noviembre 1950. En inglés en el original: “If Man is the topic of philosophy and Men the subject of politics, then totalitarianism signifies a victory of ‘philosophy’ over politics —and not the other way round. It is as though the final victory of philosophy would mean the final extermination of the philosophers. Perhaps, they have become ‘superfluos’” [t.a.].

<sup>60</sup> Ver LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras” en *DF*, 915.

las familiares, surgidas de la necesidad. Cabe entender esto como un avance de la comprensión arendtiana de lo social y la existencia previa de una esfera pública, basada en la libertad e igualdad de los ciudadanos, y una privada, el ámbito doméstico de la urgencia y la desigualdad. Esto es:

El Estado, o la vida pública, descansa en la familia, es decir, en lo que el hombre, que de hecho (¿por desgracia?) existe en plural (sólo después de la expulsión del paraíso y en virtud del pecado original fue forzado a la pluralidad), tiene en común como el animal. (¡Pluralidad como lo animal!) El Estado, como “civitas terrena”, existe para cuidar en lo posible de nuestra animalidad en una forma digna del hombre<sup>61</sup>.

De este extracto se pueden extraer algunos puntos a tener en cuenta. Uno, la pluralidad surge del pecado, de la acción imprevista e irreversible. Dos, no sabemos si la mera existencia de la pluralidad es buena o mala: sabemos que existe, que tiene consecuencias y que precisamente para prevenirlas la tradición de pensamiento político ha querido constreñir la pluralidad misma. Tres, la familia, en tanto responde a la necesidad, a la labor, nos vincula con la animalidad. Y cuatro, si la vida pública se articula en base a la familia, es decir, si se participa del Estado en tanto seres necesitados y no como seres plurales, se confunde pluralidad con animalidad. Lo político no es ya el espacio para el encuentro entre seres plurales y para la acción, sino un ente de gestión de nuestras necesidades con el objetivo de garantizarlas: los Estados sociales vienen a ser grandes organizaciones de lo doméstico.

\* \* \*

Hay remarcar otro elemento fundamental de la pluralidad y del pensamiento de Arendt. La siguiente anotación incluye una cita de San Agustín que es «clave de su filosofía de la “natalidad”»<sup>62</sup>. Pluralidad y espontaneidad se funden con la natalidad, con la capacidad de empezar algo nuevo:

Espontaneidad: Agustín, *De civitate Dei*: “(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit”. (...) con el

---

<sup>61</sup> *DF*, 69. Abril 1951 [25].

<sup>62</sup> LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras” en *DF*, p. 919.

hombre llegó al mundo el comienzo. Aquí descansa lo santo de la espontaneidad humana. La erradicación total del hombre en cuanto hombre es la liquidación de su espontaneidad.<sup>63</sup>

En definitiva, ya a principios de la década de 1950, Arendt ha sentado las bases de su pensamiento político, las características de la acción y el papel de la pluralidad y la natalidad en ella. Del mismo modo, la producción aparece ya como una actividad diferenciada, algunos de cuyos elementos distintivos han sido trasladados a lo político por la tradición en una estrategia de prevención de los imprevisibles, irreversibles y anónimos devenires de la acción. La labor, que sí que aparece como experiencia de alienación del mundo bajo el totalitarismo y de sujeción a la necesidad, no ha cristalizado todavía en una actividad distinguible, como sí lo han hecho acción, producción y pensamiento. El inicio del estudio de Marx que Arendt emprenderá en 1952 marcará un punto de inflexión.

---

<sup>63</sup> *DF*, 66. Abril 1951 [17].

### CAPÍTULO 3. TRAZANDO LA DISTINCIÓN

*Origins of Totalitarianism* atendía principalmente al nazismo y dejaba a un lado el bolchevismo, el otro régimen que ella misma había definido como totalitario. En su defensa, argüía que había evitado incluirlo en su análisis porque quería advertir las «corrientes subterráneas» de las que había surgido el totalitarismo y cómo éste había supuesto un quiebre en la tradición de pensamiento político occidental<sup>1</sup>. Tras su publicación, Arendt trasladó su reflexión hacia el totalitarismo bolchevique, consciente de la diferencia entre las ideas sobre las que se levantaban ambos regímenes. En el camino, iba a encontrarse con la distinción entre labor y producción que aquí nos ocupa.

En este capítulo, se atestiguará el primer impacto del estudio de Marx en la aparición de la distinción y se recorrerá el *Denktagebuch* para descubrir cómo Arendt fue perfilando la distinción última de las tres actividades que componen la *vita activa* tal y como la conocemos: labor, producción y acción.

---

<sup>1</sup> ARENDT, “Project: Totalitarian Elements in Marxism”, citado en CANOVAN, *A Reinterpretation*, 63. Véase “El estudio del totalitarismo” en el capítulo 4.

## PRIMEROS TANTEOS EN TORNO A MARX Y EL TRABAJO

Arendt viajó a Europa en marzo y abril de 1952. Esa misma primavera, recibía una beca de la Fundación Guggenheim para un estudio que iba a titularse “Totalitarian Elements in Marxism”, con el objetivo de atender a «la conexión perdida entre nuestro presente sin precedentes y ciertas categorías tradicionales del pensamiento político comúnmente aceptadas»<sup>2</sup>. Pero a menudo las cosas no salen como las planeamos: mientras estudiaba en París sobre teoría de la labor e historia del socialismo para escribir esa obra, Arendt se topó con una distinción que iba a transformar sus planes iniciales. Era, ni más ni menos, que la distinción entre labor y producción. El enero de 1953, Arendt escribía a Henry Allen Moe, de la Fundación Guggenheim:

Aquí me concentré en la teoría de la labor, considerada filosóficamente, a diferencia de la producción. Con esto quiero decir la distinción entre el hombre como *homo faber* y el hombre como *animal laborans*; entre el hombre como artesano y artista (en el sentido griego) y el hombre sometido a la maldición de ganarse el pan de cada día con el sudor de su frente. Me parecieron importantes una distinción conceptual clara así como un conocimiento histórico preciso en este campo, en vista del hecho de que la dignificación de Marx de la labor como una actividad esencialmente creativa constituye una ruptura decisiva con toda la tradición occidental para la cual la labor había representado la parte animal del hombre, no la humana. (...) Creo que a menos que uno se dé cuenta de cuánto el mundo moderno, después de las revoluciones políticas de los siglos XVIII y la revolución industrial de los siglos XIX, ha cambiado todo el equilibrio de las actividades humanas, uno apenas puede entender qué sucedió con el surgimiento del marxismo y por qué la enseñanza de Marx, alimentada por la gran tradición, pudo ser utilizada por el totalitarismo.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> ARENDT, “Project: Totalitarian Elements in Marxism” citado en CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation*, p. 64. En el original: “the missing link between the unprecedentedness of our present situation and certain commonly accepted traditional categories of political thought” [t.a.].

<sup>3</sup> ARENDT, “Project: Totalitarian Elements in Marxism” citado en YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 277. En el original: “Here I concentrated

En estas líneas se encuentra el germen de lo que posteriormente sería *The Human Condition*. En ellas, Arendt apunta por vez primera a la distinción entre labor y producción, la evolución en la consideración y jerarquización de las actividades humanas y su impacto en la Modernidad, además de las implicaciones de todo ello en la aparición del totalitarismo.

“Totalitarian Elements in Marxism” nunca vio la luz, de tal modo que no hay ninguna obra que compense expresamente la atención dedicada al nazismo en *Origins of Totalitarianism*. Sin embargo, la intención de escrutar los elementos que hicieron posible el estalinismo subyace en *The Human Condition*. Como razona Canovan, «aunque el foco de su atención se alejó del nazismo y el estalinismo, se mantuvo la misma preocupación con la rendición de la humanidad a fuerzas pseudo-naturales»<sup>4</sup>. El totalitarismo y la incompreensión tradicional de la acción siguieron siendo las líneas claves del pensamiento arendtiano. Por todo ello, el estudio para esa obra que no llegó a ser escrita es esencial para la distinción que nos ocupa, porque sí dejó una profunda huella en escritos posteriores de Arendt.

\*

\*

\*

Si recorremos el *Denktagebuch* entre los años 1952 y 1958, hay dos temas que toman especial relevancia para la distinción entre labor y producción que se desarrollan en paralelo. Por un lado, sus reflexiones sobre el trabajo —entendido ampliamente como la suma de labor y producción— tanto en la tradición como en el pensamiento de Marx, que la impelen a distinguir entre las

---

on the theory of labor, philosophically considered, as distinguished from work. By this I mean the distinction between man as *homo faber* and man as *animal laborans*; between man as a craftsman and artist (in the Greek sense) and man as submitted to the curse of earning his daily bread in the sweat of his brow. A clear conceptual distinction as well as precise historical knowledge in this field seemed to me important in view of the fact that Marx's dignification of labor as an essentially creative activity constitutes a decisive break with the entire Western tradition for which labor had represented the animal, not human, part of man. (...) I think that unless one realizes how much the modern world, after the political revolutions of the 18th and the industrial revolution of the 19th centuries, has changed the entire balance of human activities, one can hardly understand what happened with the rise of Marxism and why Marx's teaching, nourished by the great tradition as it was, could nevertheless be used by totalitarianism.” [t.a.].

<sup>4</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 13. En el original: “(...) even though the focus of her attention shifted away from Nazism and Stalinism, the same preoccupation with the surrender of humanity to pseudo-natural forces remained” [t.a.].

actividades humanas. Por el otro, la gran pregunta sobre lo político en la tradición, Marx y la eclosión del totalitarismo; es decir, qué había en la tradición que había podido dar lugar a la «senda de la injusticia»<sup>5</sup>.

A partir de la primavera de 1952, se encuentran en el *Denktagebuch* cada vez más reflexiones en torno al trabajo y su comprensión por parte del pensamiento occidental. Como señala Ian Storey, esos escritos ayudan a entender el pensamiento de Arendt mientras se forma, así como una vez consolidado, y suponen «una guía dubitativa y a menudo incompleta pero en última instancia valiosa a través de su desarrollo intelectual y filosófico.»<sup>6</sup>

En esas reflexiones hay un hilo conductor del que, tirando, Arendt se sirve para trazar la distinción entre labor y producción. En la tradición, era un esclavo quien trabajaba para satisfacer necesidades propias o ajenas; para Marx, y a partir de él, quien no trabaje será un parásito o un opresor. Esta oposición entre una sociedad que entiende por ciudadanos libres sólo quienes no deben preocuparse por sus necesidades —porque otros se las cubren— y la propuesta por Marx, en la que el reconocimiento emana precisamente del ocuparse de las necesidades individuales y sociales, es radical. Este contraste en la valoración de la labor significa para Arendt «una diferencia esencial entre el mundo occidental antiguo y moderno en la concepción de la libertad.»<sup>7</sup>

Las referencias a Marx en el *Denktagebuch* son casi inexistentes en los cuadernos I y II, pero incrementan su frecuencia entre 1951 y 1955. Recorrer las anotaciones de Arendt en este diario nos permite seguir más de cerca su estudio sobre este autor, captar la influencia que tuvo en su pensamiento y, especialmente, ver cómo a partir de ahí se fue formulando y matizando la distinción entre labor y producción.

---

<sup>5</sup> *DF*, 68. Cuaderno III [22], abril 1951. Arendt escribe: “senda de la injusticia: antisemita, imperialista, historia universal (=marxista), totalitaria.” Según las editoras, éste podría ser una título planificado para la edición alemana de *Origins of Totalitarianism* (véase LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras”, *DF*, p. 921).

<sup>6</sup> Ian STOREY, “Introduction”, en Roger BERKOWITZ y Ian STOREY (ed.) *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*. New York: Fordham University Press, 2017, pp. 1-8, p. 4. En el original: “a halting and often incomplete yet ultimately invaluable guide through her intellectual and philosophical development.” [t.a.].

<sup>7</sup> *DF*, 178. Cuaderno VIII [2], febrero 1952.

Pocos meses después de haber iniciado sus reflexiones acerca de Marx, Arendt señala que sus elementos totalitarios son fundamentalmente dos<sup>8</sup>. Primero, que Marx define al ser humano como un ser laborante y que, con ello, identifica labor y producción y confunde labor y acción. Segundo, su adopción de la visión hegeliana del ser humano como ser aislado que sólo se une a otros, es decir, que sólo participa del mundo en búsqueda de medios para sus fines. En resumen, que Marx es incapaz de distinguir lo que hacemos, las distintas actividades humanas, y que el hombre de Marx es primariamente un animal laborante falto de mundo e imbuido por la lógica utilitaria, que se relaciona con los otros y con su entorno sólo en la búsqueda de medios para conseguir el fin que se ha propuesto a título individual. En semejante comprensión del hombre no hay lugar para la pluralidad ni para un mundo capaz de acoger los asuntos humanos; la acción libre y espontánea es una quimera.

#### EL TRABAJO EN LA TRADICIÓN: LA LABOR COMO ESCLAVITUD

En la Grecia clásica coexistían dos figuras en relación al trabajo: el esclavo, dedicado a la labor, y el artesano, ciudadano libre que producía determinados objetos. El esclavo estaba sujeto a la necesidad y, por ello, no era libre. El artesano, en cambio, se relacionaba con la producción que, en tanto no está sujeta a la necesidad, no es incompatible con la libertad: se puede ser artesano y ser libre. Algo de esta distinción originaria permanecerá en la distinción arendtiana entre labor y producción. En una de sus primeras anotaciones sobre el trabajo en *Denktagebuch*, Arendt escribe:

Sólo el esclavo era un laborante, y cada laborante era un esclavo. (...) No es libre quien labora con el fin de producir ἀναγκαῖα<sup>9</sup> para sí mismo. Quien labora para producir ἀναγκαῖα a otros es un esclavo. Así, pues, libertad como emancipación de la ἀναγκαῖα sólo es posible mediante la esclavitud. (...) La labor es esclavitud (...) porque va inherente a la ἀναγκαῖα, y en cuanto tal, no tiene posibilidad de ἀρχεῖν<sup>10</sup>, de libre disposición y de nuevo

<sup>8</sup> DF, 100. Cuaderno V [2], julio 1951.

<sup>9</sup> [anankaia], las necesidades naturales.

<sup>10</sup> [archein], comenzar, iniciar.

comienzo. Así como el hombre está dominado (ἀρχεσθαι<sup>11</sup>) por la ἀναγκαῖα, él por su parte sólo puede hacerse libre por el ἀρχειν (dominio) de aquellos que han de someterse a las ἀναγκαῖα.<sup>12</sup>

El elemento fundamental estriba en que la libertad se concibe como ausencia de sujeción a la necesidad y eso no sólo implica lo que resulta evidente, es decir, que los esclavos no son libres, sino también que sólo es posible ser libre cuando alguna otra persona cubre esas necesidades por nosotros. En resumen, que «la esclavitud del hombre bajo su vientre se supera mediante la posesión de esclavos.»<sup>13</sup> La implicación última es que es la esclavitud misma la que posibilita la existencia de ciudadanos libres. La única manera de escapar de la sujeción a la necesidad es la esclavitud y a su vez es la esclavitud la que permite la existencia de ciudadanos libres. Sin esclavitud, no hay libertad; sólo así puede entenderse que Arendt afirme que «Nunca volveremos a ser tan libres como los griegos; ningún progreso técnico nos ayudará de nuevo a escapar de la esclavitud por causa de las ἀναγκαῖα.»<sup>14</sup>

Aristóteles, dice Arendt, iguala esclavitud con necesidad, con el «puro estar vivo»<sup>15</sup>, y por eso desdeña todas las actividades que procuran lo necesario para la vida. Este es el vínculo entre la condición humana que es la vida y la labor. La labor contiene en sí misma un elemento esclavizante, pues el sólo hecho de estar atado a las necesidades básicas convierte al laborante en esclavo. De todos modos, que alguien sea esclavo no deriva de su naturaleza, sino del trabajo que desempeña: «φύσει<sup>16</sup> está en la esclavitud todo el que en su actividad se halla sujeto a lo esclavizante»<sup>17</sup>. Es la labor la que impone a la persona su elemento esclavizante —por eso el *animal laborans* deviene esclavo de la comodidad y la abundancia.

Que haya personas más aptas para la esclavitud es secundario, aunque aquí la respuesta clásica es que son esclavos aquellos enemigos a quienes no se ha matado: el esclavo lo es porque prefiere

<sup>11</sup> [archeszai], comenzar; en pasivo: ser dominado.

<sup>12</sup> *DF*, 174. Cuaderno VIII [6], febrero 1952.

<sup>13</sup> *DF*, 319. Cuaderno XIV [12], marzo 1953.

<sup>14</sup> *DF*, 197. Cuaderno IX [6], mayo 1952.

<sup>15</sup> *DF*, 318. Cuaderno XIV [13], marzo 1953.

<sup>16</sup> [physei], por naturaleza.

<sup>17</sup> *DF*, 318. Cuaderno XIV [12], marzo 1953.

la esclavitud a la muerte. Lo que convierte en esclavo «es la estupidez y la falta de θυμός<sup>18</sup>. (...) Θυμός, lo mismo que νοῦς<sup>19</sup>, son principios de libertad, porque se alzan frente a lo puramente necesario, bien sea en el ποιεῖν<sup>20</sup> y παθεῖν<sup>21</sup> (θυμός), bien en el νοεῖν<sup>22</sup>.»<sup>23</sup> Este elemento de estupidez y de falta de coraje implícita en la visión tradicional de la esclavitud resuena en el *animal laborans* de Arendt. La labor, urgida por las necesidades, impide la libertad y coarta el valor; es contradictoria con la natalidad, la espontaneidad y la pluralidad: es antipolítica por definición. En cambio, el coraje y la inteligencia permiten la libertad y se ponen en juego en la producción, en el sufrimiento y en el pensamiento.

La esclavitud es la solución de la polis a las imposiciones de la necesidad. La ἀναγκαῖα debe de leerse como coacción y, en consecuencia, «todo la labor que se requiere para conservar la pura ζῆν (no la εὖ ζῆν<sup>24</sup>) se siente como una esclavitud del hombre.»<sup>25</sup> En agosto de 1952, Arendt relee Platón y, a propósito, escribe:

Platón, Πολιτεία 590 C: La razón del desprecio del trabajo está en que éste guarda conexión con las ἀναγκαῖα, y en consecuencia con el ἐπιθυμεῖν<sup>26</sup> y el θυμός: ¿Por qué crees tú que el laborante y el artesano no gozan de buena reputación? Sin duda, porque por naturaleza hay algo en el hombre que lo hace débil para el εἶδος<sup>27</sup> de lo mejor, de modo que no es capaz de dominar a los “animales” [= pasiones] en él, y así sólo está en condiciones de servirles y aprender a prestarles servicio.<sup>28</sup>

La solución platónica según la cual el alma domina la compulsión del cuerpo se traslada al ámbito de lo político. Es decir, la naturaleza nos coacciona con nuestras necesidades desnudas y los seres humanos «reaccionamos con la coacción de la naturaleza, con su

<sup>18</sup> [thymos], valor, ira, pasión.

<sup>19</sup> [nus], entendimiento, razón.

<sup>20</sup> [poiein], hacer, poetizar.

<sup>21</sup> [pathein], experimentar, padecer.

<sup>22</sup> [noein], percibir, pensar.

<sup>23</sup> DF, 318. Cuaderno XIV [12], marzo 1953.

<sup>24</sup> [eu zen], vida buena.

<sup>25</sup> DF, 319. Cuaderno XIV [12], marzo 1953.

<sup>26</sup> [epithymein], desear.

<sup>27</sup> [eidos], especie.

<sup>28</sup> DF, 228. Cuaderno X [9], agosto 1952 [9].

sometimiento, o con el dominio sobre el hombre por la fuerza.»<sup>29</sup> De esta misma lógica derivan el imperio de la violencia propia de la técnica y la esclavitud como requisito para la vida política. Y, sin embargo, este prerequisite para la política que es la esclavitud, saldrá del ámbito doméstico al que se circunscribía: «se venga y todo lo político ya sólo puede verse bajo las categorías de dominar y ser dominado.»<sup>30</sup>

Desde el primer momento, pues, la labor es para Arendt antipolítica por definición. Así ha sido entendida por la tradición, no sólo por su vínculo con la necesidad «sino también porque está fundado en aquello que no constituye un entre.»<sup>31</sup> En la labor no hay encuentro ni pluralidad, porque en ella todos los hombres están ensimismados y sometidos por igual a la necesidad.

#### MARX Y LAS ACTIVIDADES HUMANAS

La visión tradicional de la labor choca frontalmente con la percepción de Marx; es por eso que Marx supone el punto de partida en la distinción entre las actividades humanas de Arendt. Marx basó su doctrina en la labor, entendida como «una necesidad eterna de la naturaleza para mediar el metabolismo entre ésta y el hombre, o sea, para hacer de mediador de la vida humana»<sup>32</sup>. Pero fue precisamente la ambigüedad de Marx en torno al concepto central de su pensamiento la que espoleó en Arendt la necesidad de distinguir labor y producción. Asimismo, las múltiples críticas que ella le hizo no obstan para que Arendt reconociera las aportaciones de Marx, la mayor de las cuales fue captar la centralidad de la labor en la Modernidad: «el mérito enormemente grande y completamente enterrado de Marx, está en fundar la vida pública y el ser del hombre en la labor y no en la familia.»<sup>33</sup>

#### LABOR Y PRODUCCIÓN EN MARX

La primera vez que Arendt se refiere a la distinción entre labor y producción en su *Denktagebuch*, escribe lo siguiente:

---

<sup>29</sup> DF, 319. Cuaderno XIV [12], marzo 1953.

<sup>30</sup> DF, 319. Cuaderno XIV [12], marzo 1953. Véase “El gobierno” en el capítulo 5.

<sup>31</sup> DF, 327. Cuaderno XIV [24], abril 1953.

<sup>32</sup> MARX, *El Capital*, citado por Arendt en DF, 108. Cuaderno V [15], julio 1951.

<sup>33</sup> DF, 69. Cuaderno III [25], abril 1951.

La antinomia esencial entre laborar y producir en la tradición occidental: la labor pasaba siempre por ser una maldición (judaísmo o cristianismo), o una vergüenza (en la visión aristocrática de Grecia), cuando en verdad no es sino una producción organizada. Producir era considerado siempre como un signo de la creatividad y, por tanto, de la imagen de Dios (judaísmo y cristianismo: el *homo faber* a imagen del Deus creator), o como arte = suprema actividad del hombre (...). (La diferencia objetiva parece ser siempre la que se da entre la labor del campo y la artesanía [¿urbana?].) Marx es el primero que confiere a la labor la nobleza de la producción (artesanal).<sup>34</sup>

Nótese que la labor aún no está totalmente definida; de momento, Arendt se refiere a ella como un tipo de producción “organizada”, eso sí, íntimamente vinculada al sufrimiento y el castigo. Apunta al vínculo que une el *homo faber* con el demiurgo, capaz de crear de nuevo. Producción es artesanía o arte, creatividad; la labor queda reducida a lo agrícola y es Marx quien viene a rescatarla. Pero si Marx reivindica la labor, argumenta Arendt, no es debido al «descubrimiento de una actividad esencial, sino “solamente” de la indignación por la injusticia de la situación social.»<sup>35</sup> Marx puso la labor en el centro, aun cuando estaba tan imbuido por la tradición como cualquier otro, como lo demuestra el que considerara la labor algo aborrecible y evitable en la opulencia de la sociedad comunista<sup>36</sup>. Con el fin de la sociedad de clases, «todos se convertirían (de nuevo) en productores.»<sup>37</sup>

Mientras tanto, Marx entiende la labor «en forma completamente individualista en el sentido tradicional: el hombre labora.»<sup>38</sup> No sólo porque el ser humano está solo en la labor; también porque, según él, el valor del producto está desligado del uso que se le pueda dar en el mundo compartido, determinado por la cantidad de tiempo de

<sup>34</sup> DF, 104. Cuaderno V [7], julio 1951. Subrayado en el original. Probablemente, esta sea también la primera aparición del término *homo faber* en *Denktagebuch*.

<sup>35</sup> DF, 104. Cuaderno V [7], julio 1951. Subrayado en el original.

<sup>36</sup> Aquí Arendt cita a Marx en *Die Deutsche Ideologie*: “(...) en la sociedad comunista (...) cada cual podrá formarse en todos los campos. Allí la sociedad regulará la producción general y con ello me posibilitará hacer hoy esto y mañana lo otro (...) tal como me venga en gana (...)”. Véase LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras” en DF, 928.

<sup>37</sup> DF, 104. Cuaderno V [7], julio 1951. Subrayado en el original.

<sup>38</sup> DF, 74. Cuaderno III [31], abril 1951. Subrayado en el original.

trabajo socialmente necesario para producirlo<sup>39</sup>. Sus individuos son absolutamente autónomos y se encuentran en el intercambio sólo porque necesitan el producto en cuestión. La «representación fundamental sigue siendo siempre Robinson. Éste es el platonismo de Marx»<sup>40</sup>, afirma Arendt. Cabe resaltar que esa percepción no es una cuestión exclusiva de Platón, sino de toda una tradición que concibe al ser humano como un ser sin relaciones de dependencia o reciprocidad, jamás vulnerable o frágil, «autónomo, que se sostiene a sí mismo e incluso que se crea a sí mismo»<sup>41</sup>.

Para Arendt, el valor está en el uso y en el compartir ese objeto con otros. El objeto tiene valor en tanto sirve para lo que se ha construido, como medio para el fin para el que ha sido fabricado y, sobre todo, porque pasa a formar parte del artificio humano que es ese mundo compartido. No se pueden crear valores en aislamiento:

El valor no es la mesa misma, sino aquello por mor de lo cual se produce la mesa. El valor de la mesa está en que se puede poner algo sobre ella. El valor por mor del cual se produce algo transforma la producción (solitaria) y le confiere una dimensión “social”.<sup>42</sup>

Desde el momento en que los otros son necesarios en relación a los objetos, porque algo es valor en tanto que valor de uso *para otros*, «la acción penetra también la producción. Sólo para Dios y Robinson habría una producción pura, es decir, “axiológicamente neutral”, o sea, una producción no referida a la pluralidad»<sup>43</sup>. En el valor de uso de los objetos se encuentran producción y acción y, en ese punto, converge y se manifiesta la pluralidad humana. En la acción, los seres humanos nos relacionamos entre nosotros de manera no mediada por objetos. En la producción, nos relacionamos con los otros mediante el mundo compartido: nos aislamos para producir, pero volvemos a los otros una vez hemos finalizado el objeto, aunque sea para intercambiarlo. Esta concepción no puede más que chocar con la de Marx, para quien el aislamiento es la

<sup>39</sup> Véase Karl MARX, *El Capital*. Libro I, Tomo I, p. 59.

<sup>40</sup> DF, 74. Cuaderno III [31], abril 1951.

<sup>41</sup> Susan Moller OKIN, “Forty acres and a mule’ for women: Rawls and feminism”, en *Politics, Philosophy and Economics*, n. 4, 2005, 233-248, p. 244.

<sup>42</sup> DF, 108. Cuaderno V [16], julio 1951. Subrayado en el original.

<sup>43</sup> DF, 108. Cuaderno V [16], julio 1951. Subrayado en el original.

constante y el encuentro con otros seres humanos un hecho fortuito fruto de la necesidad:

Pero ¿cómo han de unirse de otra manera los hombres como puros sujetos activos si su actividad (labor) brota originariamente de la propia necesidad y sólo de manera secundaria, como cambio, se dirige a los otros, a saber, en cuanto se necesita lo producido por otro? Ahí está el fundamento auténtico del carácter utópico de la “sociedad comunista” de Marx.<sup>44</sup>

Resulta, pues, que en la interpretación arendtiana de Marx el hombre labora por necesidad, aislado; sólo es humano mientras labora y su único interés para juntarse con otros es intercambiar algún producto. En ese momento, como no está laborando, no es humano. Además, la sociedad le arrebató el fruto de su trabajo y lo aliena —de su producto, de su trabajo, de sí mismo, de los demás y de su medio. Marx, concluye Arendt, ve la pluralidad como la veía Platón, como «un obstáculo en el camino del hombre, en el sentido de que no quiere dejarle su soberanía.»<sup>45</sup> Dadas estas circunstancias, la propuesta de Marx carece de sentido: si sólo se es humano mientras se labora y si el único encuentro es mediante los productos, cuando ya no se es propiamente humano, no hay posibilidad alguna de encuentro entre humanos.

\* \* \*

En Marx, la labor se corresponde con la fuerza de trabajo misma (*Arbeitskraft*) y este es «el mérito revolucionario de Marx en la economía»<sup>46</sup>. Esa fuerza, propia del ser humano como parte de la naturaleza y en tanto que laborante, deviene una fuerza natural más; mediante ella, el ser humano se impone a la naturaleza. El descubrimiento de Marx de la productividad de la labor, es decir, del

---

<sup>44</sup> *DF*, 74. Cuaderno III [31], abril 1951. Subrayado en el original. Cabe mencionar que en el *Denktagebuch* de Arendt hay otros dos elementos que son también “el verdadero elemento utópico” de Marx. A la presente contradicción entre aislamiento y encuentro; hay que añadir “la sobreabundancia en la sociedad como condición para la eliminación de la labor” (en *DF*, 104. Cuaderno V [7], julio 1951); y “el concepto de una historia que alberga en sí el futuro” (en *DF*, 668. Cuaderno XXV [66], junio 1968).

<sup>45</sup> *DF*, 79. Cuaderno IV [1], mayo 1951 [1].

<sup>46</sup> *DF*, 261. Cuaderno XII [1], noviembre 1952. Subrayado en el original.

hecho que la labor siempre genera un excedente, es fundamental porque:

Si incluso la labor siempre produce necesariamente, es decir, si el hombre no puede consumir sin producir, si el metabolismo con la naturaleza engendra siempre algo, algo que no vuelve a entrar inmediatamente en el proceso de metabolismo para desaparecer en él, entonces la labor es de hecho (aunque no la “suprema” actividad del hombre, sí) la prueba contundente de que él es “creatura creans”.<sup>47</sup>

Poco después, Arendt anota: «Animal laborans - homo faber - “creatura creata creans”.»<sup>48</sup> Ludz y Nordmann afirman que es este uno de los «lemas que pueden considerarse precursores»<sup>49</sup> de *The Human Condition*. En él, encontramos ya la oposición entre *animal laborans* y *homo faber* que irá cobrando protagonismo y llenándose de significado progresivamente.

\* \* \*

En octubre de 1952, Arendt anota en *Denktagebuch*:

Marx quería conferir a la política la dignidad de la historia y a la labor la dignidad de la productividad, a fin de devolver al hombre su dignidad. Lo cierto es que lo echó a perder todo. No obstante, fue el primero que entendió la labor y la historia como los problemas modernos.<sup>50</sup>

Marx situó la labor y la historia en el centro de su pensamiento, tal y como le exigía la Modernidad. Y aunque Arendt le reconoce la lucidez de situar ambos conceptos en núcleo de su pensamiento en torno a la Modernidad, la centralidad de la historia y la labor corrompen la tradición. Éste será el tema central de la Segunda parte, por el momento baste apuntar que la irrupción de ambas supone la conversión en labor de toda actividad humana y el fin de lo político.

---

<sup>47</sup> DF, 298. Cuaderno XIII [26], febrero 1953.

<sup>48</sup> DF, 304. Cuaderno XIII [35], marzo 1953.

<sup>49</sup> LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras” en DF, 976. Véase también DF, 445. Cuaderno XIX [17], octubre 1953.

<sup>50</sup> DF, 253. Cuaderno XI [14], octubre 1952.

Una de las afirmaciones célebres de Arendt es que Marx nos hace escoger entre «esclavitud productiva y libertad improductiva»<sup>51</sup>. Ya en *Denktagebuch*, Arendt apunta a esa contradicción. Por un lado, Marx aboga por la abolición de la propiedad privada «para dejar libre el camino a la labor, actividad central del hombre.»<sup>52</sup> Por el otro, la labor en tanto que fuente de riqueza desemboca en la alienación del hombre, lo que empuja a Marx «a la exigencia utópica de eliminar la labor en lo posible para despejar el camino del hombre.»<sup>53</sup> Concluye Arendt:

Puesto que en la dialéctica todo es posible, esto pudo significar también: el hombre, como fuerza natural, es decir, como fuerza de trabajo, se apodera de las fuerzas no humanas de la naturaleza, de modo que él se emancipa de sí mismo como naturaleza y pasa a ser puramente hombre, o sea, pierde su auténtica fuerza y con ello su capacidad central humana. De un ser que es activo laborando se convierte en un comandante de las fuerzas naturales. Se hace libre y tiene tiempo libre, sin tener actividad. Nunca dijo lo que propiamente había de ser la actividad humana después de la eliminación de la labor, fuera del φιλοσοφεῖν<sup>54</sup> y ποιεῖν<sup>55, 56</sup>.

Esta es una de las contradicciones fundamentales de Marx para Arendt y deriva de la indefinición —o, mejor, de los múltiples significados— que la labor toma en la obra de Marx. Esta vaguedad es la que empuja a Arendt a trazar la distinción, para evitar caer en la paradoja de Marx según la cual «la labor crea al hombre; la labor esclaviza al hombre. Y ambas cosas se hicieron verdad: las máquinas dejan libre tanto tiempo, que todos los hombres podrían estar liberados de la labor, si no se hubiera convertido todo en labor.»<sup>57</sup>

#### LA ACCIÓN EN MARX

Sólo Marx identificó el interés con la necesidad. Esto, lejos de hacer la política más “objetiva”, de hecho subjetivizó

<sup>51</sup> CH, 124 (HC, 105).

<sup>52</sup> DF, 262. Cuaderno XII [3], noviembre 1952.

<sup>53</sup> DF, 262. Cuaderno XII [3], noviembre 1952.

<sup>54</sup> [philosophiein], practicar la filosofía, filosofar.

<sup>55</sup> [politeuein], administrar el Estado, gobernar.

<sup>56</sup> DF, 263. Cuaderno XII [3], noviembre 1952.

<sup>57</sup> DF, 266. Cuaderno XII [11], diciembre 1952.

ambos conceptos: el factor objetivo de la necesidad, de una condición natural, se convirtió en un interés subjetivo, y el interés objetivo en el marco del poder se convirtió en el (irresistible, a saber, basado en ἀναγκαῖα) impulso de poder e interés de los individuos. El punto es: con los antiguos, la comida; con los modernos, el hambre. La comida se convierte en hambre y poder, interés.<sup>58</sup>

No hay una voluntad de encuentro entre humanos desinteresada, franca y espontánea en el escenario esbozado por Marx. El ser humano que proyecta se encuentra desde la carencia, se junta con los otros y construye mundo sólo como consecuencia de esa necesidad que lo ata a la animalidad. Lo primario es la falta, la necesidad que impulsa al trabajo, y desde ahí el hombre fabrica el mundo: el fundamento es «la indigencia del hombre»<sup>59</sup>. Las relaciones entre los hombres se dan por interés, como relaciones de producción; no parten de la pluralidad ni buscan revelar la humanidad de cada cual.

Además, desde buen principio la acción de Marx alberga las características de la producción: cuando escribe sobre la liberación del hombre, Marx tiene en mente al *homo faber*, al «fabricator mundi», que en verdad es el productor de objetos.»<sup>60</sup> Eso implica la imposición de la lógica instrumental y la desaparición de la pluralidad en lo político, de modo tal que la acción desaparece y los hombres devienen material. Llegado este punto, afirma Arendt, a la pregunta de qué está permitido sólo se puede responder con «la respuesta (...) amoral: está permitido todo lo que sirve al fin.»<sup>61</sup> El elemento totalitario está ya servido.

No obstante, como se ha dicho, este elemento estaba ya presente en una tradición incapaz de lidiar con la pluralidad y que había introducido la lógica instrumental en la acción. Ya en 1951, Arendt ve

---

<sup>58</sup> DF, 86. Cuaderno IV [5], mayo 1951. En inglés y subrayado en el original: “It was only Marx who identified interest with need. This, far from making politics more ‘objective’ in fact subjectivized both concepts: The objective factor of need, of a natural condition, became subjective interest, and the objective interest within the framework of power became the (irresistible, namely based on ἀναγκαῖα) power-and-interest drive of individuals. The point is: with the ancients, food; with the moderns, hunger. Food becomes hunger and power, interest.” [t.a.].

<sup>59</sup> DF, 87. Cuaderno IV [6], mayo 1951.

<sup>60</sup> DF, 79. Cuaderno IV [1], mayo 1951.

<sup>61</sup> DF, 80. Cuaderno IV [1], mayo 1951.

a Marx como la culminación de la tradición<sup>62</sup> que es capaz de tomar cualquier causa y convertirla en fin absoluto. Para ello, cualquier medio vale: todo es posible. El desamparo moderno radica en que ya no existe ninguna de las salvaguardas que hasta entonces habían evitado el «hacer superfluos a los hombres a favor del hombre»<sup>63</sup>, bien fuera la necesidad recíproca entre los humanos propia del *eros* griego, bien el carácter singular y absoluto de cada alma según la fe cristiana:

Por primera vez en esta situación puede la doctrina de los filósofos acerca del hombre, junto con el descuido de los hombres, repercutir de tal manera que los hombres en plural se vuelvan superfluos ante el monstruo del hombre convertido en un híbrido singular.<sup>64</sup>

\* \* \*

El marxismo, señala Arendt, «no puede terminar sino en una especie de despotismo ilustrado. (...) Con ello se cerró el círculo de la filosofía política de Occidente, que había comenzado con Platón como el heraldo de la tiranía.»<sup>65</sup> La solución tradicional consistía en aplicar las características de la producción a la acción. La culminación es Marx, cuyo ser humano «es soberano solamente como productor»<sup>66</sup>. Pero ése ser humano no es libre: de hecho, Arendt distingue entre soberanía y libertad. Se puede ser soberano sólo cuando la acción no existe, cuando en el *entre* no se actúa en concierto con otras personas sino que se ejecutan planes. Los planos de un ingenio se pueden controlar y uno puede erigirse en soberano de ese artefacto. Cuando se actúa en un marco de relaciones humanas, en cambio, no se pueden controlar las derivadas de la acción: ése es el espacio de la libertad. Marx sustituye la libertad por la soberanía, la acción por la producción. El elemento ulterior de infalibilidad en la acción se desarrolla más tarde, con Stalin, y es el elemento que «conduce del despotismo al totalitarismo.»<sup>67</sup>

<sup>62</sup> DF, 127. Cuaderno VI [12], septiembre 1951.

<sup>63</sup> DF, 152. Cuaderno VII [7], diciembre 1951.

<sup>64</sup> DF, 152. Cuaderno VII [7], diciembre 1951. Subrayado en el original.

<sup>65</sup> DF, 79. Cuaderno IV [1], mayo 1951.

<sup>66</sup> DF, 79. Cuaderno IV [1], mayo 1951.

<sup>67</sup> DF, 79. Cuaderno IV [1], mayo 1951.

Y si no hay pluralidad, tampoco hay natalidad: si los hombres no son únicos, tampoco pueden aportar nada nuevo al mundo; no hay un inicio posible. Es desde la centralidad de la labor que Marx parte para «encontrar las leyes del movimiento de la historia entera»<sup>68</sup>. Pero las leyes del materialismo histórico entran en conflicto radical con la acción arendtiana. Para Arendt, la historia es una construcción colectiva que nadie podrá acabar de contar nunca y, a la vez, un remedio contra la fragilidad de los asuntos humanos, mediante la inmortalización de las grandes acciones. Es el caso de la *Iliada* de Homero, por ejemplo: «el mismo hecho de que una empresa tan grande como la guerra de Troya pudiera haberse olvidado de no haber existido un poeta que la inmortalizara varios centenares de años después»<sup>69</sup>.

Así pues, «sólo hay historia porque lo hecho por nosotros se convierte en misión (destino) para otros. (...) Heródoto: lo hecho se convierte en el acontecer»<sup>70</sup>. En cambio, la primera vez que Arendt cita explícitamente a Marx en *Denktagebuch*, en diciembre de 1950, es para decir lo siguiente:

Marx: siguiendo a Hegel, puede nadar en la corriente y nadar sin duda es una actividad frente al mero fluir y esparcirse del río del acontecer mundial, Marx llega al pensamiento obvio de que el nadador ha de ser superior a la corriente y, si entiende las leyes de la corriente, puede conducirla a ciertos cauces; pero, naturalmente, esto sólo dentro de las leyes del flujo, que a la vez son también las leyes del nadar. El vano intento de Marx: el nadador acelera solamente su propio ser-llevado-por-la-corriente, o sea, a la postre, su propio ocaso.

La pregunta es precisamente cómo es posible evitar el hecho de nadar en la corriente.<sup>71</sup>

Las leyes de la historia de Marx niegan la posibilidad de la acción. Mientras Hegel limitó su visión de la historia universal al pasado, dice Arendt, Marx proyecta la historia «“proféticamente” al futuro y entiende el presente como trampolín»<sup>72</sup>, sustituyendo la política por

<sup>68</sup> DF, 74. Cuaderno III [31], abril 1951.

<sup>69</sup> CH, 223 (HC, 197). Véase “El arte y la acción” en el capítulo 9.

<sup>70</sup> DF, 65. Cuaderno III [15], abril 1951.

<sup>71</sup> DF, 43. Cuaderno II [19], diciembre 1950. Subrayado en el original.

<sup>72</sup> DF, 71. Cuaderno III [28], abril 1951.

la historia. A eso, Arendt le opone su propia conceptualización del poder, que surge en el entre, espacio de encuentro de los seres humanos: ahí, «*arkhé* es comienzo y poder a una.»<sup>73</sup>

## EL CAMINO HACIA LA DISTINCIÓN EN *DENKTAGEBUCH*

En las siguientes páginas, se recorre el *Denktagebuch* para mostrar la evolución y el esfuerzo por comprender lo que hacemos en el pensamiento de Arendt. Se ha apuntado ya que, para Arendt, Marx está atrapado en el vínculo intrínseco entre labor y ἀναγκαῖα, esclavitud y coacción. La manera de escapar de esta trampa podría ser entender la labor «esencialmente como producción»<sup>74</sup>.

Y, sin embargo, Marx no puede zafarse porque para él labor es también el metabolismo con la naturaleza<sup>75</sup>, la esclavitud de la necesidad. Al confundir labor y producción Marx une «lo específicamente humano con lo animal. Eso significa, mutatis mutandis, derivar la libertad a partir de la necesidad.»<sup>76</sup> Toda vez que la labor se define en estos términos, «el hombre como trabajador no es *homo faber*.»<sup>77</sup> La confusión entre labor y producción, entre el ser humano entendido como *homo faber* o como *animal laborans*, tiene implicaciones y Arendt está decidida a indagarlas.

Es fundamental tener en mente que la distinción entre labor y producción en el pensamiento de Arendt surge de su estudio de Marx, quien a su vez basa su pensamiento en un concepto y una actividad aborrecida por la tradición. Cabe retener, especialmente,

<sup>73</sup> DF, 153. Cuaderno VII [9], enero 1952. Subrayado en el original.

<sup>74</sup> DF, 194. Cuaderno IX [2], abril 1952.

<sup>75</sup> Según las editoras de *Denktagebuch*, Arendt se refiere aquí a la siguiente cita de Marx, en *El Capital*: “Por eso el trabajo, como formador de valores de uso, como útil, es una condición de existencia del hombre independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad eterna de la naturaleza para mediar en el metabolismo entre hombre y naturaleza, o sea, para hacer de mediador de la vida humana.” (En MARX, *Marx-Engels-Werke*, vol. 23, p. 57, cf. p. 192 y ss., citado en LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras” en DF, p. 949.) Respeto la traducción que ha hecho del original el traductor de *Denktagebuch*, porque muestra mejor a qué se refiere Arendt que la traducción de *El Capital* de Vicente Romano García (*El Capital*, libro I, tomo I. Madrid: Ediciones Akal, 1976, p. 249-250).

<sup>76</sup> DF, 270. Cuaderno XII [15], diciembre 1952.

<sup>77</sup> DF, 195. Cuaderno IX [2], abril 1952.

que si los seres humanos se entienden primariamente como laborantes no queda lugar para la libertad, pues están coaccionados por la necesidad. En abril de 1952, Arendt anota: «Es decisivo encontrar aquí una distinción válida.»<sup>78</sup> En la siguiente anotación del diario aparece por primera vez la tríada.

#### LA PRIMERA DISTINCIÓN

Lo auténticamente nocivo parece cifrarse en definir las relaciones entre hombres como relaciones entre laborantes. La relación elemental entre los hombres no descansa en las ἀνάγκαια, sino en que la Ανάγκη no se muestra aquí como coacción, sino como un tener necesidad, o sea, esencialmente como Eros, y en que, por otra parte, los hombres en el “human artifice” pueden llegar a dominar en forma limitada las ἀνάγκαια. Los hombres se encuentran entre sí como personas, porque se necesitan mutuamente (amor), y viven juntos como “citizens”, porque dominan y tienen que seguir dominando las ἀνάγκαια. Pero este dominio común no tiene que ver directamente con la labor, dado que más bien, la labor está determinada por dicho dominio y sus formas, ni con la producción, que ha de confiarse en forma no determinable a la iniciativa y al arte de cada uno, sino que constituye el ámbito auténtico de la acción.<sup>79</sup>

Así empieza Arendt la primera anotación en *Denktagebuch* en que distingue expresamente entre las actividades. Es remarcable que lo hace marcando una clara línea entre acción y labor. En ella, Arendt señala ya que la actividad propia para el encuentro entre los seres humanos es la acción, en la que las personas se encuentran como tales, porque *quieren* encontrarse —por amor— y no porque lo *necesiten*. De hecho, situar las relaciones humanas y la acción en el terreno de la necesidad y, por lo tanto, de la labor acarrea trágicas consecuencias. Es el dominio sobre la necesidad lo que posibilita la acción, el encuentro en tanto seres humanos. Así pues:

<sup>78</sup> DF, 195. Cuaderno IX [2], abril 1952.

<sup>79</sup> DF, 195. Cuaderno IX [3], abril 1952. Entrecorillado y en inglés, y subrayado en el original.

En la labor, sometida a las *ἀναγκαῖα*, el hombre está siempre aislado y se siente impulsado por la preocupación y la angustia.

En la producción, en la libertad de la espontaneidad para “iniciar por sí mismo una serie”, el hombre se encuentra solo y está alentado por la obra como creación.

En la acción, que se halla bajo la exigencia de la justicia y está tentada constantemente por la posibilidad de liberarse mediante la fuerza de la coacción de las *ἀναγκαῖα*, el hombre está junto con los otros en la responsabilidad política.

En el amor y sólo en él hay reciprocidad real, que descansa en el necesitarse mutuamente. Ser un hombre significa a la vez tener necesidad de (otro) hombre.<sup>80</sup>

En esta primera distinción hay elementos que permanecerán en la definitiva y otros que variarán. Respecto a la labor no hay cambios substanciales: la labor está desde este primer momento marcada por la compulsión y el sometimiento. En ella los hombres están aislados, subyugados por la necesidad, próximos a lo animal. En la producción, en cambio, los hombres:

son casi como dioses. En esta situación se encuentran frente a una creación de la “nada”, aunque se necesite y se consuma algo previamente dado; así la mesa surge de un no haber sido mesa y no de la madera; el material puede ser cualquiera, podría ser también una piedra; como mesa, la mesa es hecha de la nada, y por eso, en analogía con la producción humana, los hombres se representaron a Dios como “creator ex nihilo”.<sup>81</sup>

Tal vez en la producción se encuentran los cambios más relevantes. Ciertamente es que esta producción se asemeja a la descrita en *The Human Condition*, con la que comparte el elemento de soledad y el objetivo prefijado. En esta primera distinción Arendt acentúa la relación entre productor y demiurgo, la capacidad creativa del *homo faber*. Eso sí, parece que no hay violencia en la extracción de materia, sólo

<sup>80</sup> DF, 196. Cuaderno IX [3], abril 1952. Subrayado en el original. Traducción parcialmente modificada.

<sup>81</sup> DF, 196. Cuaderno IX [3], abril 1952. Subrayado en el original.

ingenio y habilidad. Hay, también, una relación más íntima con la espontaneidad y la natalidad de lo que habrá finalmente. De alguna manera, la línea que distingue labor y producción es más profunda que la que separa producción y acción.

La acción es el ámbito propio de la libertad y de la responsabilidad y está condicionada por la liberación de la necesidad. Es remarcable que la articulación de la tríada pivota en esta primera distinción sobre la labor: la labor se opone radicalmente a la acción y se distingue de la producción de manera mucho menos esencial de lo que sucederá en la distinción definitiva<sup>82</sup>. En la distinción definitiva entre las actividades, el papel relacional lo jugará la producción, aunque se mantendrá la articulación diferenciada entre labor y producción y producción y acción<sup>83</sup>.

Es relevante la aparición del amor en esta primera distinción y cabe subrayar también la ausencia de *vita contemplativa*. La necesidad recíproca entre los seres humanos no es Ananké sino Eros. «En cuanto actores (...) los hombres son realmente hombre en el sentido de una humanidad específica. Y en cuanto amantes, que cada cual en su condición de uno necesita el dos»<sup>84</sup>. El amor, que se mantendrá aún en ulteriores distinciones, finalmente se desvanecerá; seguirá siendo, eso sí, una constante el pensamiento de Arendt como evento antipolítico que disuelve el entre.

#### LAS ACTIVIDADES ELEMENTALES (I)

En agosto de 1952, Arendt explicita algo que posteriormente repetirá muchas veces: «que la libertad sólo puede darse en la pluralidad, en el espacio que surge entre hombres, en cuanto éstos conviven y actúan entre ellos. Sólo la acción se halla bajo la categoría de la libertad.»<sup>85</sup> Situar la libertad en la labor o en la producción implica renunciar a ella.

Poco después, Arendt incorpora otra cuestión que resultará definitiva: la durabilidad de los resultados como parámetro para distinguir labor de producción. De este modo, «cuanto más rápidamente se consumen los productos confeccionados (América),

---

<sup>82</sup> Véase “La articulación de la tríada” en el capítulo 9.

<sup>83</sup> Véase “La articulación de la tríada” en el capítulo 9.

<sup>84</sup> *DF*, 196. Cuaderno IX [3], abril 1952. Subrayado en el original.

<sup>85</sup> *DF*, 214. Cuaderno IX [29], agosto 1952.

tanto mayores son los ámbitos de actividad humana que la labor conquista y tanto mayor es la vinculación a las ἀναγκαῖα que predomina en él»<sup>86</sup>. Debido al incremento de la productividad, la falta de durabilidad característica de la labor se extiende a la producción y le impone su lógica, en lo que representa el triunfo del *animal laborans*.

Unos meses más tarde, en diciembre de 1952, Arendt distingue dentro de la *vita activa* las «indicaciones políticas de las actividades elementales, en cierta manera los modos activos del ser vivo»<sup>87</sup>:

παθεῖν: padecer: “relación señalada” amor; índice señalado del acontecer: igual y desigual.

πράττειν: actuar; amistad; el acontecer nunca está concluido y permanece siempre ambiguo.

ποίησις: producir, confeccionar; soledad; el producir entra en lo producido, en el mundo de los objetos, es el homo faber; los objetos permanecen.

ἐργάζεσθαι: laborar; solidaridad como división del trabajo; solidaridad del género humano; la labor es el destino más universal y, por eso, tiene una relación con la generación; en los productos de la labor es característico que se consumen inmediatamente, por contraposición a los objetos que han sido producidos para permanecer.<sup>88</sup>

Aquí Arendt mantiene las cuatro actividades elementales de la primera distinción: labor, producción, acción y amor como padecimiento. La acción incorpora ya los elementos de imprevisibilidad y de no tener fin. La producción requiere de soledad y Arendt destaca de nuevo la durabilidad de sus frutos. En contraste con la durabilidad de la producción, insiste en que los frutos de la labor están hechos para ser consumidos de inmediato. En esta anotación, como en la primera distinción, la labor es la que parece concentrar más atención. Arendt menciona la solidaridad de la labor, que se puede entender como una consecuencia de que la labor es lugar común para la mayoría de los seres humanos y, tal vez, también como un guiño hacia el movimiento obrero. Aparece el

<sup>86</sup> DF, 254. Cuaderno XI [15], octubre 1952.

<sup>87</sup> DF, 279. Cuaderno XII [26], diciembre 1952.

<sup>88</sup> DF, 279. Cuaderno XII [26], diciembre 1952.

vínculo entre labor y fertilidad, derivado de ese descubrimiento de Marx que es la plusvalía de la labor.

Cabe apuntar algo que Arendt desarrollará más tarde. Aquí *pathein* es amor; luego Arendt unirá padecer y producir, como dos opciones ante un mismo hecho, «como las dos caras de los mismos *pragmata* en tanto que representan las fortunas siempre cambiantes y fluctuantes de los hombres»<sup>89</sup>. La producción depende sólo de quien produce y de los medios que utilice; el éxito y el fracaso sólo dependen de esa persona. En la acción, en cambio, participan otros: se actúa con otros y la victoria o la derrota dependen de todos ellos, «de los poderes que son engendrados en el entre. En cuanto actúo, estoy sometido a estos poderes, los “padezco”: παθεῖν en contraposición a ποιεῖν.»<sup>90</sup> Padecer y producir son opuestos: en la producción se sabe de antemano el resultado y el hacedor puede arrogarse todo el mérito; en la acción, nadie sabe qué va a pasar y no hay un solo autor.

Finalmente, la producción, continúa Arendt, puede ser creativa y entonces es *poiesis*, o bien puede ser *techne*, es decir, repetición de la *poiesis* primigenia, en cuyo caso la idea que guía la primera *poiesis* se pierde. El pensamiento que guía la *poiesis* es la ciencia, no la filosofía que, como pensamiento libre, se aviene con la acción. Pensamiento libre y acción «no persiguen fines de ningún tipo, no “tienen” ningún objeto y no engendran ningún resultado, sino que crean sentido.»<sup>91</sup> En la acción se cambia al mundo, mientras que la producción sólo incorpora o destruye elementos de ese mundo. Producción y destrucción «se pertenecen recíprocamente; en toda producción hay algo destructivo; la producción de la mesa exige la destrucción de la madera.»<sup>92</sup>

#### SOBRE LABOR Y PRODUCCIÓN

En abril de 1953, Arendt define como labor «toda actividad que sirve solamente a la sustentación de la vida»<sup>93</sup>. Resulta entonces que

<sup>89</sup> *GT2*, 948. En el original: “*poiein* and *pathein* have a closer relationship in Greek than in any other language; they are like two sides of the same *pragmata* insofar as they signify the ever changing and fluctuating fortunes of men”. [t.a.]

<sup>90</sup> *DF*, 272. Cuaderno XII [19], diciembre 1952. Subrayado y en inglés en el original.

<sup>91</sup> *DF*, 273. Cuaderno XII [19], diciembre 1952.

<sup>92</sup> *DF*, 274. Cuaderno XII [19], diciembre 1952.

<sup>93</sup> *DF*, 354. Cuaderno XV [32], mayo 1953. Subrayado en el original.

cualquier actividad hecha con la finalidad de ganarse la vida, a través de un sueldo o mediante la mercantilización de un bien, se convierte inmediatamente en labor, aunque la actividad *per se* sea producción y el bien que uno produzca sea duradero: «en cuanto una actividad sirve también a la sustentación de la vida, es también labor.»<sup>94</sup> Esto es posible sólo cuando algo media entre necesidad y labor, esto es, cuando interviene el dinero. El dinero que gano, aunque sea produciendo, me permite escapar de la necesidad precisamente porque puedo pagar la ilusión de vivir sin tener que laborar. Es decir,

la economía monetaria significa que puedo ganarme los medios para vivir sin “laborar”. La ganancia pasa a ocupar el lugar de la labor en el sentido originario. En el mundo moderno está oculta la esclavitud general bajo las ἀνάγκαια porque se interfiere la “ganancia”. Toda actividad se mide en la “ganancia”, es decir, propiamente en la sustentación y, por eso, en la labor.<sup>95</sup>

Arendt menciona a continuación las condiciones que posteriormente vinculará a cada una de estas actividades: «La labor es extraña al mundo y cercana a la vida; producir es extraño a la vida y cercano al mundo.»<sup>96</sup> Explicita, pues, las condiciones de vida y mundanidad en relación con la labor y la producción, respectivamente.

#### LAS ACTIVIDADES ELEMENTALES (II)

Hasta ahora, en la distinción de las actividades elementales, Arendt había incluido la tríada de la *vita activa* y una representación de la *vita pasiva*; unía labor, producción y acción y amor. En marzo de 1953, desaparece el amor y aparecen referencias a la *vita contemplativa*, en una anotación que aúna producción, contemplación y acción:

ποίησις — εἶδος: ver y hacer; νόμοι<sup>97</sup> — ἰδέα: contemplar — θεωρεῖν<sup>98</sup>; πρᾶξις<sup>99</sup> — τέλος<sup>100</sup>: el fin dirige el deseo. En el

<sup>94</sup> DF, 354. Cuaderno XV [32], mayo 1953. Subrayado en el original.

<sup>95</sup> DF, 321. Cuaderno XIV [15], marzo 1953. Subrayado en el original.

<sup>96</sup> DF, 355. Cuaderno XV [32], mayo 1953.

<sup>97</sup> [nomoi], costumbre, ley.

<sup>98</sup> [theōrein], observar, considerar.

deseo está contenida la praxis; y en la producción está contenida la teoría.<sup>101</sup>

Arendt vincula la *poiesis* con el *eidos* que la guía; las leyes con esa idea básica que surge de la observación; y la *praxis* con el propósito. La *vita activa* se encuentra aquí con la *vita contemplativa*. Unos meses más tarde, en octubre de 1953, distingue entre cinco actividades: labor, producción y acción, además de pensamiento y amor. Reúne, pues, la *vita activa* y elementos de la *vita contemplativa* y *vita pasiva* y las desglosa en base a las «modificaciones de la pluralidad»<sup>102</sup> que originan:

Labor - desamparo - fuerza natural (de ahí fuerza de trabajo) - vida.

Producir - aislamiento - violencia - “human artifice”.

Actuar - juntos - poder - mundo común - grupo, etc.

Pensar - soledad - dos en uno - conciencia - los otros en la imagen de mí mismo; humanidad.

Amar - dualidad - ausencia de mundo en la naturaleza - vida - nacimiento del mundo.<sup>103</sup>

La anotación incluye la distinción entre laborar, producir y actuar; le añade pensar y amar, dos verbos cuya cercanía había apuntado Heidegger y que Arendt retoma<sup>104</sup>. Es notable que Arendt articule la distinción a partir de la pluralidad, la condición humana que cristaliza en su pensamiento político. Tres actividades se desarrollan en soledad y dos necesitan la presencia de otros; aún así, ninguna de esas soledades ni compañías son la misma.

En la labor no sólo estamos solos: estamos también abandonados los unos de los otros, absolutamente desvalidos en la tarea de procurarnos lo necesario para mantenernos con vida. La fuerza

---

<sup>99</sup> [praxis], actividad, empresa.

<sup>100</sup> [telos], meta, fin.

<sup>101</sup> Marzo 1953 [7], en *DF*, 315.

<sup>102</sup> *DF*, 445. Cuaderno XIX [18], octubre 1953.

<sup>103</sup> *DF*, 445 Cuaderno XIX [18], octubre 1953.

<sup>104</sup> También Esquirol refiere la afinidad entre pensar y amar señalada por Heidegger a propósito del poema “Sócrates y Alcibiades” de Hölderlin. Véase Josep Maria ESQUIROL, *La penúltima bondat*, pp. 167 y ss.

propia de la labor como fuerza natural retrotrae a su estudio del pensamiento de Marx. En la producción estamos aislados de los otros; aparece de nuevo el elemento de violencia. Irrumpe el artificio humano como resultado de la producción. En el pensamiento estamos también solos, aunque aquí aparece la imagen de dos en uno con la que a menudo se refiere Arendt a la actividad de pensar.

Sólo en la acción y en el amor aparecen los demás. En la acción nos encontramos en un mundo común junto con otros y del entre surge el poder. En el amor, en cambio, nos encontramos sólo con otra persona, fuera del mundo, fundiendo el entre; y sin embargo, ese amor da lugar al nacimiento en su sentido más literal: a la aparición de nuevas vidas en el mundo.

Ludz y Nordmann señalan que este apunte «retiene un armazón conceptual que es básico para la obra posterior *The Human Condition*.»<sup>105</sup> De hecho, supone un preludio a toda la obra posterior de Arendt: no sólo a *The Human Condition*, como dicen las editoras de *Denktagebuch* —que evidentemente, también. Esas pocas líneas recogen sus grandes preocupaciones e insinúan ya su ulterior atención al poder, la violencia, la revolución, el encuentro de los seres humanos en la acción, al pensamiento como actividad y a la relación de la filosofía y la política.

Ambas autoras consideran también que, junto con otras dos, dicha anotación pone de relieve cómo *The Human Condition* «está determinada por el planteamiento de los temas: aquí política (pluralidad, natalidad, eternidad del género humano), allí filosofía (singularidad, mortalidad, muerte del género humano.»<sup>106</sup> La primera es de noviembre de 1953 y atiende a la tradición occidental de pensamiento político y su incapacidad para aprehender la natalidad<sup>107</sup>. La segunda, de octubre del mismo año, es más pertinente en lo que nos ocupa:

*Pluralidad*

Igualdad - distinción  
bajo la modalidad del  
discurso: =  
Afirmación de la

*Singularidad*

← Miedo, si se refiere  
al plural.  
Fe → si se toma en sí  
misma y por sí

<sup>105</sup> LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras” en *DF*, p. 1010.

<sup>106</sup> LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras” en *DF*, p. 1010.

<sup>107</sup> *DF*, 449. Cuaderno XIX [24], noviembre 1953.

condición humana

misma

Pensamiento:  
Soledad = dos-en-  
uno = yo conmigo  
mismo = con la  
Humanidad  
Producción:  
aislamiento = yo con  
el artificio humano

← Labor: metabolismo  
con la naturaleza =  
mi vida  
Soledad, si se refiere  
a la pluralidad: Ser  
uno sin la  
confirmación de los  
otros = pérdida de la  
realidad o del  
sentido común

Acción = junto con,  
Poder

Futilidad de la acción  
= necesidad de  
permanencia - Poesía  
o cuerpo político

*Natalidad*

*Mortalidad*<sup>108</sup>

En esta anotación encontramos más elementos que aparecerán en *The Human Condition* y que, según las editoras de *Denktagebuch*, constituyen la esencia de las conferencias que se publicarían, póstuma y parcialmente, bajo el título de “Philosophy and Politics”<sup>109</sup>. Cabe remarcar que el amor desaparece del esquema, mientras que el pensamiento y la tríada labor, producción y acción se mantienen. Aparecen en ella las condiciones generales de mortalidad y natalidad y las tres básicas: pluralidad, vida y mundo. Y, también, aislamiento, soledad y encuentro.

Mención especial merece el que la pluralidad se relaciona con el miedo y que la tensión de la acción pivota entre la distinción y la igualdad: el discurso aparece como elemento revelador de la propia humanidad. Aparece la futilidad de la acción y su dependencia en la producción en forma de poesía o polis —leyes y muros. Del mismo

<sup>108</sup> *DF*, 447. Cuaderno XIX [21], octubre 1953. Subrayado en el original; traducción parcialmente modificada.

<sup>109</sup> LUDZ y NORDMANN, “Notas de las editoras” en *DF*, p. 1011. Las conferencias que dio Arendt en la universidad de Notre Dame en marzo de 1954, constaron de tres sesiones bajo el título de “Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French Revolution”. “Philosophy and Politics” fue publicada en *Social Research* 57, I, 1990, p. 73-103.

modo, es necesario subrayar que la labor se vincula ya a la falta de mundo, a la que Arendt se refiere aquí como “pérdida de realidad o del sentido común” y que la producción se funde con el artificio humano.

#### PENSAR, ACTUAR, PRODUCIR, LABORAR

Todas las formas de actividad que no consisten en el pensamiento, vistas desde la “vita contemplativa” son esencialmente idénticas, pues parece ser propio de todas ellas el *por mor* de algo: la labor en aras de la vida, la acción *por mor* de la vida buena (εὖ ζῆν) y la producción *por causa* de la obra. De las tres modalidades, para los griegos la producción es la mejor, porque la obra (ἔργον<sup>110</sup>) no es algo meramente útil y, por tanto, perecedero. La producción es la única actividad que se “hace inmortal” a sí misma. La obra sobrevive; ése es el ἀθανατίζειν<sup>111</sup> del homo faber.<sup>112</sup>

De este párrafo de febrero de 1954, en el que Arendt plasma la relación entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, cabe destacar varias cosas. Una, la fractura que supone que desde la *vita contemplativa* todas las actividades de la *vita activa* sean iguales porque se hacen con una intención, un sentido que va más allá de ellas mismas. Ese sentido, no implica un fruto, un fin concreto; Arendt distingue entre *para* y *por mor de*: «el primero da la conexión medio-fin, el segundo se refiere al sentido y a la significación.»<sup>113</sup> Sólo en la producción entra en juego el *para* puesto que en ella todo deviene fin, capaz de convertirse a su vez en medio. Dos, que la labor está íntimamente ligada a la vida: ése es su sentido, a ella responde. En cambio, producción responde aquí a obra, no a mundo, y acción a vida buena, no a pluralidad. Y tres, la producción aparece reconocida como la actividad preferida por los griegos por su capacidad de conferir inmortalidad; aquí, Arendt parece tener en mente al arte como manifestación elevada de la producción.

Así pues, el pensamiento no tiene propósito, labor y acción se hacen *por mor* de algo y producción *para* algo. No obstante, sí que hay algo

<sup>110</sup> [ergon], obra, trabajo.

<sup>111</sup> [athanatisein], inmortalizar.

<sup>112</sup> DF, 457. Cuaderno XIX [41], febrero 1954.

<sup>113</sup> DF, 501. Cuaderno XXI [7], febrero 1955.

que uno piensa, labora y vive: su ausencia de resultado. Mantenerse con vida requiere de la labor, esfuerzo cíclico y fútil, pero sin él esa vida «no es propiamente viva. La labor y el pensamiento quedan sin resultados como la vida misma, son los modos humanos de ser vivo.»<sup>114</sup> La producción, en cambio, da frutos durables, permanentes, sea anotando pensamientos o fabricando herramientas. El puro ser vivo incluye labor y pensamiento; labor y pensamiento se igualan con la vida, están implícitos en el vivir mismo y no dejan más huella que esa vida. Pensar y laborar son la vida misma:

“Quien ha pensado lo más profundo, ama lo más vivo”,  
porque el pensamiento es un ser vivo, lo mismo que laborar  
es vida.

Laborar-pensar-amar son los tres modos de la vida pura; de  
ellos nunca puede surgir un mundo y, por tanto,  
propiamente son enemigos del mundo y anti-políticos.<sup>115</sup>

Por vida pura debemos entender aquellas actividades que se dan fuera del mundo compartido y construido junto con otros. La labor impone aislamiento, sólo en soledad podemos pensar, sólo donde no existe el otro podemos amar. Las tres actividades requieren de la ausencia de mundo tanto como de la presencia de otros.

La acción requiere del mundo, del otro que se surge cuando nos encontramos con otros, del puro encuentro. Y, sin embargo, comparte un elemento con el pensamiento: su fugacidad. «Pensar y actuar son tan fugaces como el instante vivido. Necesitan la producción para encontrar patria y morada en el mundo. Pero esto no es una razón que nos permita confundirlos con la producción.»<sup>116</sup> Pensar y actuar necesitan de la producción para enraizar y ser durables<sup>117</sup>, pero no parten del mundo: se piensa en soledad y se actúa en el encuentro. Es la producción la que crea el mundo compartido y se erige sobre él. Gracias a ella, el hacedor puede dejar una huella que durará más que él y ganar la inmortalidad: en tanto

---

<sup>114</sup> DF, 477. Cuaderno XX [28], agosto 1954.

<sup>115</sup> DF, 478. Cuaderno XX [28], agosto 1954. Traducción parcialmente modificada. Arendt cita a HÖLDERLIN, “Sokrates und Alcibiades”.

<sup>116</sup> DF, 506. Cuaderno XXI [24], marzo 1955.

<sup>117</sup> Véase “La cercanía entre producción y acción” en el capítulo 9.

que mortal, el productor puede convertirse en inmortal a través de su obra.

#### LAS ACTIVIDADES ELEMENTALES (Y III)

En julio de 1955 encontramos la última distinción de actividades antes de *The Human Condition*. Otra vez, aparece como elemento articulador de la distinción la pluralidad y la referencia que cada actividad establece con el mundo:

1. Acción (políticamente): a) gesta: distinción del individuo ante los demás. b) Actuar conjuntamente: poder y el comienzo de algo (ἄρχειν), que necesita la ayuda de los otros (πράττειν) para ser conducido a su fin.
2. Estar juntos (vida<sup>118</sup>) (social): a) actividad, que conserva y continúa lo establecido, lo fundado en la gesta y en el poder. b) Hablar y manifestar opiniones.
3. Vida: a) trabajo en la administración doméstica. b) Intercambio de las economías domésticas: economía. c) Propiedad: participación en el mundo.
4. Intimidad: estar a dos: a) amistad en el entre, que es un entre dos: una sección del mundo. b) Amor: la quema del entre, de la quema surge un nuevo entre, que es incluido en el mundo.
5. Estar solo: a) aislado de otros: productividad en la diferenciación. Semejanza con la gesta. b) Aislado como uno frente los otros: violencia y dominio. c) Solitario consigo mismo: pensar. d) Desamparado por todos los demás y abandonado a sí mismo: a) Desamparo. Pérdida del mundo en la muerte. b) θαυμάζειν<sup>119</sup> como conmoción del ver, que ya no puede traducirse en palabras (...): νοῦς ἔνευ λόγου; la llamada contemplación mística.<sup>120</sup>

<sup>118</sup> Reproduzco nota al pie de las editoras: “Primero H. A. había escrito la palabra “vida”, luego escribió “estar juntos” y puso “vida” entre paréntesis (pero sin tachar la palabra).” En *DF*, 532.

<sup>119</sup> [*Thaumázein*], maravillarse, asombrarse.

<sup>120</sup> *DF*, 532. Cuaderno XXI [66], julio 1955.

Aunque estos cinco epígrafes se estructuran de manera distinta a como venía recogiendo Arendt, refieren a las mismas actividades. La acción se encuentra diferenciada en dos epígrafes: en 1, la acción es acción pura: bien gesta, bien poder concertado nacido de la unión con otros —la noción de revolución de Arendt se avendría con esta interpretación. En 2, deviene palabra, discurso, y continuación de lo establecido conjuntamente con otros. Labor es aquí 3, esto es, vida. Labor y vida forman un todo que se manifiesta en el *dōmos*, la casa: en los quehaceres domésticos y en esa pequeña propiedad que nos resguarda del mundo. Incluye Arendt en ese todo la economía, la gestión colectiva de lo doméstico en que se ha convertido la política moderna: lo social. La intimidad que aparece en 4 puede tomar la forma de amistad, que mantiene un entre que une y separa a los amigos, o de amor, que dinamita el entre. En 5, el estar sólo toma diversos significados. Puede ser el aislamiento propio de la producción, aislado de otros, dejando huella en el mundo compartido. Puede ser también el aislamiento del tirano. Puede ser la soledad requerida para pensar. Y finalmente puede ser también el desvalimiento, fruto bien de la presencia de la muerte o bien, también, del quedarse sin palabras propio de la contemplación más espiritual.

En esta última distinción antes de *The Human Condition* encontramos de nuevo la tríada labor, producción y acción con los añadidos del amor y el pensamiento. La próxima vez que aparezca la tríada, lo hará como *vita activa*, diferenciada de la *vita contemplativa*. La *vita pasiva*, aún siendo una constante en el pensamiento arendtiano, será la gran ausente.

SEGUNDA PARTE.  
LA IMPRONTA DE MARX

## CAPÍTULO 4.

### EL ESTUDIO DE MARX Y LAS RAÍCES DE LA DISTINCIÓN

En este capítulo, se explora el impacto de Marx en la obra de Arendt y, en concreto, en su distinción de las actividades humanas. Arendt se dedicó al estudio del pensamiento de Marx entre 1951 y 1956, con especial atención a sus raíces en la tradición y su ulterior impacto en el totalitarismo bolchevique. Ese era el objetivo de su proyecto “Totalitarian Elements in Marxism”, que Arendt no llegó a escribir.

Sin embargo, mucho de su trabajo al respecto sedimentó, tras idas y venidas, en ediciones posteriores de *Origins of Totalitarianism*, *The Human Condition*, *Between Past and Future*<sup>1</sup> y *On Revolution*<sup>2</sup>. Para Arendt, el pensamiento de Marx es fruto de la tradición de pensamiento por lo que las consecuencias que iban a desprenderse de este hecho debían de ser mucho más profundas y graves. Los capítulos que siguen recorren estos años del pensamiento de Arendt, claves para la distinción entre labor y producción.

“Totalitarian Elements in Marxism” dejó profunda huella en la obra de Arendt en general y en la distinción que aquí nos ocupa entre

---

<sup>1</sup> “Tradition and the Modern Age”, escrito como segundo capítulo para *The Totalitarian Elements of Marxism*, fue publicado primero en *Partisan Review* (No. 1 Vol. 21, 1954 [p. 53-75]), y después incluido en *Between Past and Future*.

<sup>2</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 276-279; y CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 63.

labor y producción en particular y así lo han entendido diversas autoras<sup>3</sup>. De hecho, Jerome Kohn afirma que es precisamente el estudio de Marx el que impulsó a Arendt a distinguir entre labor, producción y acción:

Debe señalarse, por supuesto, que la reducción de Marx de todas las actividades humanas a la necesidad de la labor provocó que Arendt diferenciara la labor de la producción como una actividad de construcción del mundo, y de la acción como la capacidad humana de comenzar de nuevo, en *The Human Condition*. La combinación de labor y producción de Marx, que lleva a su noción de *hacer* historia a partir de una especie de proyecciones de reglas dialécticas (...) ocupa un lugar destacado en el mismo trabajo.<sup>4</sup>

Este párrafo, además de subrayar la relación entre el estudio de Marx y el establecimiento de la distinción de las actividades humanas, pone de manifiesto los dos grandes problemas de la Modernidad según Arendt: la centralidad de la labor y la concepción de la historia como algo que puede hacerse.

\* \* \*

Aunque no de manera explícita, pues Arendt cita pocas veces a Marx en su obra, sí que es éste una presencia constante en su obra. A raíz del estudio de Marx, Arendt construyó gran parte de su pensamiento político. De una predisposición inicial favorable hacia el autor, Arendt atravesó cierta ambivalencia, para terminar en abierta oposición. Ese camino discurrió en paralelo a la profundización en su estudio en el que «se encontró con que sus

---

<sup>3</sup> Véase BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 130; Neus CAMPILLO, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Publicacions de la UniVéasesitat de València, 2013, p. 43 y 81-107; CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 13 y especialmente 63-65; PITKIN, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*, p. 115; y YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 256-260 y 276-286.

<sup>4</sup> KOHN, Jerome, "Introduction by Jerome Kohn" en KOHN, Jerome (ed.) *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005, p. xvi. En el original: "It should be noted, of course, that Marx's reduction of all human activities to the necessity of labor provoked Arendt to differentiate labor from work as a world-building activity, and from action as the human capacity to begin anew, in *The Human Condition*. Marx conflation of labor and work, leading to his notion of *making* history from a sort of blueprint of dialectical rules (...) figures prominently in the same work." [t.a]. Cursiva en el original.

reflexiones la estaban llevando contra sus simpatías políticas originales»<sup>5</sup>.

Precisamente esa ambivalencia ha sido notada por Tama Weisman, quien señala que «la mayoría, si no todos, sus análisis abiertos de Marx son críticas a su trabajo. Sin embargo, esos mismos escritos críticos tienden a comenzar con algún tipo de apología.»<sup>6</sup> El pensamiento de Marx está presente en la obra de Arendt, las más de las veces en forma de desencuentros que le sirven como puntos de partida desde los que pensar. Todo ello, acabó sedimentando en un reconocimiento un tanto distante, que le permitía calificarlo tanto de «incordio»<sup>7</sup> como de «grand homme»<sup>8</sup>.

Al margen de los influjos de la época y de su entorno, Arendt no tuvo interés ni por Marx ni por la política en general en su juventud. Esto parece destacable dado que sus padres, Martha y Paul, eran militantes socialistas cuando el partido todavía era ilegal<sup>9</sup>. Martha apoyó la rebelión espartaquista en 1919 y trató de transmitir a su hija lo excepcional del momento<sup>10</sup>. Nada de eso, no obstante, pareció influirla y ella misma escribía en 1963, en una carta abierta a Gershom Scholem:

No soy una de los intelectuales que venían de la izquierda alemana. (...) Es un hecho del que no me siento especialmente orgullosa y que de algún modo soy reticente a enfatizar —especialmente desde la era McCarthy en Estados Unidos. Llegué tarde a comprender la importancia

<sup>5</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 65. En el original: “(...) she found that her reflections were leading her in a direction that went against her original political sympathies” [t.a.].

<sup>6</sup> Tama WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lexington Books, 2014, Plymouth p. 1. En el original: “most if not all of her over analyses of Marx are criticisms of his work. (...) Yet those same critical writings tend to begin with some sort of apologia.” [t.a.].

<sup>7</sup> Arendt a Jaspers, 13 de mayo de 1953. En Lotte KOHLER y Hans SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, trans. Rita y Robert Kimber. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p. 216.

<sup>8</sup> *CH*, 107 (*HC*, 79).

<sup>9</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 9

<sup>10</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 27-28. Paul Arendt había muerto en 1913.

de Marx porque de joven no estaba interesada ni en la historia ni en la política.<sup>11</sup>

Ese llegar tarde fue ya en su exilio parisino. En 1931, la depresión económica y el auge del nazismo la impulsaron a leer a Marx<sup>12</sup>. Sin embargo, no fue hasta 1936 cuando entró en contacto con el pensamiento marxista al sumarse a las discusiones que organizaban un grupo de exiliados alemanes<sup>13</sup>. Entre los miembros de ese grupo se encontraban Walter Benjamin y Heinrich Blücher, por aquél entonces aún comunista convencido. Ambos serían personas significativas en su vida.

## EL ESTUDIO DEL TOTALITARISMO

En *Origins of Totalitarianism*, Arendt quería establecer el totalitarismo como la primera nueva forma de gobierno aparecida tras la fundación de la tradición occidental de pensamiento político<sup>14</sup>. Para ello, se centró en el nazismo, que suponía el ejemplo perfecto por su falta de vínculos con la tradición. De hecho, Arendt decía haber dejado de lado el estalinismo a propósito, para evitar que la novedad del totalitarismo se diluyera. Así, en el proyecto que escribió para la Fundación Guggenheim solicitando financiación para el que iba a ser su siguiente estudio, “Totalitarian Elements in Marxism”, Arendt argumentaba:

La brecha más grave en *Origins of Totalitarianism* es la falta de un análisis histórico y conceptual adecuado de los antecedentes ideológicos del bolchevismo. Esta omisión fue deliberada. Se puede rastrear el origen de todos los demás elementos que finalmente cristalizaron en las formas totalitarias de movimientos y gobiernos en corrientes subterráneas de la historia occidental que surgieron sólo

---

<sup>11</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 104. En el original: “I am not one of the intellectuals who came from the German Left. (...) It is a fact of which I am in no way particularly proud and which I am somewhat reluctant to emphasize — especially since the McCarthy era in America. I came late to an understanding of Marx’s importance because I was interested neither in history nor in politics when I was young.” [t.a.].

<sup>12</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 95.

<sup>13</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 122.

<sup>14</sup> Véase GT2.

cuando y donde se rompió el marco social y político tradicional de Europa. El racismo y el imperialismo, el nacionalismo tribal de los pan-movimientos y el antisemitismo, no tienen conexión con las grandes tradiciones políticas y filosóficas de Occidente. La originalidad impactante del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y métodos de gobierno carecían de precedentes y que sus causas desafiaban una explicación adecuada en los términos históricos habituales, se pasa por alto fácilmente si uno hace demasiado hincapié en el único elemento que tiene detrás una respetable tradición y cuya discusión crítica requiere la crítica de algunos de los principios fundamentales de la filosofía política occidental: el marxismo.<sup>15</sup>

En ese nuevo proyecto, Arendt iba a estudiar la especificidad del totalitarismo bolchevique y eso implicaba sumergirse en los vínculos que lo unían con la tradición. A sus ojos, el auge del totalitarismo había propiciado la ruptura del hilo de la tradición que, junto con el colapso de toda autoridad, eran características de la crisis contemporánea<sup>16</sup>.

\* \* \*

«¿Por qué a partir de la gran tradición no pudo trazarse ningún camino, de modo que fue la tradición de la escalera trasera la que diseñó el sendero?»<sup>17</sup> Ésta fue la pregunta que guió el pensamiento

---

<sup>15</sup> ARENDT, "Project: Totalitarian Elements of Marxism", citado en YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 276. En el original: "The most serious gap in *The Origins of Totalitarianism* is the lack of an adequate historical and conceptual analysis of the ideological background of Bolshevism. This omission was deliberate. All other elements which eventually crystallize into the totalitarian forms of movements and governments can be traced back to subterranean currents in Western history which emerged only when and where the traditional social and political framework of Europe broke down. Racism and imperialism, the tribal nationalism of the pan-movements and anti-Semitism, have no connection with the great political and philosophical traditions of the West. The shocking originality of totalitarianism, the fact that its ideologies and methods of government were entirely unprecedented and that its causes defied proper explanation in the usual historical terms, is easily overlooked if one lays too much stress on the only element which has behind it a respectable tradition and whose critical discussion requires a criticism of some of the chief tenets of Western political philosophy — Marxism." [t.a.]

<sup>16</sup> Véase *RP*.

<sup>17</sup> Arendt a Jaspers, 4 de marzo de 1951. En KOHLER, Lotte y SANER, Hans (eds.), "Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969", p. 167.

de Arendt mientras rastreaba la tradición en busca de los elementos que pudieron conducir al totalitarismo bolchevique. Es decir,

¿Cómo es que sólo los senderos de la injusticia pudieron recorrerse, fueron transitables y relevantes, y en general tuvieron una relación con las preguntas, las dificultades y las catástrofes reales, mientras que los senderos de lo justo simplemente no existieron y no existen? Ahí está la cuestión cardinal.<sup>18</sup>

En *Denktagebuch*, Arendt concluía:

Lo tremendo es que todo eso ha sido solamente una senda, que todo lo demás no era sino cenagal, maleza, el caos de la decadencia. No habrá ninguna salida mientras no sepamos por qué a partir de la gran tradición no pudieron trazarse caminos, de modo que la tradición de la escalera trasera pudo diseñar el sendero.<sup>19</sup>

Para Arendt, lo que resultaba fundamentalmente cierto en el caso del nazismo, esto es, la emergencia de elementos oscuros y ocultos de la historia y el pensamiento occidentales, como el antisemitismo o el imperialismo, no lo era tanto en el caso del totalitarismo bolchevique. Mientras que el nazismo no tenía relación con la tradición y brotaba de esas corrientes subterráneas, el marxismo surgía de la tradición misma. Y aunque para Arendt el marxismo no era el causante del totalitarismo bolchevique, algo había en el marxismo, y por lo tanto en la tradición, que lo había hecho posible. Kohn lo explica así:

En opinión de Arendt, no se puede encontrar en Marx ninguna justificación de los crímenes que los dictadores bolcheviques Lenin y especialmente Stalin cometieron en su nombre. Por el contrario, fue la posición peculiar de Marx en la corriente principal del pensamiento político occidental lo que le permitió [a Arendt] juzgar la tradición, lo que hizo explicando las historias de aquellos que la transmitieron y de aquellos que se mantuvieron firmes en su contra, o lo intentaron. (...) El punto de Arendt no es que el totalitarismo surgiera directamente de la tradición o de Marx, sino que (...) en el pensamiento de Marx, la tradición

<sup>18</sup> DF, 71. Cuaderno III [27], abril 1951.

<sup>19</sup> DF, 68. Cuaderno III [22], abril 1951.

misma había “encontrado su fin”, como una serpiente enroscándose sobre sí misma y devorándose.<sup>20</sup>

Es decir, que *de alguna manera* el totalitarismo bolchevique se levantó sobre las bases de la tradición occidental de pensamiento. El interrogante pendía acerca del cómo: cómo había sido posible. Cuál había sido el motivo, el camino, la razón que había propiciado que la tradición hubiera dado lugar al totalitarismo. El estudio sobre el marxismo era un primer tanteo o, mejor, una primera aproximación a ese interrogante. La respuesta es, a mi modo de entender, su innovadora y particular manera de concebir lo político y el poder.

#### SOBRE LOS ELEMENTOS TOTALITARIOS DEL MARXISMO

Con el proyecto “Totalitarian Elements in Marxism”, Arendt buscaba iluminar «el eslabón perdido entre nuestra situación actual sin precedentes y ciertas categorías tradicionales de pensamiento político comúnmente aceptadas.»<sup>21</sup> Arendt pensaba en ese vacío entre lo que ya no es y lo que todavía no es, entre el pasado y el futuro, tras el final de la tradición que evidencia el surgimiento del totalitarismo.

El estudio iba a constar de tres partes. En la primera, Arendt analizaría el pensamiento de Marx para quien el ser humano se define esencialmente como animal laborante, la labor como el metabolismo con la naturaleza y la historia como resultado del hacer humano. La segunda parte consistiría en un estudio histórico del marxismo europeo entre 1870 y 1917 y de la evolución desde la

---

<sup>20</sup> KOHN, Jerome, “Introduction by Jerome Kohn” en *The Promise of Politics*, xiii. El entrecomillado es una cita Kohn de la carta de Arendt a H. A. Moe de la Fundación Guggenheim, fechada el 29 de enero de 1953. En el original: “In Arendt’s view, no justification of the crimes the Bolshevik dictators Lenin and especially Stalin committed in his name can be found in Marx. On the contrary, it was Marx’s peculiar position in the mainstream of Western political thought that allowed her to judge the tradition, which she did by telling the stories of those who handed it down, and of those who stood their ground against it, or tried to. (...) Arendt’s point is not that totalitarianism issued directly from the tradition or from Marx, but that (...) in Marx’s thought, the tradition itself had ‘found its end’, had done so much as a serpent can be imagined coiling about and devouring itself.” [t.a.].

<sup>21</sup> ARENDT, “Project: *Totalitarian Elements in Marxism*”, citado en CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 64. En el original: !the missing link between the unprecedentedness of our present situation and certain commonly accepted traditional categories of political thought! [t.a.].

Rusia leninista a la estalinista. Concluiría una tercera parte que examinaría los elementos específicamente totalitarios del marxismo que habían cristalizado en el régimen soviético<sup>22</sup>.

En su proyecto para la Fundación Guggenheim, Arendt detallaba como sigue la primera parte, su análisis de Marx:

I - Un análisis conceptual de Marx relacionado principalmente con

(a) el concepto de Marx del hombre como “animal laborante”;

(b) su concepto de trabajo como el “metabolismo con la naturaleza” del hombre, de un lado, y la producción de un mundo humano, la construcción del artificio humano, del otro;

(c) su concepto de la historia como una historia hecha por el hombre, que está estrechamente conectada con su concepto de trabajo;

(d) su concepto de la política y sus categorías políticas, que están definidas a partir de su concepto de historia;

(e) y su concepción del final de la historia y la política en una sociedad sin clases ni estados que traerá la clase trabajadora, porque el trabajador realiza plenamente la esencia específicamente humana del hombre definido como animal trabajador.<sup>23</sup>

Los dos primeros puntos son de capital importancia para la distinción entre labor y producción y entre *animal laborans* y *homo*

---

<sup>22</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 277, y WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx*, p. 12.

<sup>23</sup> ARENDT, “*Project: Totalitarian Elements in Marxism*”, citado en WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx*, p. 12. En el original: “I - A conceptual analysis of Marx dealing chiefly with (a) Marx’s concept of man as a ‘working animal’; (b) his concept of work as man’s ‘metabolism with nature’ on the one side, making of a human world, the erection of the human artifice on the other; (c) his concept of history as man-made history which is closely connected with his concept of work; (d) his concept of politics and his political categories which are defined from his concept of history; (e) and his conception of the end of history and politics in a class-less and state-less society to be brought about by the working class because the worker realizes most fully the specifically human essence of man defined as a working animal.” [t.a.].

*faber*. Los otros tres giran en torno a la concepción política de Marx, la atribución de elementos propios de la producción a la acción y la emancipación de la labor por parte de la clase trabajadora. Estas cinco reflexiones iniciales se van a mantener constantes a lo largo del estudio de Marx y sobre ellos va a pivotar el pensamiento de Arendt al respecto.

\*                      \*                      \*

Se puede decir que Arendt apunta de momento a tres confusiones en el pensamiento de Marx. Primera, que Marx se refiere a labor y producción indistintamente, equiparándolas. Es decir, que se refiere a dos cosas distintas, como son la labor como metabolismo con la naturaleza y a la producción como creación del artificio humano, como si fueran la misma, sin distinguir suficientemente una de la otra. Segunda, que Marx habla de la historia en términos de producción, como algo que se hace, que se puede planificar y que responde a un plan preestablecido. Y tercera, que Marx entiende la política como historia, esto es, como una serie de sucesos determinados y coherentes entre sí que deben llevar a cierta situación determinada, al final de la historia.

En definitiva, Marx está confundiendo sistemáticamente las tres actividades que Arendt distingue dentro de la *vita activa*: labor, producción y acción. Labor y producción constituyen en la obra de Marx un todo informe. La acción deviene producción, de modo que la historia se hace; pero lo que tal vez sea más relevante aún es que la acción se convierte también en labor, así que la historia se convierte en un proceso necesario y urgente. Estas confusiones remiten directamente a lo que según Arendt son los tres pilares básicos del pensamiento de Marx, a saber: que la labor es la creadora del hombre; que la violencia es la partera de la historia y que nadie puede ser libre mientras otros sean esclavos<sup>24</sup>. Arendt mantiene su preocupación sobre la centralidad de labor y la historia y añade otra cuestión: la igualdad<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> ARENDT, “Project: Totalitarian Elements in Marxism”, citado en WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx*, p. 36.

<sup>25</sup> Véase “El impacto de Marx” en el capítulo 5.

## MARX: DE REBELDE A INCORDIO

«Nunca ha sido sencillo pensar y escribir sobre Karl Marx.»<sup>26</sup> Marx no es un autor sencillo y hacer un análisis crítico de su obra lo es menos aún cuando hay cierta afinidad y una se ve abocada a una cautela cada vez mayor. Esa fue precisamente la experiencia de Arendt, quien nunca fue comunista, pero sí que inicialmente sentía cierta simpatía hacia un pensador a priori defensor de la libertad y la justicia.

Arendt es una figura que no acaba de encajar en ninguna de las escuelas de pensamiento político; menos aún en plena guerra fría, cuando la polarización parecía exigir tomar partido por una posición u otra. Aún entonces, se mantuvo al margen de un enfrentamiento que para ella sólo podía entenderse dentro de la lógica totalitaria<sup>27</sup>. Como judía, es decir, en tanto que perteneciente a un grupo perseguido, partía de cierta avenencia hacia quienes pertenecían a grupos también desfavorecidos. Es en este sentido que debe entenderse una inclinación inicial hacia Marx que más tarde se disipó.

En *Origins of Totalitarianism*, se encuentran rastros de esa avenencia para con el marxismo como un movimiento que representaba a los oprimidos y del que habían participado Blücher y su propia madre. Por ejemplo, Arendt se esfuerza en distinguir la clase de la masa y del populacho y utiliza para ello terminología marxista<sup>28</sup>. De hecho, según Canovan, «Uno de sus propósitos al desarrollar conceptos como “populacho” o “masas” bien podría haber sido disociar la clase trabajadora de quienes apoyaron al imperialismo o al totalitarismo.»<sup>29</sup> En este sentido, explica Canovan,

---

<sup>26</sup> ARENDT, "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", 1953, en *Social Research: An International Quarterly*, Volume 69, Number 2, Summer 2002, p. 273-319. En el original: "It has never been easy to think and write about Karl Marx." [t.a.].

<sup>27</sup> Véase *Exc* o *HRH*.

<sup>28</sup> Como, por ejemplo, el uso de clase dominante en la siguiente cita: "Las masas no heredan (...) las normas y actitudes de la clase dominante, sino que reflejan en alguna forma y de alguna manera pervierten las normas y actitudes hacia los asuntos públicos de todas las clases", en *OT*, 442.

<sup>29</sup> CANOVAN, M. *A Reinterpretation*, 65. En el original: "One of her purposes in developing the concepts of 'mob' and 'masses' may well have been to dissociate the working class from those who supported imperialism or totalitarianism." [t.a.].

tras su huida de la Alemania nazi en los años 1930, había adquirido de Blücher y de escritos de Bernard Lazare un tipo de radicalismo sin duda evidente en sus escritos tempranos que incluía no sólo una hostilidad pronunciada hacia “la burguesía”, sino también una simpatía bastante romántica hacia “el pueblo” y el movimiento obrero. Esta orientación populista radical es claramente visible en *Origins of Totalitarianism*, en el que (...) también procura distinguir “populacho” y “masas” de “el pueblo”, “el movimiento obrero” o la clase obrera.<sup>30</sup>

Asimismo, parece haber cierta transigencia para con Lenin, que se torna condena absoluta hacia Stalin. Para Arendt, cuando murió Lenin «los caminos todavía estaban abiertos.»<sup>31</sup> Fue Stalin quien buscó atomizar la sociedad y construir la masa mediante, entre otras cosas, el total debilitamiento de los sóviets, la destrucción del campesinado y la imposición del estajanovismo, que «rompió toda la solidaridad y la conciencia de clase entre los trabajadores»<sup>32</sup>. Stalin, continúa Arendt utilizó los métodos propios «del sector conspirador del partido: su devoción por los pormenores, su énfasis en el aspecto personal de la política, su estilo implacable en el empleo y liquidación de camaradas y amigos»<sup>33</sup>. Así las cosas, inicialmente pareciera que Stalin fuera el único responsable del totalitarismo y que la ideología sobre la que se apoyaba, con su propia filosofía de la historia y sus derivadas sobre las concepciones sobre la acción humana, no jugara ningún papel. Conforme fue profundizando en su estudio, Arendt vio que «había un vínculo de algún tipo entre la extinción de la libertad y la emancipación de la clase trabajadora»<sup>34</sup>.

\* \* \*

---

<sup>30</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 65. En el original: “(...) for after her escape from Nazi Germany in the 1930s she had picked up from Blücher and from the writings of Bernard Lazare a kind of radicalism that is easy apparent in her early writings, and that included not only a pronounced hostility to ‘the bourgeoisie’ but also a rather romantic sympathy with ‘the people’ and the labour movement. This radical populist orientation is clearly visible in *Totalitarianism*, in which (...) also takes care to distinguish ‘mob’ and ‘masses’ from ‘the people’, ‘the workers’ movements’ or the working class” [t.a.].

<sup>31</sup> *OT*, 448.

<sup>32</sup> *OT*, 450. Nótese también aquí el uso de la terminología marxista.

<sup>33</sup> *OT*, 519.

<sup>34</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 66. En el original: “(...) there was also a link of some kind between the extinction of freedom and the emancipation of the working class” [t.a.].

El cambio de opinión acerca de Marx puede confirmarse fehacientemente en las cartas que intercambió con Karl Jaspers. En diciembre de 1950, Arendt escribía a Jaspers:

Me gustaría tratar de rescatar a tus ojos el honor de Marx. No es que lo que dices sobre él no sea correcto. Pero junto con eso (y no sólo con eso) está el Marx revolucionario, a quien la pasión por la justicia le agarró del pescuezo. Y esto lo separa más profundamente de Hegel y lo une, me parece, de una manera no demasiado evidente pero muy poderosa con Kant.<sup>35</sup>

Sólo unos días más tarde, Jaspers le respondía en su carta:

Hablas favorablemente de la pasión de Marx por la justicia, que lo vincula con Kant. Si estuvieras aquí, podríamos comenzar una larga conversación, y esperaríamos el apoyo de Monsieur<sup>36</sup>. La pasión de Marx me parece impura en su raíz, injusta desde el principio, extrayendo su vida de lo negativo, sin una imagen del hombre, el odio encarnado de un pseudoprofeta al estilo de Ezequiel. (...) No veo ni rastro de espíritu kantiano ahí. (...) No puedo ver nada más en él que una persona "malvada".<sup>37</sup>

Meses después, Arendt le escribía de vuelta, cuando ya había empezado su estudio sobre el marxismo:

Inmediatamente llamé a Monsieur para consultarle y estuvo completamente de acuerdo contigo. Piensa que Marx no tenía ningún sentido de la justicia, pero sí de la libertad. He

---

<sup>35</sup> Arendt a Jaspers, 25 de diciembre de 1950. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, p. 160. En el original: "I would like to try to rescue Marx's honor in your sight. Not that what you say about him isn't right. But along with that (and not just along with it) there is Marx the revolutionary, whom a passion for justice has seized by the scruff of his neck. And this separates him most profoundly from Hegel and unites him, it seems to me, in a not entirely visible but Véasey powerful way with Kant." [t.a.].

<sup>36</sup> *Monsieur* era un mote con que Arendt se refería a Blücher, véase YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 123.

<sup>37</sup> Jaspers a Arendt, 7 de enero de 1951. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, p. 163. En el original: "You speak favorably of Marx's passion for justice, which links him to Kant. If you were here, we could begin a long talk, and I would hope for support from Monsieur. Marx's passion seems to me impure at its root, itself unjust from the outset, drawing its life from the negative, without an image of man, the hate incarnate of a pseudo-prophet in the style of Ezekiel. (...) I don't see a trace of Kantian spirit there. (...) I can't see anything else in him but an 'evil' person." [t.a.].

pensado en todo de nuevo, y el (muy temprano) *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz* [Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña, de 1842] vino a mi mente. (...) Estas dos cosas juntas —la deshumanización del hombre y la desnaturalización de la naturaleza— son lo que Marx quiere decir cuando habla de la abstracción de la sociedad y una rebelión contra estas cosas me parece aún viva en el Marx maduro también. No pretendo defenderlo como erudito (aunque fue un gran erudito, su erudición fue precisamente lo que destruyó con su revestimiento ideológico) y seguramente tampoco como filósofo, sino como rebelde y revolucionario.<sup>38</sup>

En 1951, Arendt defendía aún a Marx en términos políticos, por su capacidad subversiva, aunque ya no como pensador. En esa misma carta, Arendt apuntaba hacia el vínculo que une la tradición de pensamiento político occidental iniciada con Platón y el totalitarismo:

Sospecho que la filosofía no es del todo inocente en esta desagradable situación. No, por supuesto, en el sentido de que Hitler tuviera algo que ver con Platón. (Una razón convincente por la que me tomé tantas molestias en aislar los elementos de los gobiernos totalitarios fue demostrar que la tradición occidental desde Platón hasta Nietzsche, incluido éste, está fuera de cualquier sospecha.) Pero sí tal vez en el sentido de que la filosofía occidental nunca ha tenido un concepto claro de lo que constituye lo político, y no podría tenerlo, porque, por necesidad, hablaba del

---

<sup>38</sup> Arendt a Jaspers, 4 de marzo de 1951. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, p. 167. En el original: “I immediately called Monsieur in for consultation, and he agreed with you completely. He thinks Marx had no sense of justice but did have one of freedom. I’ve thought the whole thing over again, and the (very early) *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz* came to mind. (...) These two things together —the de-humanizing of man and the de-naturizing of nature— are what Marx means when he talks about the abstraction of society, and a rebellion against these things seems to me to be still alive in the later Marx as well. I don’t mean to defend him as a scholar (although he was a great scholar, scholarship is the very thing he destroyed with his ideological overlay) and surely not as a philosopher, but as a rebel and a revolutionary.” [t.a.].

hombre como individuo y trataba el hecho de la pluralidad tangencialmente.<sup>39</sup>

La idea de que la incapacidad de la tradición para comprender lo político radica en su incapacidad para aprehender la pluralidad es recurrente en el pensamiento de Arendt. En mayo del mismo año, Arendt escribía «He estado leyendo mucho a Marx y Hegel últimamente, pero lo guardo para otra oportunidad»<sup>40</sup>. Finalmente, ya en 1953, la oportunidad llegaba y Arendt mostraba abiertamente a Jonas su cambio de parecer con respecto a Marx:

Estoy preparando unas conferencias para Princeton y una para Harvard<sup>41</sup>. En Princeton hablaré de Marx en la tradición de la filosofía política. Cuanto más leo a Marx, más veo que tenías razón. No le interesan ni la libertad ni la justicia. (Y además, es un incordio).<sup>42</sup>

Todo ese estudio de Marx se materializó en cientos de páginas escritas. Dice Kohn, quien ha tenido acceso a todos los manuscritos de Arendt, que los manuscritos sobre Marx «no se unen para formar un todo.»<sup>43</sup> La misma Arendt tenía esta percepción y el 8 mayo de

---

<sup>39</sup> Arendt a Jaspers, 4 de marzo de 1951. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, p. 167. En el original: “I suspect that philosophy is not altogether innocent in this fine how-do-you-do. Not, of course, in the sense that Hitler had anything to do with Plato. (One compelling reason why I took such trouble to isolate the elements of totalitarian governments was to show that the Western tradition from Plato up to and including Nietzsche is above any such suspicion.) Instead, perhaps in the sense that Western philosophy has never had a clear concept of what constitutes the political, and couldn't have one, because, by necessity, it spoke of man the individual and dealt with the fact of plurality tangentially.” [t.a.].

<sup>40</sup> Arendt a Jaspers, 14 de mayo de 1951. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, p. 169. En el original: “I've been reading a lot of Marx and Hegel lately, but I'll save that for another time.” [t.a.].

<sup>41</sup> Las de Princeton, son las conferencias que Arendt dio en el *Christian Gauss Seminar in Criticism* bajo el título de “Karl Marx and the Tradition of Political Thought”, publicadas póstumamente por Jerome Kohn. La de Harvard es “Religion and Politics”, publicada en *Confluence* II/3, 1953.

<sup>42</sup> Arendt a Jaspers, 13 de mayo de 1953. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, p. 216. En el original: “I'm preparing my Princeton lectures and a lecture for Harvard. At Princeton I'll talk about Marx in the tradition of political philosophy. The more I read Marx, the more I see that you were right. He's not interested either in freedom or in justice. (And he's a terrible pain in the neck in addition.)” [t.a.].

<sup>43</sup> KOHN, “Introduction by Jerome Kohn” en *The Promise of Politics*, p. xiv. En el original: “they do not, as far as I can tell, come together and form a whole.” [t.a.].

1954, en una carta a Heidegger: «No puedo hacerlo concreto sin que todo se vuelva interminable.»<sup>44</sup>

#### LA RELEVANCIA DE LO NO PUBLICADO

Más tarde, la mirada de Arendt se desplazó de Marx hacia la tradición. El que su preocupación mutara de las especificidades del totalitarismo bolchevique a la falta de comprensión de las actividades humanas por parte de la tradición, especialmente en lo tocante a la acción, muestra como la pulsión por comprender el totalitarismo permanece como faro. En este sentido, el trabajo de Arendt durante esos años supone un vínculo que une una gran parte de su obra. Como dice Canovan:

Las secciones de su trabajo que sí encontraron su camino hacia la imprenta —los ensayos de *Between Past and Future*, *The Human Condition* y *On Revolution*— aparecen ante el lector en un aislamiento aparente, pero están todos conectados por sus escritos no publicados de ese periodo, particularmente los sucesivos borradores de las conferencias sobre “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” que dio en Princeton en 1953.<sup>45</sup>

Estas conferencias resultan particularmente relevantes para entender la estrecha relación entre el estudio de Marx y *The Human Condition*. En ellas, Arendt condensó sus ideas acerca de Marx y la tradición. Además, permiten entender la obra de Arendt de una forma mucho más cohesionada. Se puede decir que el estudio para “Totalitarian Elements in Marxism” es el eslabón perdido que une *Origins of Totalitarianism* y *The Human Condition*. No es, por lo tanto, que la obra de Arendt sea inconexa, como se ha podido señalar<sup>46</sup>. Lo que sí sucede es que esa conexión ni es evidente ni se puede deducir de manera sencilla, aún más cuando los textos que

---

<sup>44</sup> Ursula LUDZ (ed.), *Letters, 1925-1975 / Hannah Arendt and Martin Heidegger*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 2004, p. 121. En el original: “I cannot make it concrete without it all becoming endless.” [t.a.]

<sup>45</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 64. En el original: “The sections of her work that did find their way into print —the essays in *Between Past and Future*, *The Human Condition* and *On Revolution*— stand before the reader in apparent isolation, but they are all connected by her unpublished writings from this period, particularly the successive drafts of the lectures on “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” which she delivered at Princeton in 1953.” [t.a.].

<sup>46</sup> Véase, por ejemplo, CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 63.

podían unirlos no fueron publicados hasta mucho más tarde: el borrador de las conferencias sobre “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” no vio la luz hasta 2002<sup>47</sup>, “The Great Tradition” I y II fueron publicados ya en 2007<sup>48</sup>.

De hecho, Canovan había publicado en 1974 un primer análisis del pensamiento político de Arendt<sup>49</sup>. Tras la lectura de esos escritos no publicados se vio en la tesitura de escribir su *Reinterpretation*<sup>50</sup>, porque esos materiales ayudan a comprender a Arendt de manera mucho más redonda, más completa. En este sentido, Seyla Benhabib señalaba en una reseña de la *Reinterpretation* de Canovan:

El trabajo de Canovan en particular es muy útil en captar los detalles en muchas cuestiones: sobre la base del principal manuscrito hasta ahora no disponible para los lectores de Arendt y leído en 1953 en Princeton con el título “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, Canovan está en condiciones de establecer que la preocupación para con Marx y el marxismo motivó gran parte del pensamiento de Arendt en *The Human Condition*.<sup>51</sup>

Atender a los textos no publicados de Arendt, tanto al *Denktagebuch* como a otros artículos y conferencias, permite acercarse a Arendt desde otro lugar, como hizo Canovan. Lo que representa *The Human Condition* dentro de la obra de Arendt y, en particular, qué busca exactamente la distinción entre labor y producción, adquieren una nueva dimensión si se mantiene la mirada puesta en el análisis de

---

<sup>47</sup> “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” fue publicada por primera vez en *Social Research*, vol. 69, núm. 2, 2002, p. 273-319.

<sup>48</sup> “The Great Tradition: I. Law and Power” fue publicado en *Social Research*, vol. 74, núm. 3, 2007, p. 713-726; y “The Great Tradition: II. Ruling and Being Ruled” en *Social Research*, vol. 74, núm. 4, 2007, p. 941-954.

<sup>49</sup> Margaret CANOVAN, *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

<sup>50</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. vii.

<sup>51</sup> Seyla BENHABIB, “Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought by Margaret Canovan; Arendt, Camus, and Modern Rebellion by Jeffrey C. Isaac. Review by: Seyla Benhabib”, en *The Journal of Modern History*, Vol. 67, No. 3, 1995, pp. 687-691. p. 691. En el original: “Canovan’s work in particular is very helpful in getting the details straight on several issues: on the basis of one major manuscript not hitherto available to Arendt readers and delivered in 1953 in Princeton with the title “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, Canovan is able to establish that the preoccupation with Marx and Marxism motivated much of Arendt’s thinking in *The Human Condition*” [t.a.].

Arendt del pensamiento marxista y de la tradición de pensamiento político occidental.

### EL VÍNCULO: “IDEOLOGY AND TERROR”

En noviembre de 1951, Arendt daba en la Universidad de Notre Dame una conferencia titulada “Ideology and Terror”. Concebida originariamente como el cuarto capítulo de “Totalitarian Elements in Marxism” y publicado como artículo en 1953, finalmente se incluyó como penúltimo capítulo en la segunda edición de *Origins of Totalitarianism*, en 1958 —cuyo último capítulo era “Reflections on the Hungarian Revolution”<sup>52</sup>.

En “Ideology and Terror”, afirma Canovan, está resumida la conceptualización arendtiana del totalitarismo<sup>53</sup>. Algo parecido insinuaba la misma Arendt, quien escribía en su introducción a la tercera edición de *Origins of Totalitarianism* que cuando apareció la segunda edición:

existían ciertas ideas de una naturaleza estrictamente teórica fuertemente conectadas con mi análisis de los elementos de la dominación total, que yo no poseía cuando concluí el manuscrito original que terminaba con unas “Observaciones concluyentes” que eran más bien no concluyentes. El último capítulo de esta edición, “Ideología y terror”, reemplazó a aquellas “Observaciones”<sup>54</sup>.

Se podría decir que, tras el atento estudio del marxismo durante los primeros años de la década de los 1950, Arendt condensó y maduró su visión del totalitarismo. “Ideology and Terror” supone, a todas luces, un evidente vínculo conector de la obra de Arendt, especialmente de ese supuesto vacío que existe entre *Origins of*

---

<sup>52</sup> Véase YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 516. El artículo fue publicado primero como “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” en *Review of Politics*, vol. 15, núm. 3, 1953, pp. 303-327.

<sup>53</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 60.

<sup>54</sup> ARENDT, “Prólogo a la Tercera Parte: Totalitarismo”, en *OT*, 43. Fechada de junio de 1966 es, de hecho, la Introducción a la tercera edición de *Origins of Totalitarianism* (Londres: Allen and Unwin, 1967). En esta edición, Arendt eliminó también el último capítulo, “Reflections on the Hugarly Revolution”, por considerarla «anticuado en muchos detalles» (*OT*, 45).

*Totalitarianism* y *The Human Condition*. Taminiaux señala que de él se desprende una continuidad fundamental entre ambas obras, y que es, de hecho, «el efecto de una proyección retrospectiva de Arendt de los resultados de su segunda gran obra sobre la primera.»<sup>55</sup> De acuerdo con Young-Bruehl, debe entenderse como una adenda a *Origins of Totalitarianism* tanto como un prelude a “Totalitarian Elements in Marxism”<sup>56</sup> —y, por lo tanto, a *The Human Condition*.

En él, Arendt vincula el surgimiento de las masas a dos elementos determinantes en el totalitarismo: el terror como esencia del gobierno totalitario y la ideología como substituta de la acción<sup>57</sup>. También aparece con entidad propia en este artículo la soledad, que Arendt contrapone al aislamiento y que resulta absolutamente necesaria para el totalitarismo. De hecho, apunta Weisman que soledad, terror e ideología encuentran su lugar en los tres pilares del pensamiento de Marx tal y como los entiende Arendt:

La soledad está en el centro del primer pilar, “La labor es la creadora del hombre.” El poder se transforma en terror, a través de la etapa intermedia de violencia, y se corresponde con el segundo pilar: “La violencia es la partera de la historia.” Y, finalmente, la transformación de la ley en ideología es su apertura a la relación entre filosofía y política: “Los filósofos han interpretado el mundo de manera diferente, ha llegado el momento de cambiarlo.”<sup>58</sup>

## EL TERROR

Arendt subraya el estrecho vínculo entre violencia y acción política en el pensamiento de Marx, condensado en la premisa de que la violencia es la partera de la historia. De ahí parte el que Marx

<sup>55</sup> TAMINIAUX, “The Philosophical Stakes in Arendt’s Genealogy of Totalitarianism”, p. 444. En el original: “the effect of a retrospective projection by Arendt of the results of her second major work upon the first one.” [t.a.].

<sup>56</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 251.

<sup>57</sup> Véase CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 87.

<sup>58</sup> WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx*, p. 22. En el original: “Loneliness is at the center of the first pillar, ‘Labor is the creator of man.’ Power is transformed into terror, through the intermediary stage of violence, corresponds to the second pillar: ‘Violence is the midwife of history.’ And finally, the transformation of law into ideology is her opening into the relationship between philosophy and politics: ‘The philosophers have interpreted the world differently; the time has come to change it.’” [t.a.].

sostenga que la historia «puede ser *hecha* por hombres plenamente conscientes de lo que están haciendo.»<sup>59</sup> Es en esa capacidad para hacer la historia donde reside el humanismo de Marx:

Es precisamente esta vertiente humanista de las enseñanzas de Marx lo que condujo a su insistencia en el carácter violento de la acción política: él veía el hacer Historia en términos de fabricación; el hombre que hace Historia era para él primariamente *homo faber*. (...) Nadie puede hacer una mesa sin matar un árbol.<sup>60</sup>

La historia se hace, la hace el *homo faber*, y al hacerla utiliza la violencia para encajar la realidad a sus requerimientos. Esa violencia es inevitable porque es parte del proceso productivo. Toda producción implica cierta violencia sobre la materia; el problema está en que cuando se trasladan esas lógicas productivas a la acción, el ser humano deviene la materia sobre la que se ejerce la violencia. Y violencia y acción son antagónicas por definición. La violencia es, para Arendt, «el único tipo de acción humana que por definición es muda»<sup>61</sup>.

Marx se enfrentó a la paradoja de una acción imprevisible y una historia con sentido aparente y la resolvió humanizando historia y acción, es decir, convirtiéndolas en resultado de la técnica, en frutos previsibles de la actividad productiva. Y eso implicaba situar la violencia en un lugar central de lo político, en sustitución de la acción. Marx asumía que la historia era, básicamente, lucha de clases y que ésta sólo podía resolverse mediante la violencia. En última instancia, de la violencia dependía el triunfo del proletariado:

Una vez que esto se haya conseguido con la victoria del proletariado, ya no necesitaremos ideologías; tal es la justificación de nuestra violencia, pues este elemento violento estará en nuestras manos: la violencia, así controlada, ya no será más peligrosa que el matar un árbol para fabricar una mesa. Pero hasta ese momento todas las acciones políticas, preceptos legales y pensamientos espirituales ocultan los motivos ulteriores de una sociedad que pretende actuar políticamente pero que en realidad

---

<sup>59</sup> *RP*, 454. Cursiva en el original.

<sup>60</sup> *RP*, 454.

<sup>61</sup> *RP*, 454.

“hace Historia”, bien que lo haga de modo inconsciente, es decir, inhumano.<sup>62</sup>

Sin embargo, para Arendt en la acción no cabe la lógica instrumental y todo lo que se impone mediante la violencia resulta silencio, erosión de la acción. El terror supone llevar la violencia aún un paso más allá y con ello transforma radicalmente la experiencia de lo político. Arbitrario y absoluto por definición, realiza la ley que rige el movimiento de masas, arrasando con la espontaneidad humana.

El terror busca erradicar la acción; mediante él, el totalitarismo trata de eliminar lo imprevisible y «hacer posible que la fuerza de la naturaleza o la historia discurra libremente a través de la humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea.»<sup>63</sup> Es decir, hacer posible lo imposible. Porque el objetivo último del totalitarismo «no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la humanidad»<sup>64</sup>. La humanidad deviene un único actor que ya no es plural y que se fabrica, amoldándose a la idea que el totalitarismo tiene de ella. El terror supone el abandono de la acción.

Mediante el terror se termina con la acción espontánea de raíz. Así, mientras la tiranía deja cierto espacio para la acción espontánea, el terror total la imposibilita porque destruye el entre necesario para el encuentro y la acción:

Reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas. (...) Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos (...). El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco logra, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerequisite esencial de todas

---

<sup>62</sup> *RP*, 455.

<sup>63</sup> *IyT*, 623.

<sup>64</sup> *IyT*, 623.

las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio.<sup>65</sup>

El espacio es relevante, pues así como Arendt vincula la libertad con la natalidad, «la libertad como realidad política se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres.»<sup>66</sup> Al eliminar la posibilidad de ese espacio, la acción no tiene donde darse. No es que la acción en el totalitarismo pueda suceder de manera limitada o condicionada; es que la posibilidad misma de la acción desaparece porque no hay donde practicarla. No hay un espacio público, de encuentro y relación, en el que revelarse espontáneamente e iniciar algo nuevo. Arendt es explícita acerca de la destrucción de la acción libre, imprevisible y espontánea, que requiere e impone el totalitarismo.

#### LA IDEOLOGÍA Y EL PENSAMIENTO LÓGICO-DEDUCTIVO

Tanto Young-Bruehl como Canovan subrayan que es en “Ideology and Terror” donde Arendt pone de manifiesto que el totalitarismo, para triunfar, debe acabar con la acción y que ello sólo lo puede hacer aprovechándose de los mitos y las leyes de la naturaleza o la historia<sup>67</sup>. Esos mitos y leyes que conforman la ideología totalitaria vienen a sustituir el papel de la ley en la tradición<sup>68</sup>. En la tradición, la sujeción de los seres humanos mediante el establecimiento de límites para la acción lo realiza la ley. La ideología aparece en el totalitarismo como límite radical a la acción, con el respaldo del terror total: la ideología controla la acción como en la tradición lo hace la ley, pero de una manera mucho más absoluta. La idea que guía el movimiento impone su lógica e «importa poco si esta ideología es tan estúpida y está tan vacía de auténtico contenido espiritual como el racismo o si está saturada de lo mejor de nuestra tradición como lo está el socialismo.»<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> *IyT*, 624.

<sup>66</sup> *IyT*, 633.

<sup>67</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 253 y CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 57.

<sup>68</sup> Véase capítulo 5.

<sup>69</sup> ARENDT, “Sobre la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, en *Ensayos de comprensión*, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018, pp. 471-516, p. 501.

Alejada de la experiencia, de la realidad tangible, la ideología realiza su propia interpretación de los hechos: parte de ciertas premisas incuestionables y establecidas para deducir las consecuencias lógicas. La ideología puede explicarlo todo y sustituye «la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica»<sup>70</sup>. Arendt señala el pensamiento lógico-deductivo como una trampa ideológica que puede llevar a la subyugación del individuo a la especie, en aras del progreso, la historia o cualquier otro ideal supuestamente superior. De hecho, la preocupación de Arendt por la primacía del pensamiento lógico-deductivo como sustituto del pensamiento libre es una constante. Jerome Kohn explica que en un seminario de Arendt al que asistió en 1968, ésta les instó a abandonar teorías preconcebidas en tanto que interpretar lo político mediante ideologías «es un medio de abolir nuestra propia espontaneidad, al margen de la cual cualquier acción es incomprensible»<sup>71</sup>.

Así como el terror separa a los seres humanos unos de otros, la ideología separa a cada uno de esos seres humanos de la realidad misma. Es por eso que en el totalitarismo «los hombres pierden la capacidad tanto para la experiencia como para el pensamiento.»<sup>72</sup> No es sólo que la libertad no tenga espacio, es que la ideología impone un imaginario, unos supuestos y unos parámetros concretos al pensamiento, de modo que éste pierde su capacidad de ser libre:

Como se necesita el terror para evitar que con el nacimiento de cada nuevo ser humano surja un nuevo comienzo y alce su voz en el mundo, así la fuerza coactiva de la lógica es movilizadada para evitar que nadie comience a pensar —que, como la más libre y la más pura de todas las actividades humanas, es lo verdaderamente opuesto al proceso obligatorio de deducción.<sup>73</sup>

Bajo el totalitarismo, no hay más ley que la que dicte el ideal superior al que se debe obediencia; es culpable cualquiera que se

---

<sup>70</sup> *IyT*, 629.

<sup>71</sup> KOHN, “Introduction by Jerome Kohn” en *The Promise of Politics*, p. xxiii. En el original: “is a means of abolishing our own spontaneity, apart from which action of any kind is incomprehensible”. [t.a.] El seminario se titulaba *Political Experiences in the Twentieth Century*.

<sup>72</sup> *IyT*, 634.

<sup>73</sup> *IyT*, 634.

interponga en «el camino del proceso natural o histórico»<sup>74</sup>. No hay que hacer nada en particular para ser culpable, sólo estar ahí. En este sentido, Arendt define las ideologías como sustitutos de la acción, que permiten que sus adscritos sean «igualmente aptos para el papel de ejecutor como para el papel de víctima.»<sup>75</sup>

\*                      \*                      \*

Las ideologías pueden explicarlo todo según «la lógica de una idea.»<sup>76</sup> Tres elementos totalitarios son comunes a todas las ideologías, según Arendt<sup>77</sup>. Primero, las ideologías pretenden entender la historia y hacerlo, además, de manera total: abarcando pasado, presente y futuro. Segundo, las ideologías se abstraen de la experiencia tangible y reivindican otra realidad, supuestamente más verdadera. Tercero, como la realidad es terca y puede no amoldarse a lo que una ideología espere de ella, cada ideología establece un axioma previo del que deriva todo su razonamiento, en una deducción lógica de los hechos. Arendt especifica:

Las *Weltanschauungen* e ideologías del siglo XIX no son en sí mismas totalitarias, y aunque el racismo y el comunismo se convirtieran en las ideologías decisivas del siglo XX, no eran, en principio, “más totalitarias” que las demás; si llegaron a serlo fue porque los elementos empíricos sobre los que se hallaban originariamente basadas —la lucha entre las razas por la dominación mundial y la lucha entre las clases por el poder político en los respectivos países— resultaron ser políticamente más importantes que los de las demás ideologías. (...) Por otra parte, todas las ideologías contienen elementos totalitarios, pero estos sólo se encuentran desarrollados completamente por los movimientos totalitarios y ello crea la impresión engañosa de que sólo el racismo y el comunismo son totalitarios en su carácter. La verdad es, más bien, que la verdadera naturaleza de todas las ideologías se revela sólo en el papel que la ideología desempeña en el aparato de dominación totalitaria.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> *IyT*, 623.

<sup>75</sup> *IyT*, 627.

<sup>76</sup> *IyT*, 628.

<sup>77</sup> Véase *IyT*, 628.

<sup>78</sup> *OT*, 629-30

Es decir, no es el marxismo o el nazismo el que *per se* es totalitario, sino que cualquier ideología podría jugar el mismo papel si estuviera al servicio de un aparato de dominación totalitaria. En cualquier caso, si el marxismo y el nazismo, cobraron ese protagonismo fue porque apuntaron a asuntos cruciales del momento.

Un sistema de pensamiento deviene ideología toda vez que pretende explicar todo lo que sucedió, sucede y sucederá, es decir, «todos los misterios de la vida y del mundo»<sup>79</sup>. Así lo razonaba Arendt:

el socialismo no es una ideología, en términos estrictos, mientras describe las luchas de clases, predica la justicia para los desfavorecidos y combate por una mejora o por un cambio revolucionario de la sociedad. Dicho socialismo —o el comunismo— se convierte en una ideología únicamente cuando afirma que toda la historia es una lucha de clases, que el proletariado está predestinado por las leyes eternas a vencer en esta lucha, que surgirá después una sociedad sin clases y que, finalmente, el Estado se marchitará. En otros términos, las ideologías son sistemas explicativos de la vida y del mundo que pretenden explicarlo todo, el pasado y el futuro, sin necesidad de contrastarlo con la experiencia real.<sup>80</sup>

\* \* \*

A Arendt le preocupaba el papel específico de la ciencia y el concepto mismo de proceso: el totalitarismo y su estrecha relación con la historia entendida como progreso lineal, sea causada por la naturaleza o la lucha de clases. En efecto, señala Arendt que existe cierta proximidad entre las miradas de Darwin y Marx, de tal modo que si se consideran «las filosofías básicas de ambos hombres, resulta que, en definitiva, el movimiento de la naturaleza y el movimiento de la historia son uno y el mismo.»<sup>81</sup> En este sentido, la supervivencia de los más aptos de Darwin puede servir tanto al racismo como al marxismo, el primero poniendo el acento en las razas, en segundo en las clases.

Esa comprensión de la historia se traduce en una ley que deviene autónoma, capaz de emanciparse del movimiento totalitario llegado

<sup>79</sup> ARENDT, “Sobre la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, 501.

<sup>80</sup> ARENDT, “Sobre la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, 501.

<sup>81</sup> *IyT*, 621.

el momento. La historia se convierte en un proceso. El mundo pierde estabilidad y permanencia e irrumpe el proceso como concepto: una manera de interpretar la realidad que consiste «en la negativa a ver o a aceptar nada tal y “como es” y en la consecuente interpretación de todo como base de una evolución ulterior.»<sup>82</sup> El proceso toma la forma de una sucesión de eventos y consecuencias sin fin, directamente derivadas de esa fuerza superior que todo lo gobierna, sea esa fuerza la naturaleza o la historia.

En el totalitarismo bolchevique, ese papel de fuerza motor del proceso lo encarna la lucha de clases que, en esencia, proviene de una fuerza natural que reside en la productividad de la labor. La mera existencia de esa fuerza natural escapa de la voluntad y el control de los seres humanos y sustituye la espontaneidad humana.

#### SOLEDAD Y AISLAMIENTO

Arendt distingue entre soledad, aislamiento y vida solitaria —y esta es otra de sus tríadas:

Yo puedo estar aislado —es decir, hallarme en una situación en la que no pueda actuar porque no hay nadie que actúe conmigo— sin estar solo; y puedo estar solo —es decir, en una situación en la que yo, como persona, me siento abandonado de toda compañía humana— sin hallarme aislado.<sup>83</sup>

La vida solitaria necesita el estar solo, pero no implica sentir soledad ni aislamiento. Hay pensamiento y en él se elabora un diálogo: «yo soy “por mí mismo”, junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás.»<sup>84</sup> En cambio, la soledad y el aislamiento se dan en presencia de otros. La centralidad de la soledad para el surgimiento del totalitarismo explica por qué Arendt distingue entre ambos precisamente en “Ideology and Terror”, cuando su comprensión del totalitarismo es más madura. Mientras la soledad es «el terreno propio del terror»<sup>85</sup>, un requisito de ese elemento que es la esencia

---

<sup>82</sup> *IyT*, 622.

<sup>83</sup> *IyT*, 635.

<sup>84</sup> *OT*, 637 y ss.

<sup>85</sup> *IyT*, 636.

del gobierno totalitario, el aislamiento «y la impotencia, es decir, la incapacidad fundamental para actuar, son siempre característicos de las tiranías.»<sup>86</sup>

El aislamiento se limita a lo político, de tal modo que se mantienen las demás relaciones y capacidades. Sigue habiendo espacio para la producción y la labor —Arendt menciona explícitamente ambas actividades<sup>87</sup>. «Toda la esfera de la vida privada, con las capacidades para la experiencia, la fabricación y el pensamiento, queda intacta.»<sup>88</sup> El totalitarismo, en cambio, aúna aislamiento y soledad. En él no sólo desaparece el espacio público, propio de la acción. Desaparece también la esfera privada porque el «terror total no deja espacio para semejante vida privada y (...) destruye la capacidad del hombre para la experiencia y el pensamiento tan seguramente como su capacidad para la acción»<sup>89</sup>.

Entonces, la pregunta es «qué género de experiencia básica en la vida en común»<sup>90</sup> puede darse bajo el totalitarismo. Porque en ausencia del terror total, una tiranía puede imponer su lógica de puertas afuera de nuestras casas, pero de puertas hacia dentro la vida, con sus experiencias, pensamientos, producciones de objetos y relaciones humanas, queda relativamente indemne. El terror total elimina esa barrera y se lo lleva todo por delante. No hay relaciones sociales que escapen al terror, ni experiencias o pensamientos fuera de lo lógico-deductivo impuesto por la ideología. Al aislamiento en lo político y a la incapacidad de pensar y, por lo tanto, de producir, el totalitarismo le añade la soledad y el dominio de la labor. Éste es el carácter novedoso del totalitarismo: que va más allá del mero aislamiento y elimina cualquier rastro de vida privada.

\* \* \*

La producción requiere de aislamiento, en contraposición con la acción y la labor. El *homo faber* «tiende a aislarse con su obra»<sup>91</sup> y, en ese aislamiento, se repliega para aportarle al mundo algo suyo, propio, mediante el objeto producido. En el aislamiento productivo, «el hombre permanece en contacto con el mundo como artificio

---

<sup>86</sup> *IyT*, 635.

<sup>87</sup> *IyT*, 635.

<sup>88</sup> *IyT*, 635.

<sup>89</sup> *IyT*, 635.

<sup>90</sup> *IyT*, 634.

<sup>91</sup> *IyT*, 635.

humano»<sup>92</sup> y aún puede volver de ahí. De alguna manera, es un aislamiento temporal. Resulta definitivo, sin embargo, «cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable.»<sup>93</sup> Eso, señala Arendt, es precisamente lo que sucedería en una sociedad de laborantes, sin espacio alguno para la creatividad. El productor no puede producir porque no hay en él nada nuevo, propio, espontáneo:

Esto puede suceder en un mundo cuyos principales valores sean dictados por la labor, es decir, donde todas las actividades humanas hayan sido transformadas en labor. Bajo semejantes condiciones sólo queda el puro esfuerzo de la labor, que es el esfuerzo por mantenerse vivo, y se halla rota la relación con el mundo como artificio humano. El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo. Ya no es reconocido como un *homo faber*, sino tratado como un *animal laborans* cuyo necesario “metabolismo con la naturaleza” no preocupa a nadie. Entonces el aislamiento se torna soledad. La tiranía basada en el aislamiento deja generalmente intactas las capacidades productoras del hombre; una tiranía sobre “trabajadores”, sin embargo, (...) sería automáticamente una dominación sobre hombres solitarios, y no solamente aislados, y tendería a ser totalitaria.<sup>94</sup>

La soledad requiere de esos sentimientos de desarraigo, de superfluidad, característicos de la sociedad de masas. Eso supone lo mismo que alienación del mundo: desarraigo significa «no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo.»<sup>95</sup> La experiencia que se deriva de la soledad es la de estar enajenado del mundo, el no pertenecer. Esa experiencia se ha convertido en cotidiana y generalizada y, como tal, puede dar lugar al totalitarismo:

De la misma manera que el miedo y la impotencia de la que surge el miedo son principios antipolíticos y lanzan a los

---

<sup>92</sup> *IyT*, 635.

<sup>93</sup> *IyT*, 635.

<sup>94</sup> *IyT*, 635. Traducción parcialmente modificada.

<sup>95</sup> *IyT*, 636.

hombres a una situación contraria a la acción política, así la soledad y la deducción lógico-ideológica de lo peor que procede de ella representan una situación antisocial y albergan un principio destructivo para toda la vida en común.<sup>96</sup>

La pesadumbre por la oscuridad de lo vivido en el trágico siglo XX y la certeza de que el totalitarismo responde a causas que aún se mantienen tiene su contrapunto en la esperanza por el comienzo que supone cada nacimiento, la confianza en la capacidad de cada ser humano de actuar y de empezar cosas nuevas. La libertad, para Arendt, «se identifica con el hecho de que los hombres nacen y que por eso cada uno de ellos es un nuevo comienzo, y con cada uno comienza de nuevo, en cierto sentido, el mundo.»<sup>97</sup>

\* \* \*

El estalinismo aunó esos dos elementos del totalitarismo que son la ideología, basada en el proceso y la ley de la historia, y el terror, como culminación de la sustitución de la acción por la violencia. Y aún, la esperanza de la natalidad sigue ahí, impasible. La natalidad se ha señalado a menudo como el elemento crucial del pensamiento político arendtiano. La manera de Arendt de afrontar el hecho político —específicamente humano, plural y espontáneo— es particular y característica. En este capítulo, se ha tratado de demostrar como el estudio de Marx resultó en nuevas líneas en el pensamiento de Arendt y, a la vez, cómo éste supone un nexo en su obra. Si “Ideology and Terror” supone un vínculo entre *Origins of Totalitarianism* y *The Human Condition* es porque en él Arendt aunó la preocupación con el totalitarismo, la necesidad de distinguir las actividades humanas y la reivindicación de la acción.

El siguiente capítulo analiza cómo lo que empezó como un estudio crítico del pensamiento de Marx se tornó en una evaluación crítica y general de toda la tradición occidental de pensamiento político. Eso estimuló, en última instancia, la conformación de ese pensamiento político propiamente arendtiano, en cierto modo, desligado del tradicional.

---

<sup>96</sup> *IyT*, 640.

<sup>97</sup> *IyT*, 625.

## CAPÍTULO 5. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL Y MARX

En 1953, un año después de recibir la primera beca Guggenheim para “Totalitarian Elements in Marxism”, Arendt presentaba otro proyecto. Éste pretendía explorar, ya no la especificidad totalitaria del marxismo, sino el vínculo que, intuía, existía entre el totalitarismo y la tradición occidental de pensamiento político. Tal y como escribía en *Denktagebuch* en setiembre de 1952:

El marxismo era el intento de hacerse con las nuevas preguntas utilizando los medios de la gran tradición. Por eso, la Revolución de Octubre era la gran esperanza del siglo XX y, de acuerdo con ello el hecho de que también este camino terminara en lo totalitario fue el desengaño esencial de la época. 1. Fuera cual fuera el camino que se tomó, quien iba al grano y no daba rodeos a través de piadosas insignificancias de tipo liberal o conservador, terminó en el totalitarismo. 2. La gran tradición misma condujo hacia ahí, por tanto, en toda filosofía política de Occidente tenía que esconderse algo fundamentalmente falso.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *DF*, 243. Cuaderno XI [3], septiembre 1952.

Arendt empezaba así una reflexión sobre la tradición que iba a conducirla a conformar su innegablemente particular pensamiento político. 1953 fue especialmente fructífero en cuanto a publicaciones y conferencias acerca del pensamiento de Marx y el comunismo<sup>2</sup>. A partir de entonces, el interés de Arendt se desplazaría hacia el análisis de la tradición occidental de pensamiento político. En palabras de Jerome Kohn:

A principios de la década de 1950, Arendt preparó una gran cantidad de materiales (...) que trataban no sólo de Marx sino también, y cada vez más, de su posición central dentro de la gran tradición del pensamiento político y filosófico. Creo que su idea principal es que la tradición se consumó, y su autoridad se destruyó, cuando volvió a su origen en el pensamiento de Marx. Eso significó dos cosas completamente distintas para Arendt: era la razón por la que el marxismo podía usarse para conformar una ideología totalitaria; pero también liberó el pensamiento de Arendt de la tradición<sup>3</sup>.

Marx suponía el final de una tradición agotada a la que el totalitarismo ponía un definitivo punto y final. A partir de entonces, Arendt se puso a buscar otras bases sobre las que levantar una nueva manera de pensar lo político en otro proyecto, también inconcluso y también influyente en posteriores escritos<sup>4</sup>. Nacido durante una visita a Karl Jaspers en 1955, el libro iba a titularse "Introduction into Politics" y con él, según Kohn, Arendt tenía intención de

<sup>2</sup> Sólo en 1953, Arendt publicó cinco artículos que pivotan alrededor de Marx: "The ExCommunists", en *Commonweal* 57/24 (20 de marzo de 1953): 595-599; "Ideology and Terror: A Novel Form of Government", en *Review of Politics* 15/3 (julio de 1953): 303-327; "Religion and Politics", en *Confluence* 2/3 (setiembre de 1953): 105-126; "Understanding and Politics", en *Partisan Review* 20/4 (julio-agosto de 1953): 377-392; y "Understanding Communism", en *Partisan Review* 20/5 (setiembre-octubre de 1953): 580-583. A esto, hay que sumarle las conferencias publicadas póstumamente "The Great Tradition" y "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", que también son de 1953.

<sup>3</sup> KOHN, "Introduction by Jerome Kohn" en *The Promise of Politics*, p. vii. En el original: "In the early 1950s, Arendt prepared a tremendous number of materials (...) dealing not only with Marx but also, and increasingly, with his pivotal position within the great tradition of political and philosophic thought. Her principal insight, I believe, is that the tradition was consummated, and its authority shattered, when it returned to its source in Marx's thought. That meant two entirely different things to Arendt: it was the reason that Marxism could be used to inform a totalitarian ideology; but it also liberated Arendt's own thinking from the tradition" [t.a.].

<sup>4</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 277.

complementar el *Einführung in die Philosophie* de Jaspers<sup>5</sup>. En él, Arendt no iba a presentar las nociones básicas de lo político, sino a llevar a quienes la leyeran hacia la acción entendida como la experiencia política más auténtica. *Between Past and Future* y *On Revolution* recogen parte de ese proyecto que no llegó a materializarse, en parte por la vorágine que arrolló a Arendt en forma de juicio a Eichmann<sup>6</sup>.

Si Arendt necesitaba proponer otra forma de entender lo político radicada en la acción fue, en definitiva, porque ésta misma acción había cobrado tremenda relevancia en su obra. Arendt se encontró con que la acción, concepto clave de su pensamiento político, se hallaba o bien ausente o bien despreciada y constreñida por la tradición. Aquí radica la diferencia abismal, profunda, entre el pensamiento político tradicional y el arendtiano. Arendt se vio ante el reto de desasirse de una tradición que había colapsado y que no había podido o querido comprender la acción. Como explica Kohn:

lo que en adelante trató de entender —la relación que los asuntos humanos tienen, en su fragilidad, con la libertad humana— tuvo que descubrirlo por ella misma. (...) Entre las cosas difíciles que llegó a comprender fue que los grandes pensadores a los que recurría una y otra vez en busca de inspiración, desde Platón y Aristóteles hasta Nietzsche y Heidegger, nunca habían visto que la promesa de la libertad humana, se ofreciera sincera o hipócritamente como el fin de la política, es *alcanzada* por el ser humano plural cuando y sólo cuando actúa políticamente.<sup>7</sup>

A lo largo de su disección de la tradición, Arendt fue dando forma y matizando sus conceptos de acción, de labor y, en menor grado, de producción. Es clave el que la comprensión arendtiana de las actividades humanas va de la mano de la exploración del papel que cada una de ellas jugaba en la tradición y, específicamente, en el

<sup>5</sup> KOHN, "Introduction by Jerome Kohn" en *The Promise of Politics*, p. viii.

<sup>6</sup> Véase KOHN, "Introduction by Jerome Kohn" en *The Promise of Politics*, p. xvi.

<sup>7</sup> KOHN, "Introduction by Jerome Kohn" en *The Promise of Politics*, p. xx. En el original: "(...) what she henceforth sought to understand —the relation that human affairs bear, in their fragility, to human freedom— she had to discover for herself. (...) Among the difficult things she came to understand was that the great thinkers to whom she turned time and again for inspiration, from Plato and Aristotle to Nietzsche and Heidegger, had never seen that the promise of human freedom, whether proffered sincerely or hypocritically as the end of politics, is *realized* by plural human being when and only when they act politically." [t.a.]

pensamiento de Marx. Es este último aspecto, inextricable de su estudio de la tradición, lo que este capítulo busca comprender.

## LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

Arendt entiende por tradición occidental de pensamiento político la que comienza con Platón y termina con Marx. Previa a ella fue la tradición griega, con Sócrates como último representante; de hecho, el juicio a Sócrates y su muerte suponen un punto de inflexión<sup>8</sup>. Aristóteles encarna según Arendt la unión entre ambas tradiciones: en algunos casos es aún el último representante de la griega, en otros es ya el primero de la occidental. En cualquier caso, el principio y el fin de la tradición occidental lo marcan dos hitos:

El comienzo se produjo cuando, con la alegoría de la caverna, Platón describió en *La República* la esfera de los asuntos humanos (...) en términos de oscuridad, confusión y decepción, de las que quienes aspiran al ser verdadero deben apartarse y dejarlas atrás, si quieren descubrir el firmamento límpido de las ideas eternas. El fin llegó cuando Marx declaró que la filosofía y su verdad están situadas no fuera de los asuntos de los hombres y de su mundo común, sino precisamente en ellos, y sólo se pueden “llevar adelante” en el campo político.<sup>9</sup>

El hilo conductor de la tradición es, precisamente, la relación que se establece entre la contemplación y el mundo compartido de los hombres: entre filosofía y política, entre *theoria* y *praxis*. Platón inicia una tradición en la que la filosofía está por encima o, mejor dicho, fuera del mundo de los seres humanos. Todo debe ponerse al servicio de la *vita contemplativa* para posibilitarla tanto como no importunarla. La política empaña y distrae a la filosofía, de modo similar a como lo hacen la producción y la labor; en definitiva, las tres interrumpen la *vita contemplativa*.

Si Marx supone el fin de la tradición es porque invierte la relación entre *vita activa* y *vita contemplativa* al poner la *praxis* por delante

---

<sup>8</sup> ARENDT, “Philosophy and Politics” en *Social Research: An International Quarterly*, Volume 71, Number 3, Fall 2004, pp. 427-454, p. 427.

<sup>9</sup> TEM, 23.

de la *theoria*. Es decir, sitúa el pensamiento al servicio de la acción y no al revés. Arendt lo resume así:

Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando Platón descubrió que apartarse del mundo habitual de los asuntos humanos es algo inherente a la experiencia filosófica; terminaba cuando de esa experiencia ya no había más que la oposición entre pensar y obrar, la cual, al privar al pensamiento de realidad y a la acción de sentido, hace que ambos se vuelvan carentes de significado.<sup>10</sup>

La ruptura entre la tradición griega y la occidental tuvo lugar cuando la polis y las experiencias políticas que le eran propias llegaron a su fin. Platón y Aristóteles escribieron sobre lo político desde su experiencia, cuando la polis estaba ya en decadencia. De manera similar, la tradición occidental terminó también cuando la realidad ya no pudo ser comprendida a través de la tradición. Arendt nombra a Kierkegaard, Marx y Nietzsche como pensadores que se enfrentaron con retos a los que la tradición ya no sabía o no podía dar respuesta. Tras ellos, el vacío en que cristalizó la aparición del totalitarismo. El continuo de la tradición terminó con «el surgimiento de instituciones y políticas totalitarias que ya no podían comprenderse mediante las categorías tradicionales de pensamiento.»<sup>11</sup>

#### GOBIERNO Y LEY COMO ESENCIA DE LO POLÍTICO

Arendt condensó sus reflexiones sobre la tradición occidental de pensamiento político en “The Great Tradition”, que fue publicado póstumamente<sup>12</sup>. Según éste, la comprensión tradicional de lo político descansaría en dos elementos: el gobierno como forma y la ley como contenido. Para lo primero, Arendt utiliza la expresión «gobernar y ser gobernado»<sup>13</sup>. Consiste en la reducción de las relaciones políticas a relaciones de mando y obediencia, de dominio

<sup>10</sup> *TEM*, 31.

<sup>11</sup> *KMT*, 280; véase también *TEM*, 32. En el original: “The thread of our tradition (...) broke only with the emergence of totalitarian institutions and policies that no longer could be comprehended through the categories of traditional thought.” [t.a.].

<sup>12</sup> Escrito alrededor de 1953, fue publicado por Kohn en dos partes, en otoño e invierno de 2007.

<sup>13</sup> Véase *GT2*, cuyo título es, de hecho, “Ruling and being ruled”.

de unos sobre otros. Respecto a lo segundo, la ley deviene el elemento nuclear de lo político, el rasero con el que medir el buen o mal gobierno. La tradición clasifica las formas de gobierno según quien mande y el gobierno es bueno o malo según se ejerza de acuerdo con la ley.

Gobierno y ley son esenciales en la experiencia política de la tradición occidental. Para la tradición griega eran, en cambio, elementos absolutamente secundarios y, en cualquier caso, prepolíticos. Esto es, tanto las relaciones de gobierno como las leyes existían como realidades que posibilitaban la experiencia política griega, pero de ningún modo formaban parte de ella ni, mucho menos, se convertían en su forma y en su fondo. Arendt defiende que:

Bastante sorprendentemente viendo sus tremendas consecuencias, Platón introdujo la distinción entre gobernar y ser gobernado como una condición para toda la sociedad organizada de pasada, de manera casi improvisada, mientras que el concepto de ley asume su lugar central como el contenido mismo de toda vida política solo en su último tratado, *Nomoi*<sup>14</sup>.

De ser así, dos conceptos centrales de nuestra experiencia política aparecieron de manera repentina, desligada de las experiencias y reflexiones previas. Esto señala directamente a la compleja relación entre filosofía y política en la tradición occidental que cristaliza en la hostilidad de la primera hacia la segunda. Bhikhu Parekh subraya que Arendt acusa a la tradición de haber reducido la política a sus aspectos formales, como el gobierno y la ley, obviando los elementos sustanciales y significativos de la experiencia política<sup>15</sup>. El gobierno y la ley pasaron de ser elementos accesorios a ser el núcleo de lo político en la tradición occidental, de tal modo que las experiencias políticas de la tradición griega desaparecieron casi sin dejar rastro bajo el peso de la tradición occidental posterior. Así, «una pista anterior de pensamiento político fue reemplazada, absorbida y en

<sup>14</sup> *GT1*, 716. En el original: “Surprisingly enough in view of its tremendous consequences, the distinction between ruling and being ruled as a condition for all organized society was introduced by Plato in an offhand, almost improvisational manner, while the concept of law assumes its central place as the very content of all political life only in his last treatise, the *Nomoi*” [t.a.].

<sup>15</sup> Véase Bhikhu PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: MacMillan Press, 1981, p. 10 y ss.

parte eliminada con el surgimiento de nuestra tradición.»<sup>16</sup> Se puede decir que el pensamiento arendtiano quiere rescatar algunos elementos de esa tradición anterior, de experiencias políticas previas a la reducción de lo político al gobierno y la ley.

#### EL GOBIERNO

Para Arendt, si un reinado, aristocracia o *polity* es radicalmente distinto de lo político en una monarquía, oligarquía o democracia no es —o no sólo— porque estas últimas formas de gobierno sean perversiones de las primeras. Lo fundamental es que las experiencias de lo político, de lo que se vive, se comparte y se crea en el mundo común, no tienen nada que ver. El hecho distintivo descansa precisamente en que las primeras no contemplaban la distinción entre gobernantes y gobernados.

En la tradición griega, la esfera privada existía en tanto realidad anterior a la pública: lo doméstico hacía posible, permitía en el sentido más literal la experimentación de lo político. La esfera privada permitía que el ciudadano libre cubriera sus necesidades mediante las instituciones de la esclavitud y del matrimonio<sup>17</sup>. La relación de gobierno quedaba limitada a la esfera privada, en la que sí existía una relación jerárquica del ciudadano para con las demás personas que vivían en la casa —familiares y esclavos. Las relaciones de gobierno tenían lugar sólo dentro de la esfera doméstica, con lo que es necesario presuponer y entender la existencia de dos esferas distintas, con diferentes reglas aplicando a cada una de ellas. Era solamente en lo doméstico, alrededor de la labor, donde existía la distinción entre gobernante y gobernados; un lugar que, a su vez, permitía la libertad del ciudadano libre. La relación de mando y obediencia en torno a la labor era precisamente lo que permitía al hombre libre establecer relaciones igualitarias con sus conciudadanos.

La labor quedaba inmediatamente excluida de la actividad de los hombres libres. Y, sin embargo, era necesaria para que esos hombres pudieran ser efectivamente libres. La esfera privada y las relaciones

<sup>16</sup> *GT2*, 942. En el original: “an earlier track of political thought was superseded, absorbed, and partly eliminated with the rise of our tradition”. [t.a.].

<sup>17</sup> Arendt no se refiere de manera explícita a la institución del matrimonio, pero resulta evidente que, aún limitándonos a la reproducción en el sentido más estricto, el matrimonio juega un papel relevante en ese mantener la vida.

de dominio implícitas en ella eran lo que garantizaba la libertad. Por eso la distinción entre la esfera pública y la privada era fundamental, porque la distinción entre gobernantes y gobernados afectaba sólo a la esfera privada y aún ahí servía nada más que como condición de posibilidad para lo político. Es en este sentido que el gobierno era prepolítico: la relación de mando y obediencia quedaba limitada al hogar y no se concebía que saliera afuera.

Sucedió que esa lógica de dominio salió fuera del hogar con la caída del Imperio Romano<sup>18</sup> y precipitó una nueva experiencia de lo político, esencialmente distinta:

El gobierno sobre los demás, que originalmente se había experimentado como el gobierno sobre los esclavos y, por lo tanto, como una condición prepolítica para la vida de la polis, entró en la esfera política misma e (...) incluso se convirtió en su factor dominante. A partir de entonces, es decir, casi inmediatamente después de Aristóteles, el problema del poder se convirtió en el problema político decisivo, de modo que toda esta esfera de la vida humana podría definirse, no como la de vivir juntos, sino como la de las luchas de poder en que nada está tan en juego como la cuestión de quién gobierna sobre quién.<sup>19</sup>

La diferencia entre ambas experiencias radicaba en la experiencia de la acción. La experiencia de compromiso libre en un reinado, en el que los ciudadanos dejaban de lado sus intereses individuales y se unían por el apetito de la acción, defiende Arendt, es radicalmente distinta de la vivida en la polis, fundada sobre la experiencia de la convivencia entre muchos más que de la acción de muchos<sup>20</sup>.

Y ésa es la experiencia política de la tradición occidental, cuya esencia tanto para Platón como para Aristóteles estriba en «la convivencia diaria de muchas personas dentro de los muros de un

---

<sup>18</sup> *GT2*, 954.

<sup>19</sup> *KMT*, 303. En el original: “Rule over others, which originally had been experienced as rule over slaves and therefore as a prepolitical condition for the life of the polis, entered the political realm itself and (...) even became its dominating factor. From then on, that is, almost immediately after Aristotle, the problem of power became the decisive political problem, so that this whole real of human life could be defined, not as the realm of living together, but as the realm of power struggles in which nothing is so much at stake as the question of who rules over whom.” [t.a.].

<sup>20</sup> *GT2*, 947.

espacio limitado. Lo que relaciona a estos muchos entre sí son dos experiencias: *igualdad y diferencia*.»<sup>21</sup> Mientras la experiencia dominante en la esfera privada era la de la desigualdad, la esfera política se articulaba mediante la igualdad y la diferencia. La igualdad se refería a los ciudadanos, es decir, quienes de hecho ya eran iguales. Por supuesto, no aplicaba a quienes no eran libres — esclavos, mujeres y bárbaros. Libertad e igualdad incumbían exactamente a las mismas personas: a los hombres libres; sólo eran iguales quienes eran libres.

Esa experiencia de igualdad iba de la mano con la de la diferencia y su primera forma política es la ciudad-estado, que se da como «[g]ratitud por el hecho de que no un solo hombre, sino los hombres, habitan la tierra»<sup>22</sup>. Es sólo desde la igualdad que la polis brinda a los ciudadanos la oportunidad de mostrarse y distinguirse mediante la acción, desconectada ya de las grandes empresas y vinculada con los asuntos públicos cotidianos. El ciudadano pasaba gran parte de su tiempo con sus iguales, en la esfera pública, alejado de lo doméstico. Es por eso que el ocio, «ya sea *scholē* u *otium*, significaba específica y exclusivamente ocio de asuntos públicos-políticos, y no ocio respecto de la labor.»<sup>23</sup>

El un elemento de continuidad que une la tradición griega y la occidental es que, para ambas, libertad y necesidad no pueden darse a la vez, son contrarias. Tanto es así que la libertad,

que sólo puede lograrse a través del dominio sobre los demás, se refleja en las siempre repetidas declaraciones de que sólo vale la pena vivir una vida que aspira a algo más alto que la vida misma, y de que sólo vale la pena participar de una actividad cuyo fin es algo más que la actividad en sí misma.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> *GT2*, 949. En el original: “the daily living together of many people within the walls of one limited space. What relates these many to each other are two experiences: *equality* and *difference*.” [t.a.].

<sup>22</sup> *GT2*, 950. En el original: “Gratitude for the fact that not one man but men inhabit the earth”. [t.a.]. Ésta es una de las frases célebres de Arendt, que repetirá a lo largo de su obra.

<sup>23</sup> *GT2*, 951. En el original: “The very notion of leisure, therefore, be it *scholē* or *otium*, meant specifically and exclusively leisure from public-political affairs, and not leisure from work” [t.a.].

<sup>24</sup> *GT2*, 944. En el original: “which can be achieved only through rule over others, is then reflected in the ever repeated assurances that only a life that aspires to

Como se verá, Marx se alzar  contra este acuerdo.

#### LA LEY

En la tradición griega, la ley permitía la construcción de una estructura estable, sólida, capaz de contrarrestar la natalidad y la concomitante fragilidad de los asuntos humanos dentro de la polis. Así, las leyes:

daban estabilidad a una comunidad compuesta de mortales y, por lo tanto, cuya continuidad estaba en peligro constante por los nuevos hombres que nacían. (...) Cada nuevo nacimiento pone en peligro la continuidad de la polis porque con cada nuevo nacimiento potencialmente surge un nuevo mundo.<sup>25</sup>

Como remedio a los peligros de la acción, la ley buscaba proteger a la polis; en consecuencia, aplicaba única y exclusivamente los asuntos públicos, nunca a aquello privado o relativo a otros estados. La gran ventaja de la polis, y en esto insistir  Arendt<sup>26</sup>, era que mediante la estabilidad que proporcionan las leyes, dotaba a los asuntos humanos de «una solidez que la acción humana misma, en su futilidad intrínseca y en su dependencia de la alabanza inmortal de los poetas, nunca puede poseer.»<sup>27</sup>

La tradición occidental, que califica la acción de imprevisible y caprichosa, necesita prevenirse de ella. Así, la ley busca contener la espontaneidad humana. La tradición griega, en cambio, libre de esa concepción negativa de la acción, concebía la ley como prepolítica, requisito previo al surgimiento del encuentro en la polis:

Como una ciudad puede surgir físicamente sólo después de que sus habitantes hayan construido un muro a su alrededor, la vida política de los ciudadanos, *politeuesthai*,

---

something higher than life itself is worth living, and only an activity whose end is more than the activity itself is worth entering upon.” [t.a.].

<sup>25</sup> *GTI*, 716. En el original: “gave stability to a community composed of mortals, and therefore continually endangered in its continuity by new men born into it. (...) Each new birth endangers the continuity of the polis because with each new birth a new world potentially comes into being.” [t.a.].

<sup>26</sup> Véase *CH*, 216 y ss.

<sup>27</sup> *GTI*, 717. En el original: “a solidity that human action itself, in its intrinsic futility and dependence on the immortalizing praise of poets, can never possess.” [t.a.].

puede empezar sólo después de que la ley haya sido propuesta y establecida.<sup>28</sup>

Es decir, en la tradición griega, legislar precedía lo político, establecía las bases para ello, pero no era una actividad política en sí misma. Sólo en la tradición occidental la ley pasa a ocupar un lugar central de lo político, de tal manera que no sólo conforma los límites de lo político, sino que se convierte en contenido mismo del debate político y en la medida del gobierno<sup>29</sup>. La ley sale de lo público para abarcarlo todo y deja de ser concreta para devenir una ley cósmica, «un orden inherente al universo que gobierna su movimiento.»<sup>30</sup> Esto implica que hay una ley superior que, más allá de mortales y de dioses, gobierna el universo entero, que entra dentro de las casas y sale afuera de las murallas de la ciudad. Es decir, que no hay ningún ámbito de la vida que esté fuera de su aplicación. El totalitarismo llevará esto hasta sus últimas consecuencias, en una ley superior que «no puede más que anular constantemente códigos de reglas y prescripciones hechas por el hombre.»<sup>31</sup>

\* \* \*

El totalitarismo es para Arendt la primera nueva forma de gobierno aparecida desde que Platón estableciera su categorización. Las formas de gobierno basadas en la experiencia de lo político radicado en la pluralidad y la acción quedaban ya lejos. La distinción entre gobernantes y gobernados había ganando relevancia, hasta el punto de convertirse en «el supuesto básico de la tradición occidental de pensamiento político.»<sup>32</sup> Es más, la relación de dominio derivada del gobierno es, de hecho, la esencia de lo político para la tradición, de tal modo que su eliminación comportaría la desaparición de lo político como tal. Tanto es así que, con la utopía de Marx en la cabeza, Arendt concluía:

---

<sup>28</sup> *GT1*, 717. En el original: “Just as a city could come into being physically only after the inhabitants had built a wall around it, so the political life of the citizens, *politeuesthai*, could begin only after the law had been posited and laid down.” [t.a.].

<sup>29</sup> *KMT*, 304.

<sup>30</sup> *GT1*, 718. En el original: “an order inherent in the universe and governs its motion.” [t.a.].

<sup>31</sup> *GT1*, 719. En el original: “cannot but constantly override positive man made codes of rules and prescriptions.” [t.a.].

<sup>32</sup> *GT2*, 954. En el original: “the basic assumption of the tradition of Western political thought.” [t.a.].

Allí donde falte esta división [entre gobernantes y gobernados], como por ejemplo en las expectativas utópicas de una sociedad futura que funcione sin la interferencia de un poder estatal claramente definido, la conclusión inevitable es que todo el ámbito de la política, y no sólo el estado, se marchitará.<sup>33</sup>

#### LA TRADICIÓN FRENTE LOS RETOS DE LA MODERNIDAD

La tradición occidental llegó a su fin cuando sucedieron una serie de eventos a los que ya no podía dar respuesta. Sin embargo, eso «no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres.»<sup>34</sup> Al contrario, Arendt señala que pueden volverse más aún más vívidos al final de la tradición. Se puede decir que fue precisamente eso lo que sucedió cuando Kierkegaard, Marx y Nietzsche se rebelaron en el siglo XIX contra la tradición y, no obstante, y a pesar de sus esfuerzos, se mantuvieron dentro de la lógica y los conceptos tradicionales. En ese momento, argumenta Arendt, sólo «era posible la radicalización pero no un nuevo comienzo ni la reconsideración del pasado.»<sup>35</sup>

A Kierkegaard, Marx y Nietzsche les une el impacto de Hegel en sus obras y que los tres quisieron aprehender problemas y circunstancias para los que la tradición ya no servía. Fue Hegel quien introdujo la concepción de la historia como un proceso continuo. Para Arendt, ese hilo de la continuidad histórica fue «el primer sustituto de la tradición»<sup>36</sup>. De repente, todo lo sucedido anteriormente devenía un continuo lógico, coherente y comprensible. Kierkegaard, Marx y Nietzsche hicieron suya esta manera de entender el pasado y, en este sentido, para ella son hegelianos. Su gran mérito, fue «radicalizar ese nuevo acercamiento al pasado del único modo en que podía desarrollarse aún más; es decir, cuestionando la jerarquía conceptual que había dominado la filosofía occidental»<sup>37</sup>. Hegel había mantenido inalterada la jerarquía

---

<sup>33</sup> *GT2*, 955. En el original: "Wherever this division is lacking, as for instance in the utopian expectations of a future society functioning without the interference of clearly defined state power, the inevitable conclusion is that the whole realm of politics, and not only the state, will wither away." [t.a.].

<sup>34</sup> *TEM*, 32.

<sup>35</sup> *TEM*, 34.

<sup>36</sup> *TEM*, 34.

<sup>37</sup> *TEM*, 34.

de los conceptos tradicionales y los tres la invirtieron. Pero, al tratar de dar respuestas a nuevas experiencias desde una estructura conceptual que ya no encajaba con la Modernidad, acabaron atrapados en un sinsentido:

Las tradicionales oposiciones entre *fides e intellectus* y entre teoría y práctica se tomaron respectivas venganzas de Kierkegaard y de Marx, tal como la oposición entre lo trascendente y lo sensualmente dado se tomó venganza de Nietzsche, no porque estas oposiciones tuviesen aún raíces en la experiencia humana válida sino, por el contrario, porque se habían convertido en meros conceptos fuera de los cuales, no obstante, parecía imposible cualquier pensamiento amplio.<sup>38</sup>

En *Denktagebuch*, Arendt lo anotaba así:

Los tres saltos del siglo XIX: el salto de Kierkegaard de la razón a la fe; el salto de Marx de la teoría a la praxis; y el salto del nihilismo (no sensible) a la vida (sensible).

(...) Los que hicieron imposible la fe y la acción, no fueron la duda de Kant acerca del contenido de la fe, ni el desprecio de la praxis por parte de Platón, [sino] la traslación de la duda a la fe por obra de Kierkegaard, y la traslación del logos dialéctico a la praxis en el pensamiento de Marx. Así, pues, la elevación aparente de la política y la religión les costaron la cabeza.<sup>39</sup>

La cuestión era que la tradición había perdido su marco y sus referencias y, a la vez, que en sus transposiciones ninguno de ellos pudo escapar del esquema conceptual tradicional. Sus intentos de aprehender los elementos que no encajaban con la Modernidad les llevaban inevitablemente a un callejón sin salida. Lo que querían entender no podían entenderlo desde la tradición porque era la ésta la que ya no era válida.

Y, a pesar de todo, Arendt reconoce la valía de sus intentos porque permitieron comprender la Modernidad. Kierkegaard supo entender el conflicto causado por la falta de fe en Dios y en la razón de un hombre moderno que sólo confía en lo que él mismo ha hecho.

---

<sup>38</sup> TEM, 37.

<sup>39</sup> DF, 299. Cuaderno XIII [27], febrero 1953.

Nietzsche percibió la incompatibilidad entre las ideas tradicionales y los valores modernos. Marx, que es quien aquí nos ocupa, pasó de la teoría a la acción y de la contemplación a la labor; alteró la relación entre filosofía y política, poniendo ésta última por delante, haciendo que la acción política «fuera más teórica, más dependiente de lo que hoy llamaríamos ideología»<sup>40</sup>. De hecho, al superponer la ley de la historia a la política terminó diluyendo el significado de la acción y la política tanto como del pensamiento y la filosofía en «meras funciones de la sociedad y de la historia.»<sup>41</sup>

Las inversiones categóricas de Kierkegaard, Marx y Nietzsche —*fides e intellectus; praxis y theoria*, vida y verdad— acentuaron el elemento que la tradición despreciaba. A ojos de Arendt, ello pone de relieve que esos conceptos cobran sentido única y precisamente mediante la oposición. Es al enfrentarse con su opuesto que adquieren su significado pleno. En cualquier caso, Kierkegaard, Marx y Nietzsche, no cuestionaron ni las oposiciones ni los elementos que las conformaban. Y aún, los tres apuntaron «al núcleo del asunto; los tres cuestionan la jerarquía tradicional de las capacidades humanas o, para decirlo de otra manera, vuelven a la pregunta sobre la cualidad específicamente humana del hombre»<sup>42</sup>.

## EL IMPACTO DE MARX

Entre los textos no publicados de Arendt, se hallan los apuntes de una conferencia que dictó cuando ya había recibido la primera beca Guggenheim y se hallaba inmersa en el estudio del pensamiento de Marx<sup>43</sup>. En ese texto, Arendt distinguía entre el Marx académico —economista, sociólogo e historiador<sup>44</sup>— y el Marx filósofo. El interés del texto estriba en que Arendt apunta en él dos ideas clave en su pensamiento posterior: labor e historia, los dos principales

---

<sup>40</sup> TEM, 36.

<sup>41</sup> TEM, 36.

<sup>42</sup> TEM, 45.

<sup>43</sup> *The Impact of Marx*, son las notas de la conferencia en la Rand School of Social Science, New York, de 1952. Consta de una sola página mecanografiada, con una serie de anotaciones a mano ininteligibles —sólo se puede distinguir claramente la palabra "confusión" anotada en el margen superior derecho.

<sup>44</sup> IM, 1. Véase también KMT, 278.

problemas de la Modernidad que se «han adueñado de las masas»<sup>45</sup>. Labor e historia impulsarán el pensamiento de Arendt durante los siguientes años. En efecto, las reflexiones acerca de la primacía de labor y su concomitante confusión con la producción, se puede relacionar con el proyecto inconcluso “Totalitarian Elements in Marxism”; la idea de que todo es susceptible de convertirse en historia, de devenir proceso, junto con el tradicional desprecio a lo político, puede vincularse al otro proyecto inconcluso de Arendt, “Introduction into Politics”.

La irrupción de labor e historia supone una ruptura en la tradición, la primera a nivel político, la segunda a nivel espiritual<sup>46</sup>. Si Marx resulta un pensador tan significativo para Arendt es precisamente por «la obstinación con la que se aferró a estas dos nuevas perplejidades principales.»<sup>47</sup> Marx articuló su pensamiento a partir de esos dos nuevos desafíos. Por ello, defiende Arendt, «en la medida en que todavía vivimos con y en estas perplejidades (...) todavía somos contemporáneos de Marx.»<sup>48</sup> Y, sin embargo, la aparición del totalitarismo trunca esa contemporaneidad<sup>49</sup>: Marx escribía aún al filo del abismo del fin de la tradición; Arendt lo hacía ya desde el vacío entre el «ya no» y el «todavía no».

\* \* \*

Dado que Marx se interesó por los pocos nuevos hechos elementales para los cuales la tradición no proporcionaba un marco categórico, su éxito o fracaso nos permite juzgar el éxito o el fracaso de la tradición misma respecto a estos hechos<sup>50</sup>.

Esos hechos a los que Arendt se refiere son labor e historia, además de la consecuencia de ambos: la igualdad. Los tres son eventos de la Modernidad que no pueden pensarse desde la tradición. Los tres,

<sup>45</sup> *IM*, 1. En el original “The ideas that seized the masses” [t.a.].

<sup>46</sup> *KMT*, 280.

<sup>47</sup> *KMT*, 278. En el original: “the stubbornness with which he clung to these two chief new perplexities.” [t.a.].

<sup>48</sup> *KMT*, 280. En el original: “insofar as we still live with and in these perplexities (...) we are still Marx’s contemporaries.” [t.a.].

<sup>49</sup> *KMT*, 281.

<sup>50</sup> *KMT*, 282. En el original: “Because Marx concerned himself with the few new elementary facts for which the tradition itself did not provide a categorical framework, his success or failure therefore enables us to judge the success or failure of the tradition itself in regard to these facts” [t.a.].

también, se yerguen sobre sucesos decisivos de la Modernidad: la revolución industrial, las revoluciones americana y francesa y las consiguientes demandas de igualdad universal, respectivamente. Es decir, se podía pensar en la centralidad de la labor sólo porque se había dado la revolución industrial y la concomitante emancipación política de la clase obrera. La violencia podía entenderse como elemento clave de la historia sólo a partir de las experiencias de las revoluciones americana y francesa. Y sólo la convergencia de esas tres revoluciones podía conducir finalmente a demandas de igualdad universal:

Estos tres eventos, más que el trabajo de Marx, ya no estaban de acuerdo con nuestra tradición de pensamiento político, y es solo tras ellos que, en su cruda realidad, nuestro mundo ha cambiado más allá de lo reconocible en comparación con cualquier época anterior. Incluso antes de que Marx comenzara a escribir, la violencia se había convertido en la partera de la historia, la labor se había convertido en la actividad central de la sociedad y la igualdad universal estaba en camino de convertirse en un hecho consumado.<sup>51</sup>

De todo ello, Arendt extrae lo que denomina los tres pilares del pensamiento de Marx: «primero, La labor es la creadora del hombre; segundo, La violencia es la partera de la historia (...); y tercero, (...) Nadie que esclavice a otros puede ser libre.»<sup>52</sup> Arendt sustituirá más tarde este último por la undécima tesis sobre Feuerbach, es decir, que «los filósofos sólo interpretaron el mundo de una forma diferente; sin embargo, lo importante es cambiarlo»<sup>53</sup>.

Cada una de estas afirmaciones viene a contradecir la tradición. En la primera, quien crea al hombre es la labor: ni Dios, ni la razón. En la segunda, Marx niega el poder de la palabra y la acción y a ellas les

---

<sup>51</sup> *KMT*, 294. En el original: “These three events, rather than the work of Marx, were no longer in accord with our tradition of political thought, and it is only after them that, in its brute factuality, our world has changed beyond recognition when compared with any previous era. Even before Marx had begun to write, violence had become the midwife of history, labor had become the central activity of society, and universal equality was on its way to becoming an accomplished fact.” [t.a.].

<sup>52</sup> *KMT*, 287. En el original: “first, Labor is the Creator of Man; second, Violence is the midwife of History (...); and third, (...) Nobody can be free who enslaves others.” [t.a.].

<sup>53</sup> *TEM*, 27.

antepone la violencia. En la tercera, en cualquiera de sus dos formas, Marx se revuelve contra la relación tradicional entre filosofía y política<sup>54</sup>. Pero estas rebeliones, como se ha visto, se mantienen aún dentro del marco categórico de la tradición, por lo que no pueden más que convertirse en una trampa, una pérdida de sentido causada por el desvanecimiento de los conceptos mismos:

Estos tres enunciados se articulan en términos tradicionales que, a pesar de todo, desacreditan (...). Cada uno contiene una contradicción fundamental, que siguió siendo insoluble dentro de los propios términos marxistas. Si la labor es la más humana y la más productiva de las actividades del hombre, ¿qué pasará cuando, después de la revolución, “la labor sea abolida” en “el reino de la libertad”, cuando el hombre haya conseguido emanciparse de ella? ¿Qué actividad productiva y esencialmente humana le quedará? Si la violencia es la comadrona de la historia y la acción violenta, por tanto, la más digna de todas las formas de acción humana, ¿qué pasará cuando, después de la finalización de la lucha de clases y de la desaparición del Estado, ya no sea posible ninguna violencia? ¿Cómo podrán obrar los hombres de un modo auténtico y significativo? Por último, cuando la filosofía se haya concretado y abolido a la vez en la sociedad futura, ¿qué tipo de pensamiento se conservará?<sup>55</sup>

Los tres pilares capturan aquello que ya no podía entenderse desde la tradición. Ahí estriba la grandeza de Marx, en que supo leerlos e interpretarlos como lo que eran: las grandes perplejidades de su tiempo. Estos son, de hecho, los hilos de los que Arendt tirará en *On Revolution*, en el que definirá a Marx como «el teórico más importante de todas las revoluciones»<sup>56</sup>. Marx sustituyó la libertad por la necesidad; aún más, concluyó que libertad y miseria eran incompatibles y elevó las necesidades de las clases trabajadoras a la esfera política en la que fue su «contribución más explosiva»<sup>57</sup>. En lo que sigue, se analizan los tres pilares del pensamiento de Marx según los interpreta Arendt.

---

<sup>54</sup> TEM, 27 y ss.

<sup>55</sup> TEM, 30. Traducción parcialmente modificada.

<sup>56</sup> SR, 95.

<sup>57</sup> SR, 96.

## LA CENTRALIDAD DE LA LABOR

Marx supo leer la contradicción existente entre la devaluación tradicional de la labor y la realidad que imponían las revoluciones industrial y francesa, que la habían elevado «hasta el escalón más alto de la productividad y pretendían ser capaces de asegurar el ideal, honrado en ese momento, de libertad en condiciones hasta entonces desconocidas y de igualdad universal.»<sup>58</sup> Así, en Marx la labor aparece como la actividad humana principal. El ser humano lo es en tanto que labora, no en tanto que piensa: se revela como *animal laborans* y no como *animal rationale*<sup>59</sup>.

La revolución industrial significó un cambio radical en la conceptualización y la ubicación de la labor. La labor se convirtió en una actividad productiva, que de esa manera dejaba huella. Pero también, salió de la esfera doméstica y se puso a la vista de todo el mundo. En *Denktagebuch*, Arendt lo expresaba así:

Sobre la labor: hasta la era de las fábricas la labor había sido considerada siempre como el asunto más privado, apolítico y asocial del hombre (Cicerón). (...)

Lo socialmente revolucionario de la revolución industrial está en la “socialización” = desprivatización de la labor. De ella brota el socialismo.<sup>60</sup>

Es decir, anteriormente la labor era apolítica o, como mucho, prepolítica: posibilitaba la política en tanto la esclavitud liberaba de ella a los ciudadanos libres, emancipándolos de la labor. Marx rompió con la tradición cuando puso la labor en el centro de la arena política, cosa que pudo hacer sólo cuando la labor pasó a ser pública. No era sólo que la labor se desarrollara ahora a la vista de todos; la expropiación de gran parte de la población implicaba que el incremento de clases desposeídas —y esa desposesión lo es de un lugar privado en el mundo. En definitiva, la clase laborante no tiene espacio privado en el que refugiarse ni donde laborar privadamente. Llegado este punto, Marx supo entender que la respuesta no giraba en torno a cuestiones de reconocimiento o de justicia, porque había un hecho previo a resolver, en palabras de Arendt:

<sup>58</sup> *TEM*, 38.

<sup>59</sup> *IM*, 1. Véase también *TEM*, 27.

<sup>60</sup> *DF*, 337. Cuaderno XV [5], abril 1953.

la incompatibilidad básica entre los conceptos tradicionales, que convierten la labor en sí misma en el propio símbolo de la sujeción del hombre a la necesidad, y la época moderna, en la que se ensalzó la labor para expresar la libertad positiva del ser humano<sup>61</sup>.

El reto estaba en reconsiderar la labor, tradicionalmente desdeñada y asentada en la institución de la esclavitud y, por lo tanto en la desigualdad, cuando la igualdad era un hecho. Y eso sucedió a partir de la revolución industrial, cuando todas las personas se igualaron en tanto laborantes. La tradición no podía aprehender ese desafío porque no podía sostener la igualdad universal. Marx fue el primero que se dio cuenta de que la lucha de clases no era una cuestión de derechos: dada la centralidad que estaba ocupando la labor, cualquier persona iba a convertirse en laborante de tal modo que, al final, «nadie que no fuera un laborante tendría ningún derecho, ni tan siquiera el derecho a seguir con vida.»<sup>62</sup> En este sentido, Arendt afirma:

Que Marx, al menos, comprendió este hecho y consideró que la emancipación de la clase trabajadora sólo era posible en un mundo que había cambiado radicalmente, distinguiendo su pensamiento del socialismo utópico, el principal defecto del cual era (...) el supuesto de que la clase trabajadora era un grupo desfavorecido y que la lucha por su liberación era una lucha por la justicia social.<sup>63</sup>

Lo que posibilitó este cambio fue la revolución industrial, que con su despliegue de maquinaria propició la identificación de la labor con la producción. A partir de entonces, lo específicamente humano podía residir «en ser un laborante, esto es el creador del artificio humano»<sup>64</sup>. (Nótese que el artificio humano es aquí creado mediante la labor, y no mediante la producción, sea porque Arendt

<sup>61</sup> *TME*, 38. Traducción parcialmente modificada.

<sup>62</sup> *KMT*, 279. En el original: “no one would have any rights, not even the right to stay alive, who was not a laborer.” [t.a.].

<sup>63</sup> *KMT*, 278. En el original: “That Marx at least grasped this fact and felt that an emancipation of the laboring class was possible only in a radically changed world distinguishes his thought from that of utopian socialism, the chief defect of which was (...) its assumption that the laboring class was an underprivileged group and that the fight for its liberation was a fight for social justice.” [t.a.].

<sup>64</sup> *IM*, 1. En el original “being a laborer, that is the creator of the human artifice.” [t.a.].

le atribuyera esa interpretación a Marx o, menos probablemente, porque aún no hubiera elaborado ese elemento de su distinción.) El auge de la labor en paralelo a la industrialización explica el posicionamiento de Marx junto al movimiento obrero, representante orgulloso de la única clase “productiva”, la trabajadora<sup>65</sup>.

#### LA LABOR ES LA CREADORA DEL HOMBRE

La centralidad de la labor es a la vez símbolo y causa del fin de la tradición. La afirmación según la cual la labor es la creadora del hombre desafía a la tradición doblemente. Por un lado, Dios o la razón dejan de ser los creadores del ser humano, que ahora se crea a sí mismo a través de la labor. No sólo el ser humano en singular: la humanidad como un todo es fruto del laborar humano<sup>66</sup>. Por otro lado, la labor deja de ser una actividad aborrecible de acuerdo con la realidad impuesta por la tecnificación y el aumento de la productividad de la labor fruto de la revolución industrial.

El elemento del pensamiento de Marx que no tiene precedentes y está realmente en contra de la tradición es su glorificación de la labor<sup>67</sup>. La influencia de Marx reside en que puso la labor en el centro de la vida en común, de la esfera política. Esto, en palabras de Arendt, supuso:

una inversión completa de todos los valores políticos tradicionales. No fue la emancipación política de la clase trabajadora, la igualdad para todos que por primera vez en la historia incluyó a los trabajadores domésticos, lo que fue decisivo, sino más bien la consecuencia que de ahora en adelante la labor como actividad humana ya no pertenecía al ámbito estrictamente privado de la vida: se convirtió en un hecho político público de primer orden.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> *IM*, 1.

<sup>66</sup> *TEM*, 33.

<sup>67</sup> *KMT*, 283.

<sup>68</sup> *KMT*, 284. En el original: “a complete reversal of all traditional political values. It was not the political emancipation of the working class, the equality for all that for the first time in history included menial workers, that was decisive, but rather the consequence that from now on labor as a human activity no longer belonged to the strictly private realm of life: it became a public political fact of the first order.” [t.a.].

Porque, hasta entonces, la labor había existido en la filosofía sólo como un requisito previo para lo político, sin entidad suficiente para siquiera tenerse en cuenta. Hasta Marx, la labor no era sólo prepolítica, sino que era incluso presocial, anterior a la economía<sup>69</sup>. La labor no requiere de la vida en común de los seres humanos, del encuentro o el intercambio. De la misma manera, lo que distingue la vida humana de la vida de los dioses del Olimpo es el elemento de urgencia e imposición que le es intrínseco<sup>70</sup>. Por eso en la tradición sólo eran ciudadanos libres quienes, mediante la institución de la esclavitud, cubrían sus necesidades y adquirían así su libertad. La institución de la esclavitud no era parte de la vida política griega, sino una condición para ella.

Marx, en cambio, de la mano del pensamiento dialéctico de Hegel, encontró en la labor el vínculo que une al ser humano con la naturaleza:

La lógica del movimiento dialéctico permite a Marx combinar la naturaleza con la historia, o la materia con el hombre; el hombre se convierte en el autor de una historia significativa y comprensible porque su metabolismo con la naturaleza, a diferencia del de un animal, no se limita al consumo sino que requiere una actividad, a saber, la labor. Para Marx, la labor es el vínculo de unión entre la materia y el hombre, entre la naturaleza y la historia.<sup>71</sup>

Marx propone que sólo aquellos que laboren sean humanos: la dignidad pasa por el laborar, por ser productivo. En este sentido, dice Arendt que la emancipación de la labor debe entenderse en sus dos vertientes. Una, que la revolución industrial aligeró la clase obrera de buena parte del sufrimiento y las penurias propias de la labor —aunque se podría decir, también, que la visión de Arendt es un tanto optimista y que, más bien, la revolución industrial transformó el tipo de sufrimientos y penurias a los que esa clase obrera era sometida. Y dos, que la emancipación de la labor significó

---

<sup>69</sup> *KMT*, 284.

<sup>70</sup> *KMT*, 285.

<sup>71</sup> *KMT*, 309. En el original: “The logic of dialectal movement enables Marx to combine nature with history, or matter with man; man becomes the author of meaningful, comprehensible history because his metabolism with nature, unlike an animal’s, is not merely consumptive but requires an activity, namely, labor. For Marx labor is the uniting link between matter and man, between nature and history.” [t.a.]

también el reconocimiento de ésta como algo digno, incluso honorable, que necesariamente requería «un nuevo “contrato social”, (...) una nueva relación fundamental entre los hombres basada en lo que la tradición hubiera despreciado como su mínimo común denominador: la propiedad de la fuerza de trabajo.»<sup>72</sup>

Una vez aquí, Arendt apunta hacia lo más sorprendente del pensamiento de Marx: cuando ya ha situado la labor en el centro, quiere eliminarla. Marx va más allá del desdén tradicional hacia la labor, con sus tareas pesadas, monótonas y repetitivas, y apunta también hacia aquellas actividades que, como el arte o la artesanía, se corresponden directamente con la producción:

Nada podría ser más revelador de los impulsos originales de Marx que el hecho de que proscriba en su sociedad futura no sólo la labor que era realizada por esclavos en la antigüedad, sino también las actividades de los *banusoi*, los artesanos y los artistas: “En una sociedad comunista no hay pintores, sólo hombres que, entre otras cosas, pintan”.<sup>73</sup>

\* \* \*

Ya se ha visto que, para Arendt, la relevancia de Marx radica en que fue «el único pensador del siglo XIX que se tomó en serio en términos filosóficos su acontecimiento central, la emancipación de la clase trabajadora.»<sup>74</sup> Marx fue el único que atendió a una realidad que imponía la labor como actividad central. Ello supuso, también, que pudiera ser utilizado por el totalitarismo bolchevique para construir la ideología totalitaria. Al respecto, Arendt remarca que la centralidad de la labor en el estalinismo es «sólo la versión más

---

<sup>72</sup> *KMT*, 288. En el original: “a new ‘social contract’, that is, a new fundamental relationship between men based on what the tradition would have despised as their lowest common denominator: ownership of labor force.” [t.a.].

<sup>73</sup> *KMT*, 293. En el original: “Hardly anything could be more revealing of Marx’s original impulses than the fact that he banishes from his future society not only the labor that was executed by slaves in antiquity, but also the activities of the *banusoi*, the craftsmen and artists: ‘In a communist society there are no painters, only men who, among other things, paint’.” [t.a.].

<sup>74</sup> *KMT*, 283. En el original: “Marx is the only thinker of the nineteenth century who took its central event, the emancipation of the working class, seriously in philosophic terms.” [t.a.].

radical de nuestra sociedad, que cada vez más tiende también a convertirse en una sociedad de laborantes.»<sup>75</sup>

La glorificación de la labor propia de Marx es, pues, su verdadero elemento revolucionario. El hombre libre fue primero Aquiles quien mediante la acción, «cambió una vida corta por la eterna fama de la grandeza»<sup>76</sup>; después fue el filósofo. Nunca quien laboraba. Y, a pesar de eso, la centralidad de la labor y su dignificación se han convertido en lugares comunes en poco más de un siglo<sup>77</sup>. Este hecho insólito es el elemento más disruptivo de la modernidad:

La revolución social de nuestro tiempo está en el simple hecho de que hasta hace no más de 100 años, a los trabajadores se les habían negado los derechos políticos, mientras que hoy aceptamos naturalmente la opinión de que alguien que no labora ni siquiera puede tener el derecho a permanecer vivo.<sup>78</sup>

Arendt considera que Marx acertó al afirmar que el futuro pertenecería a los laborantes. Sin embargo, esa afirmación tiene significados diferentes para ambos. Para Arendt, una vez la labor deviene la actividad central, la mentalidad del *animal laborans* se convierte en dominante. Los miembros de una sociedad donde reina la labor son hombres socializados que «consideran todas sus actividades fundamentalmente como actividades laborantes, en el sentido de que su finalidad es “la preservación de la vida individual”»<sup>79</sup>. Cualquier otra actividad se ve supeditada esa lógica; producción y acción mutan y desaparecen al convertirse, en última instancia, en mera labor.

---

<sup>75</sup> *KMT*, 284. En el original: “only the most radical version of our own society, which more and more tends also to become a society of laborers.” [t.a.].

<sup>76</sup> *KMT*, 287. En el original: “who exchanged a short life for the eternal fame of greatness” [t.a.].

<sup>77</sup> *KMT*, 310.

<sup>78</sup> *KMT*, 312. En el original: “The social revolution of our time is contained in the simple fact that until not much more than 100 years ago, mere laborers had been denied political rights, whereas today we accept as a matter of course the opinion that a nonlaborer may not even have the right to stay alive.” [t.a.].

<sup>79</sup> *KMT*, 311. En el original: “consider all their activities primarily as laboring activities, in the sense that their end is ‘the preservation of individual life’” [t.a.].

## LA HISTORIA Y EL DESDÉN A LA ACCIÓN

La irrupción de la historia en el pensamiento de Marx rompió el continuo de la tradición, igual que lo hizo el auge de la labor. Afirma Arendt que, tras Hegel, «no parecía haber nada que pudiera resistir el poderoso ataque de las categorías históricas.»<sup>80</sup> Hegel había desarrollado un modo de pensamiento que consistía en discernir el significado de lo sucedido una vez que ha terminado. Si Hegel pudo suponer que fin y verdad eran lo mismo, afirma Arendt, fue sólo porque creyó que la filosofía griega había empezado con Platón y Aristóteles, cuando en realidad ambos vivieron el fin de la política griega y suponen el inicio de una nueva tradición incapaz de lidiar con la pluralidad humana.

Mientras el pensamiento político pre-aristotélico respondía y atendía a la experiencia política griega, aún tangible y cotidiana, el fin de esa experiencia trajo consigo la incompreensión de lo político, su percepción como algo peligroso y, en última instancia, el desdén hacia todo lo relacionado con ello. Aún así, el mundo compartido, ese entre que une y separa a los hombres, siguió siendo estable y permanente hasta que Marx opuso a la política, aunque degradada, la «dignidad de la historia»<sup>81</sup>. Marx fue el primero en concebir la historia como un suceso de eventos políticos hechos por los hombres como animales laborantes. Hechos producidos según una ley superior que moldean personas e interacciones como si fueran materiales. La historia se hace, como un proceso productivo. Eso implica por lo menos dos cosas: que el mundo ya no es estable, sino que está en constante movimiento y que la violencia, elemento propio de la producción, invade los asuntos humanos.

## LA VIOLENCIA ES LA PARTERA DE LA HISTORIA

Al ubicar la violencia en un lugar central de su pensamiento, Marx desafiaba de nuevo a la tradición. La afirmación de que la violencia es la partera de la historia es tan herética como la de que la labor es la creadora del hombre: quien revela ya no es Dios, sino la violencia<sup>82</sup>. Tras las revoluciones francesa y americana, Marx sitúa la

<sup>80</sup> *KMT*, 279. En el original: “there seemed nothing left that could withstand the mighty onslaught of historical categories.” [t.a.].

<sup>81</sup> *IM*, 1. En el original: “the dignity of History” [t.a.].

<sup>82</sup> *KMT*, 291.

violencia en un nuevo lugar en relación a lo político. En tanto que protagonista de las revoluciones francesa y americana, la violencia conduce la historia y sustituye a la acción. Arendt resume que, para Marx, «las fuerzas ocultas del desarrollo de la productividad humana, en tanto dependen de la acción humana libre y consciente, no ven a la luz sino a través de la violencia de las guerras y las revoluciones.»<sup>83</sup>

La palabra se convierte en cháchara y pierde peso específico frente a unos actos que se perciben sólo si son violentos. El auge de la violencia responde a su vez a la inversión de la relación entre *theoria* y *praxis*. Marx defiende que lo específicamente humano reside en la labor, una actividad que en términos de tradición viene determinada por la premura, por la compulsión. Al desbancar la libertad y reemplazarla por la urgencia y la necesidad propias de la labor, Marx sustituye la acción libre por la violencia muda. El razonamiento de Arendt es el siguiente: una vez que Marx entiende la cuestión social como fuerza política, cosa que sucede cuando afirma que la pobreza deriva de la explotación violenta por la clase dominante, establece una relación entre violencia y necesidad que va más allá de la necesidad propia de la *anankaia*. El hecho es que Marx:

no tardó en comprender que sus categorías eran reversibles y que teóricamente era tan posible interpretar la política en términos económicos como a la inversa. (...) Una vez establecida una relación real entre violencia y necesidad, no había razón para que no concibiese la violencia en términos de necesidad y pensase que la opresión era resultado de factores económicos (...). Desde una perspectiva política, este proceso condujo a Marx a una verdadera capitulación de la libertad en brazos de la necesidad.<sup>84</sup>

Con ello, Marx desafía de nuevo a la tradición y la vuelve del revés. En la tradición griega, la palabra se avenía con la verdad más que la praxis. Aristóteles vinculaba palabra y acción. Era la facultad de hablar la que distinguía a los hombres libres de los esclavos y de los bárbaros; entre ciudadanos libres, los asuntos se resolvían mediante la palabra de modo que:

---

<sup>83</sup> TEM, 28.

<sup>84</sup> SR, 100-101.

Los bárbaros tenían gobiernos violentos y eran esclavos obligados a trabajar y, ya que la acción violenta y la labor se asemejan porque ninguno de los dos necesita del habla para concretarse, los bárbaros y los esclavos se definían como seres *ἄνευ λόγος*, es decir que no vivían unos con otros primariamente gracias a la palabra.<sup>85</sup>

Platón, en cambio, ya no creía en dicho vínculo. La persuasión «se había convertido para él en una forma, no de libertad, sino de compulsión arbitraria a través de las palabras»<sup>86</sup>. A la verdad platónica sólo se llega mediante la contemplación, en soledad y sin palabras. Marx da un paso más allá para afirmar que sólo la violencia, muda por definición, puede revelar la verdad; así pues, «no es sólo la *praxis per se* la que muestra más verdad que la palabra, sino el único tipo de *praxis* que ha cortado todos los lazos con la palabra.»<sup>87</sup>

La tradición concebía la violencia dentro del Estado como una desgracia y la relacionaba con la tiranía. Marx, en cambio, pensaba la violencia como uno de los instrumentos que posee el Estado. La política resulta imperio violento de la clase dominante: deja de ser espacio de encuentro y debate entre los iguales y se convierte en el dominio de la violencia que arrasa con la libertad que anida y es propia de la palabra. En la violencia no hay libertad, hay compulsión; la historia es empujada e impuesta por la violencia. Arendt deduce que para Marx «la actividad política, si no es acción directa, violenta, debe entenderse como la preparación de la violencia futura o como la consecuencia de la violencia pasada.»<sup>88</sup>

Por lo tanto, la glorificación de la violencia de Marx, que se da en paralelo a la de la labor, supone otro ataque a la libertad comprendida en términos tradicionales. Porque la libertad reside precisamente en la palabra y en la acción espontáneas y no en la producción violenta ni en la labor urgente. La violencia no puede considerarse política, sino su opuesto. La glorificación de la

---

<sup>85</sup> TEM, 29.

<sup>86</sup> KMT, 291. En el original: “had become to him a form, not of freedom, but of arbitrary compulsion through words” [t.a.].

<sup>87</sup> KMT, 291. En el original: “it is not only *praxis per se* that shows more truth than speech, but the one kind of *praxis* that has severed all bonds with speech.” [t.a.].

<sup>88</sup> KMT, 290. En el original: “political activity, if it is not direct, violent action, must be understood as either the preparation of future violence or the consequence of past violence.” [t.a.].

violencia y la labor de Marx suponen, en definitiva, «un ataque a la libertad, porque implicaba la glorificación de la compulsión y la necesidad natural.»<sup>89</sup>

#### LA REIVINDICACIÓN DE LA ACCIÓN EN PLENO MACARTISMO

La percepción de la política como el ámbito de la dominación, la violencia y el enfrentamiento, marcó el siglo XX en forma de totalitarismo. Su lógica, muy a pesar de Arendt, se impuso también en los Estados Unidos de la guerra fría y la caza de brujas. El 13 de mayo de 1953, escribía a Jaspers:

Probablemente sabes mucho por los periódicos. ¿Puedes ver lo lejos que ha llegado la desintegración y a qué impresionante velocidad ha ocurrido? Y hasta ahora casi ninguna resistencia. Todo se derrite como la mantequilla al sol. (...) Es esencialmente imposible considerar alguna parte de la sociedad que esté al margen de ello, porque incluso cuando los comités de investigación del Congreso no están metiendo sus sucias narices, tiene lugar una autocensura extremadamente efectiva. (...) Funciona todo sin ningún uso de la fuerza, sin ningún terror. Básicamente, no pasa absolutamente nada —y sin embargo, todo ello se va abriendo paso a lo ancho y profundo de la sociedad.<sup>90</sup>

Lo que preocupaba a Arendt era la irrupción de la lógica totalitaria, ahora al servicio del fin supuestamente más elevado que era la seguridad nacional y la lucha contra el comunismo.

<sup>89</sup> *KMT*, 292. En el original: “an onslaught on freedom, because it implied the glorification of compulsion and natural necessity.” [t.a.].

<sup>90</sup> Arendt a Jaspers, 13 de mayo de 1953. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, p. 210. Esos comités a los que se refiere Arendt son: el Subcomité Permanente de Investigaciones, que había empezado a presidir justo entonces McCarthy; el Subcomité de seguridad interna del Senado; y el Comité de Actividades Antiamericanas (véase nota en KOHLER y SANER (eds.), p. 730). En el original: “You probably know a lot from the papers. Can you see from them how far the disintegration has gone and with what breathtaking speed it has occurred? And up to now hardly any resistance. Everything melts away like butter in the sun. (...) It is essentially impossible to consider any specific parts of the society as set apart from it, for even where the Congressional investigating committees aren’t sticking in their dirty noses, an extremely effective self-censorship takes place. (...) It all functions without any application of force, without any terror. Basically, nothing at all happens —and yet the whole thing eats its way farther and deeper into the society.” [t.a.].

Con esta inquietud, Arendt publicó en marzo de 1953 una reseña de las memorias de Whittaker Chambers<sup>91</sup>, un ex espía soviético convertido al anticomunismo, colaborador del comité de actividades antiamericanas. En él, Arendt veía la personificación de lo que vino a denominar excomunistas en contraste con los antiguos comunistas que, como Blücher, dejaron el Partido tras el debilitamiento de la democracia interna y los Procesos de Moscú, desmarcándose de la lógica totalitaria. Los excomunistas se convirtieron en máximos garantes del anticomunismo, pero siempre manteniéndose dentro de la lógica totalitaria de los bandos enfrentados. Para Arendt, los excomunistas «no son antiguos comunistas, sino comunistas “vuelto del revés”»<sup>92</sup>; aún al servicio de otra causa, mantienen la lógica de que el fin justifica los medios.

En este sentido, los excomunistas introducen métodos policiales en la vida social. El peligro es evidente para Arendt, quien le escribe a Jaspers: «siento que estamos viendo acontecimientos que nos resultan demasiado familiares.»<sup>93</sup> Es la lógica totalitaria imponiendo la primacía de los medios que, junto a otros elementos, conducía a una situación peligrosa que Arendt resumía así, explicitando el vínculo entre los elementos totalitarios y la sociedad de laborantes: «el pequeño hombre independiente está desapareciendo como factor político. En otras palabras, esta administración está haciendo de esta sociedad cada día más lo que ya es: una sociedad de empleados.»<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> “Los excomunistas”, en *Ensayos de comprensión*, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018, pp. 555-568 (“The Ex-Communists” en *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, exile and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co., 1994). Originalmente publicado en *Commonweal* 57/24 (20 marzo 1953): 595-599; reimpresso en *Washington Post*, 31 julio 1953.

<sup>92</sup> Exc., 557.

<sup>93</sup> Arendt a Jaspers, 13 de mayo de 1953. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, p. 213. En el original: “I fell that we’re looking at developments that are all too familiar.” [t.a.].

<sup>94</sup> Arendt a Jaspers, 13 de mayo de 1953. En KOHLER y SANER (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, p. 212. En el original: “the small independent man is disappearing as a political factor. In other words, this administration is making this society day by day into more of what it already is anyway: a society of jobholders.” [t.a.].

## EL TERCER PILAR: IGUALDAD Y LIBERTAD

La emancipación política de la clase trabajadora, fruto de la revolución industrial y de las revoluciones francesa y americana, llevó a una situación sin precedentes: la igualdad política. Nunca antes todos los seres humanos habían recibido igual consideración política o, en palabras de Arendt:

Nunca antes ningún organismo político había buscado incluir a todos aquellos que realmente vivían en él. Si tuviéramos que traducir este evento al lenguaje de los siglos XVII y XVIII, tendríamos que decir que el hombre —incluso en el estado de naturaleza y dotado solamente de su capacidad de producción o de labor— fue aceptado como ciudadano de pleno derecho.<sup>95</sup>

La nueva realidad de igualdad universal chocaba radicalmente con la concepción tradicional de libertad, que requería precisamente de la desigualdad para que se cumplieran sus condiciones de existencia. Esa contradicción, que Marx llevó a su extremo, se resume en el tercer pilar de su pensamiento, según Arendt: «nadie es libre cuando otros son esclavos». Más adelante, Arendt tiró del hilo y varió ese tercer pilar del pensamiento de Marx, que resumió en la undécima tesis sobre Feuerbach, es decir, en la inversión explícita de la relación tradicional entre filosofía y política.

El hecho, para Arendt determinante, de que la tradición occidental de pensamiento político se fraguara cuando la polis se estaba desmoronando, llevó a Platón a distanciarse de lo político. Ello conllevó que la filosofía «o bien abandonara el reino político por completo o bien pretendiera gobernarlo como un tirano.»<sup>96</sup> A partir de ese momento, se abrió entre pensamiento y acción un abismo que aún no se ha cerrado y que tuvo su peor consecuencia en que «la libertad se convirtió en un “problema”, quizás el más

---

<sup>95</sup> *KMT*, 288. En el original: “Never before had any political organism sought to encompass all those who actually lived in it. If we were to translate this event into the language of the seventeenth and eighteenth centuries, we would have to say that man —even in the state of nature and endowed with nothing but his working or laboring capacity— was accepted as a full citizen.” [t.a.].

<sup>96</sup> *KMT*, 297. En el original: “philosophy quite consciously either deserted the political realm altogether or claimed to rule it like a tyrant.” [t.a.].

desconcertante para la filosofía, y ciertamente el más irresoluble para la filosofía política.»<sup>97</sup>

#### NADIE ES LIBRE CUANDO OTROS SON ESCLAVOS

Al concebir el ser humano como *animal laborans*, Marx parte de la premisa previa de la igualdad universal y la retroalimenta. Para él, la nueva realidad igualitaria había llegado para quedarse. De hecho, su sociedad futura, sin clases ni naciones, supone para Arendt «una sociedad donde la igualdad universal habrá arrasado todos los límites políticos entre los hombres.»<sup>98</sup> La concepción igualitaria de Marx descansa en el reconocimiento de todos los seres humanos no como seres pensantes o sujetos políticos, sino como animales laborantes igualmente poseedores de fuerza de trabajo. Eso supone una seria fractura para con la tradición: en la definición aristotélica del *animal rationale* no todos eran considerados igualmente de capaces de comprender y transmitir argumentos teóricos, mientras que los seres humanos se igualan en tanto que *animal laborans*. Evidentemente, y contra Arendt, no parece que todos los seres humanos seamos capaces de laborar por igual por cuestiones como la edad o las capacidades, habilidades e intereses de cada cual.

Sea como fuere, la contradicción con la tradición es clara. Para la tradición, la libertad exigía la condición previa de hallarse desligado de las urgencias impuestas por la necesidad y la única manera de conseguirlo era la institución de la esclavitud. Ser libre era «una condición existencial más que una facultad»<sup>99</sup>, facilitada por la existencia previa de la esclavitud. Ante una situación de igualdad universal, la respuesta tradicional sería que sin esclavos, todos están sujetos a la necesidad y, por lo tanto, la libertad se extinguiría. Al incorporar la igualdad universal en su pensamiento, Marx se encuentra atrapado en una trampa:

La igualdad universal no puede coexistir con la libertad como condición prepolítica de la vida política y con el gobierno absoluto sobre los laborantes; es esto último lo

---

<sup>97</sup> *KMT*, 298. En el original: “that freedom became a ‘problem’, perhaps the most perplexing one for philosophy, and certainly the most insoluble for political philosophy.” [t.a.].

<sup>98</sup> *KMT*, 300. En el original: “a society where universal equality will have razed all political boundaries between men.” [t.a.].

<sup>99</sup> *KMT*, 302. En el original: “a state of being rather than a faculty” [t.a.].

que hace posible que los ciudadanos libres escapen de las necesidades coercitivas de la vida biológica (...). La formulación de Marx de que la libertad es incompatible con el gobierno sobre los demás solo aumenta esta dificultad.<sup>100</sup>

Resultó que la ligazón entre política y libertad propia de la experiencia política griega de algún modo se mantuvo, a pesar de la vinculación tradicional entre política y relación de dominio o gobierno. Por eso, dice Arendt, «la libertad pudo convertirse en un “bien”, algo que podía ser disfrutado, estrechamente conectado con el poder de hacer lo que uno quiere»<sup>101</sup>. Cuando Marx escribía, quienes gozaban de libertad seguían siendo las clases dominantes, no las laborantes. La libertad, aunque ya como bien y no como condición prepolítica, seguía siendo el privilegio de quienes estaban exentos de la labor. Por todo ello, la demanda de igualdad universal sólo podía resultar en una contradicción de términos cuya conclusión fuera que nadie podía ser libre.

Así las cosas, y dado que Marx no redefinió los términos tradicionales, «Lenin no se equivocaba tanto cuando concluyó que si nadie puede ser libre si gobierna sobre los demás, entonces la libertad es solo un prejuicio o una ideología»<sup>102</sup>. Al mantenerse Marx dentro de la tradición, una libertad sin esclavitud era un contrasentido. La solución leninista fue eliminar de raíz la libertad, tachándola de concepto burgués. De modo que la solución de Marx y Lenin consistió en sustituir el gobierno por una administración burocrática. Entendían que esa era la mejor forma de vivir juntos en una sociedad igualitaria, pero queriendo rehuir del gobierno en pro de la igualdad, cayeron en la trampa de una administración que

---

<sup>100</sup> *KMT*, 302. En el original: “Universal equality cannot coexist with freedom as the pre-political condition of political life and with the absolute rule over laborers; it is the latter that makes it possible for free citizens to escape the coercive necessities of biological life (...) Marx’s own formulation that freedom is incompatible with rule over others only enhances this difficulty.” [t.a.].

<sup>101</sup> *KMT*, 305. En el original: “freedom could become a ‘good’, something to be enjoyed, closely connected with the power of doing as one pleases” [t.a.].

<sup>102</sup> *KMT*, 305. En el original: “did not bother to redefine his terms but remained in the conceptual framework of the tradition, Lenin was not so wrong when he concluded that if nobody can be free who rules oVéase others, then freedom is only a prejudice or an ideology” [t.a.].

«sólo puede ser el gobierno de nadie, (...) una forma de gobierno sin responsabilidad.»<sup>103</sup>

Y que nadie sea responsable, Arendt insiste en ello, no significa que las relaciones de dominio entre gobernantes y gobernados hayan desaparecido, sino que no hay nadie a quien pedir cuentas ni nadie que deba explicación alguna, como sucedería en una tiranía. Ese gobierno de nadie que es la burocracia, concluye Arendt, «es el peligro siempre presente de cualquier sociedad basada en la igualdad universal.»<sup>104</sup>

#### LA UNDÉCIMA TESIS SOBRE FEUERBACH

El papel reservado a lo político en una realidad de igualdad universal lleva a la undécima tesis sobre Feuerbach, aquella que afirma que la filosofía ha interpretado el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. Desde Platón, la filosofía se concebía como algo que debía de desarrollarse fuera de la política, sin interferencias. La relación entre política y filosofía se convertirá en una preocupación constante en el pensamiento de Arendt; ya en 1952, Arendt menciona la undécima tesis, señalando que ese papel activo de los filósofos al que invita Marx es un desafío a la tradición<sup>105</sup>. Lo que éste parece querer decir, afirma Arendt, es que el mundo está cambiando tanto que habría que tomar el control para tratar de amoldarlo a la tradición. A pesar de que la undécima tesis no constituye aún el tercer pilar de pensamiento de Marx, Arendt subraya su importancia por lo que supone de oposición con la concepción tradicional de la política como “mal necesario”<sup>106</sup> sin dignidad alguna.

De hecho, «ninguna otra actividad aparece como antifilosófica, tan hostil a la filosofía, como la actividad política en general y la acción en particular, con la excepción, por supuesto, de (...) la labor.»<sup>107</sup> La política, dice Arendt, es derivada en lo que respecta tanto a su

<sup>103</sup> *KMT*, 306. En el original: “it actually can be only rule by nobody, (...) a form of government without responsibility.” [t.a.].

<sup>104</sup> *KMT*, 307. En el original: “The rule of nobody (...) is the ever-present danger of any society based on universal equality.” [t.a.]

<sup>105</sup> *KMT*, 282.

<sup>106</sup> *KMT*, 313.

<sup>107</sup> *KMT*, 314. En el original: “no other activity appears as antiphilosophical, as hostile to philosophy, as political activity in general and action in particular, with the exception, of cours, of (...) laboring.” [t.a.].

origen como a su fin<sup>108</sup>. La política no nace por sí misma sino que nace de la necesidad, igual que la labor, pero en este caso de la necesidad de vivir unos con otros para mantenernos con vida, de modo que su origen es prepolítico. Su fin tampoco le es propio, sino que es más noble: el destino humano. El rumbo de la humanidad está en manos de la política.

En lo que se podría imaginar como una pirámide, la filosofía ocuparía la cumbre y la labor jugaría el único papel de posibilitar al filósofo la libertad frente a la compulsión y la necesidad propias de la vida. La política estaría en medio, «limitada por la labor por abajo y por la filosofía por arriba. Ambas están excluidas de la política estrictamente hablando, una por su origen humilde y la otra por su objetivo y su fin elevados.»<sup>109</sup> Cuando Marx afirma que hay que transformar la realidad en base a la filosofía, en su inversión de la relación entre *praxis* y *theoria*, lo que persigue es alterar la jerarquía tradicional, de tal modo que:

el mundo de los asuntos humanos corrientes, en el que nos orientamos y pensamos en términos de sentido común, un día será idéntico al reino de las ideas en que se mueven los filósofos, o de que esa filosofía, que siempre fue sólo “para los pocos”, un día llegará a ser la realidad del sentido común para todos.<sup>110</sup>

Es decir, filosofía y política se fundirían en un solo ente al servicio de la labor, actividad superior, de modo que alterarían esa pirámide. En cualquier caso, dice Arendt, Marx «no desafía la filosofía, desafía la supuesta impracticabilidad de la filosofía. Desafía la renuncia de los filósofos a no hacer nada más que encontrar un lugar para sí mismos en el mundo.»<sup>111</sup>

\* \* \*

---

<sup>108</sup> *KMT*, 314.

<sup>109</sup> *KMT*, 314. En el original: “politics is limited by labor from below and by philosophy from above. Both are excluded from politics strictly speaking, the one as its lowly origin and the other as its exalted aim and end.” [t.a.].

<sup>110</sup> *TEM*, 30.

<sup>111</sup> *KMT*, 317. En el original: “does not challenge philosophy, he challenges the alleged impracticality of philosophy. He challenges the philosophers’ resignation to do no more than find a place for themselves in the world.” [t.a.].

Es a partir del segundo borrador de “Karl Marx and the Tradition”<sup>112</sup> cuando Arendt sustituyó el tercer pilar por la undécima tesis sobre Feuerbach. Tama Weisman señala dos elementos a tener en cuenta en ese cambio de Arendt. Por un lado, Arendt evidenciaba así el quiebre de la tradición y su incapacidad para comprender eventos y experiencias nuevas, propias de la Modernidad. Por el otro, la libertad se situó un lugar nuclear a través del cual Arendt pensó a Marx<sup>113</sup>. El acento inicial en la igualdad como tercer pilar del pensamiento de Marx se trasladó a la libertad. Labor e historia se mantuvieron constantes y su derivada, que no es otra que la irrupción de la igualdad universal, terminó evidenciando un conflicto mucho más profundo, tanto en lo que refiere al pensamiento de Marx como a la tradición en sí misma.

Marx no pudo pensar la libertad en términos igualitarios porque el esquema tradicional no se lo permitía. Pero la tradición no puede tampoco pensar la libertad en términos que no resulten problemáticos porque filosofía y política no han encontrado a lo largo de más de veintidós siglos una manera de relacionarse que pueda conciliar la soledad que requiere la filosofía y la convivencia que impone la vida y se resuelve en la política. En este sentido, a Arendt, lo que le inquieta, más allá del desdén hacia lo político,

es la separación radical de esos asuntos que los hombres pueden alcanzar y conseguir solo viviendo y actuando juntos de aquellos que son percibidos y por los que el hombre se preocupa en su singularidad y soledad. (...) Lo que importa es el abismo infranqueable que se abrió y nunca se ha cerrado (...) entre estar en soledad y vivir juntos. En comparación con esta perplejidad, el problema igualmente antiguo y molesto de la relación (...) entre acción y pensamiento es de importancia secundaria.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx*, p. 36.

<sup>113</sup> WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx*, p. 16.

<sup>114</sup> *KMT*, 316. En el original: “is the radical separation of those matters that men can reach and attain only through living and acting together from those that are perceived and cared about by man in his singularity and solitude. (...) What matters is the unbridgeable abyss that opened and has never been closed (...) between being in solitude and living together. Compared to this perplexity, the equally old and vexing problem of the relationship (...) between action and thought, is secondary in importance.” [t.a.].

La cuestión es cómo se da y cómo se piensan la convivencia y la soledad y esto está más relacionado con la pluralidad y la natalidad, con la condición humana como tal, que con la relación de filosofía y política en sí misma. La libertad deviene así un elemento central del pensamiento arendtiano y, a través de él, Arendt analiza los tres pilares de Marx; la irrupción del conflicto entre filosofía y política es sólo una pista más de la incapacidad de la tradición para aprehender la libertad, igual que lo es para asumir los cambios provocados por el auge de la labor y la nueva centralidad de la historia. A este respecto, dice Tama Weisman que:

En lugar de separar la libertad como una categoría distinta de investigación, Arendt recurre específicamente a la relación del filósofo con la política. Por lo tanto, la libertad no se pierde como tema de investigación. Más bien, se convierte en un elemento central para la investigación de cada uno de los tres pilares.<sup>15</sup>

En definitiva, el estudio inicialmente dirigido a los elementos totalitarios del marxismo terminó convirtiéndose en una evaluación crítica de toda la tradición occidental de pensamiento político y en su incapacidad e incluso su renuncia a comprender y resolver lo relativo a la acción. Eso iba a dar lugar al pensamiento político propiamente arendtiano, basado en la natalidad y la pluralidad.

Además, ese estudio culminó en una visión de Marx muy distante de la inicial: Marx perdió el halo de emancipación y justicia y dejó de avenirse con libertad para Arendt. Muy al contrario, pasó a comprender el pensamiento de Marx en base a la articulación de la urgencia, la necesidad, la compulsión y la violencia, muy lejos de la libertad nacida de la pluralidad, la natalidad y la espontaneidad humanas. Sí que Arendt no tuvo inconveniente en reconocer el logro de Marx, esto es, que supo aprehender los grandes retos de la Modernidad —labor, historia e igualdad universal— y vertebrar su pensamiento en torno a ellos. Pero su pensamiento distaba mucho de ser emancipador en algún sentido.

---

<sup>15</sup> WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx*, p. 36. En el original: “Rather than separating freedom out as a distinct category of investigation, Arendt turns specifically to the philosophers’ relationship to politics. Thus, freedom is not lost as a topic of investigation. Rather, it becomes an element central to the investigation of each of the three pillars.” [t.a.].

En el siguiente capítulo, se ofrecerá una interpretación de *The Human Condition* a partir de todo este camino de pensamiento, reconociendo el papel fundamental que Marx tuvo en el cuerpo de la obra, especialmente en lo que refiere a la distinción entre actividades humanas y a la reivindicación decisiva de la acción.

CAPÍTULO 6.  
LEER *THE HUMAN*  
*CONDITION* DESDE EL  
ESTUDIO DE MARX

En enero de 1953, Arendt escribía a la Fundación Guggenheim que Marx “no puede ser tratado adecuadamente sin tener en cuenta la gran tradición de pensamiento político y filosófico en la que él mismo aún se enmarcaba”<sup>1</sup>. Ese mismo año, señalaba que el nexo entre Marx y la tradición era tal que «acusar a Marx de totalitarismo equivale a acusar la tradición occidental en sí misma de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno»<sup>2</sup>.

El hilo que une el pensamiento de Arendt es, precisamente, el estudio de Marx que sigue *Origins of Totalitarianism* y precede y da lugar a *The Human Condition*. También a lo largo de ese hilo se gesta el pensamiento político de Arendt. Para Canovan, el estudio de Arendt sobre las raíces del pensamiento de Marx en la tradición occidental resultó en cuatro estratos de análisis que culminaron en

---

<sup>1</sup> Carta de Arendt a H. A. Moe, 29 de gener 1953, Guggenheim Correspondence citado en CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 66. En el original: “cannot be adequately treated without taking into account the great tradition of political and philosophical thought in which he himself still stood” [t.a.].

<sup>2</sup> *KMT*, 276. En el original: “to accuse Marx of totalitarianism amounts to accusing the Western tradition itself of necessarily ending in the monstrosity of this novel form of government” [t.a.].

su atención al totalitarismo y su esfuerzo en pensar la política tras él<sup>3</sup>. Primero, las reflexiones en torno a la tradición y su origen y sobre cómo entender el mundo tras el totalitarismo y la consecuente ruptura de la tradición. Segundo, la contribución involuntaria al surgimiento del totalitarismo de la rebelión de Marx contra, aunque desde, la tradición. Tercero, el lugar en el que, desde un principio, la tradición situó la política y que posibilitó la posterior deriva totalitaria del marxismo. Canovan señala al respecto que:

Retrospectivamente, la continuidad en el pensamiento político de Platón a Marx, le pareció [a Arendt] más notable que las interrupciones e inversiones dentro de esta tradición, mientras ella sentía estar en una “brecha entre pasado y futuro” que ya no estaba “unido” por los patrones tradicionales de pensamiento.<sup>4</sup>

Finalmente, el cuarto estrato corresponde a la preocupación principal de Arendt: el totalitarismo y los consecuentes desastres del siglo XX. Esto es, cómo pensar la experiencia de lo político en una realidad que ha sido transformada tan radicalmente por el totalitarismo que no puede concebirse ni juzgarse desde las categorías de una tradición que ya no existe.

Arendt se situaba a sí misma fuera de la tradición, como hizo explícito en el título mismo de *Between Past and Future*. Precisamente por encontrarse fuera de la tradición pudo ser consciente de la carga que la tradición representaba. Viene al hilo otra distinción arendtiana, la que entiende tradición como carga y el pasado como fuerza, de tal modo que «si se rompe la tradición, nos liberamos de su carga y, si la recuperación de un pasado fragmentado fuera posible, (...) seríamos libres para nuevos y significativos comienzos en pensamiento y en acción.»<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 67.

<sup>4</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 68. En el original: “In retrospect, the continuity in political thinking from Plato to Marx seemed to her more striking than the numerous upheavals and reversals within that tradition, while she felt herself to be standing in a ‘gap between past and future’ no longer ‘bridged over’ by traditional patterns of thought.” [t.a.].

<sup>5</sup> KOHN, “Introduction” en *BPF*, p. xvii. En el original: “if the tradition is broken, we are liberated from its burden; and if the retrieval of a fragmented past should prove possible (...) we are free to make new and meaningful beginnings in both thought and action.” [t.a.].

El hecho de hallarse frente a un nuevo comienzo le permitió analizar la continuidad de la tradición que le precedía, de Platón a Marx. Para Canovan, este nuevo lugar, fuera de la tradición, «formó la base del proyecto más ambicioso de Arendt, un intento de repensar conceptos políticos bajo la luz de experiencias políticas que habían sido ignoradas o distorsionadas dentro de la corriente principal de la filosofía occidental.»<sup>6</sup> Los proyectos inconclusos “Totalitarian Elements in Marxism” e “Introduction to Politics” repercutieron en el pensamiento de Arendt. El estudio de Marx es el vínculo que une la obra de Arendt y la dota de cohesión. Culmina en el análisis de la tradición occidental de pensamiento político y convierte sus reflexiones sobre el totalitarismo y lo político como acción plural, espontánea y libre, en un todo consistente.

\*                      \*                      \*

Llegado este punto, parece evidente que leer *The Human Condition* con la mirada puesta en las reflexiones de Arendt sobre la tradición en general y sobre Marx en particular puede arrojar luz al conjunto. Aunque no concluyera “Totalitarian Elements in Marxism”, resulta innegable que sin enfrascarse en él Arendt no habría escrito *The Human Condition*. Como expresa Kohn,

No siempre se pone atención en cuán enfáticamente piensa Arendt con y contra Karl Marx a lo largo de *The Human Condition*, y no sólo en la tercera parte, donde es más evidente. Escribió este libro tras haber pensado durante años sobre el papel teórico y práctico que el pensamiento de Marx y el marxismo como ideología habían jugado en la versión bolchevique del totalitarismo, un asunto que no había tocado en *Origins of Totalitarianism*. En *The Human Condition*, Marx es tanto su antagonista como su protagonista.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 69. En el original: “formed the basis of Arendt’s most ambitious project, an attempt to rethink political concepts in the light of the political experiences that had been ignored or distorted within the mainstream of Western philosophy.” [t.a.].

<sup>7</sup> Jerome KOHN, “Hannah Arendt: The Appearances of Estrangement”, en *Social Research*, Vol. 85, n. 2, 2018, pp. 301-321, p. 302. En el original: “It is not always noted how emphatically Arendt thinks with and against Karl Marx throughout *The Human Condition*, and not just in the third part, where it is most apparent. She wrote this book after having thought for years about the theoretical and practical role Marx’s thought and Marxism as an ideology played in the Bolshevik

Marx representa el final de la tradición. Invirtió las categorías tradicionales de *theoria* y *praxis* y entre *vita contemplativa* y *vita activa*, entre filosofía y política, entre pensamiento y acción. Pero aún se movía dentro de las estructuras propias de la tradición. De hecho, su inversión de la estructura tradicional no redundó en un mayor discernimiento entre las actividades que conforman la *vita activa*; muy al contrario, Marx se mantuvo dentro de la falta de distinción entre actividades propia de una tradición que primaba la *vita contemplativa*.

Platón había convertido la acción en producción, dejando la labor al margen y poniéndolo todo al servicio de la contemplación. El *bios theōrētikos*, la vida del filósofo, era el «único modo de vida verdaderamente libre»<sup>8</sup> y desde entonces la tradición se había guiado por el ideal de la contemplación. Como se ha dicho, cualquier actividad que la estorbara era igualmente molesta y eso incluía toda la *vita activa* por igual: labor, producción y acción. Aún así, al menos la producción ni era previsible como la acción, ni partía de la necesidad apremiante, como la labor.

Pero la alteración de la relación entre *theoria* y *praxis* de Marx no fue en favor de la producción, sino de la labor; Marx hizo un paso aún más decisivo y convirtió producción y acción en labor<sup>9</sup>. Su glorificación de la labor convirtió todas las actividades de la *vita activa* en labor misma con trágicas consecuencias. Porque cada actividad, y por eso Arendt las distingue en *The Human Condition*, es diferente a las demás y debe de regirse por lógicas que le son propias. A la vez, las actividades son complementarias porque juntas permiten al ser humano adaptarse a las condiciones que le han sido dadas. El problema, de gravedad además, aparece cuando una actividad absorbe a todas las demás y eso es lo que sucede en el pensamiento de Marx. Cuando las tres se transforman en labor, todo deviene mera necesidad en un entorno fútil, voluble, inestable, incapaz de crear mundo. Si la producción deviene labor, desaparece la posibilidad de compartir un mundo sólido y objetivo. Si la acción deviene labor, la necesidad pasa a ocupar el lugar de la libertad. En

---

Véase *Origins of Totalitarianism*, a matter she had left untouched in *Origins of Totalitarianism*. In *The Human Condition*, Marx is both her antagonist and protagonist.” [t.a.]

<sup>8</sup> CH, 40 (HC, 14).

<sup>9</sup> PAREKH, “Hannah Arendt’s Critique of Marx”, p. 73.

este capítulo, se exploraran las consecuencias que Arendt apunta de esta confusión, capital en Marx, y que no sería tan relevante si no fuera porque la labor es un elemento central de su pensamiento.

#### SOBRE LA (IN)COMPRENSIÓN ARENDTIANA DE MARX

En este punto, se hace necesaria una consideración previa. Se ha escrito mucho sobre si Arendt entendió apropiadamente a Marx o no. Poco después de la publicación de *The Human Condition*, en 1962, W. A. Suchting refería que la interpretación de Arendt era «completamente errónea»<sup>10</sup>. Mildred Bakan señalaba que Arendt «malinterpretaba seriamente»<sup>11</sup> el concepto de labor de Marx. Bhikhu Parekh afirmaba que las críticas de Arendt a Marx eran «obviamente inconsistentes» y la consideraba «culpable de graves malinterpretaciones»<sup>12</sup>. Semejante posición sostiene Hana Fenichel Pitkin cuando declara que «[a]unque su arremetida en general bien pueda ser válida y seguramente defendible, sus formulaciones detalladas son casi siempre erróneas, a veces de manera descarada»<sup>13</sup>. También Tama Weisman respalda que Arendt no comprendió a Marx y que, si acaso, lo hizo siguiendo posteriores interpretaciones de Lenin o Stalin<sup>14</sup>.

Todas estas críticas a Arendt pueden bien ser ciertas y sus autores y autoras llevar razón. Tal vez Arendt tomara su propia distinción entre labor y producción y la aplicara directamente sobre el pensamiento de Marx. También puede ser que Marx sí hubiera distinguido suficientemente labor de producción aunque no quedara suficientemente claro, como anotaba Engels en la cuarta edición de *El Capital*:

La lengua inglesa tiene la ventaja de disponer de dos vocablos para indicar estos dos aspectos diferentes del

<sup>10</sup> W. A. SUCHTING, “Marx and Hannah Arendt’s *The Human Condition*”, en *Ethics*, Vol. 73, núm. 1, 1962, pp. 47-55, p. 47. En el original: “completely erroneous” [t.a.].

<sup>11</sup> Mildred BAKAN, “Hannah Arendt’s Concepts of Labor and Work”, en Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin’s Press, 1979, pp. 49-63, p. 51. En el original: “seriously misconstrued” [t.a.].

<sup>12</sup> PAREKH, “Hannah Arendt’s Critique of Marx”, p. 83 y 91. En el original: “obviously uneven” y “guilty of serious misinterpretations” [t.a.].

<sup>13</sup> PITKIN, *The Attack of the Blob*, p. 115. En el original: “Although its overall thrust may well be valid and is surely defensible, its detailed formulations are almost always mistaken, sometimes blatantly so” [t.a.].

<sup>14</sup> WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx*, p. 65.

trabajo. El trabajo que crea valores de uso y se determina cualitativamente se llama *work*, en contraste con *labour*; el trabajo que crea valor y se determina cuantitativamente se llama *labour*, en contraste con *work*.<sup>15</sup>

No obstante, quisiera dejar de lado este debate, que no es relevante en tanto lo que nos ocupa es qué dijo Arendt, no qué dijo Marx. Si Arendt entendió o quiso entender a Marx correctamente podría ser un asunto a tratar, pero lo que aquí se busca es entender a Arendt. Y resulta que la manera como Arendt leyó a Marx le sirvió de palanca y la impulsó a pensar la tradición y el totalitarismo; en concreto, a trazar las distinciones entre las actividades humanas. Comparto con Canovan que «debemos deliberadamente dejar de lado cuestiones sobre la precisión u otros aspectos de su interpretación de Marx»<sup>16</sup>. En definitiva, la cuestión es que las ideas de otras personas, en este caso concreto Marx, impelieron a Arendt a pensar y ocuparse de ciertas distinciones y conceptos. No debe preocuparnos tanto si Arendt hizo una lectura e interpretación más o menos apropiadas de Marx, como leerla e interpretarla a ella de manera rigurosa y esmerada.

## LA NECESIDAD DE DISTINGUIR LAS ACTIVIDADES

La inversión de Marx de la jerarquía entre *theoria* y *praxis* dejó intacta una premisa tradicional: «el supuesto de que la misma preocupación fundamental humana ha de prevalecer en todas las actividades de los hombres, ya que sin un principio comprensivo no podría establecerse orden alguno.»<sup>17</sup> De esa falta de distinción de lo que hacemos, que Marx comparte con la tradición, surge la necesidad de Arendt de comprender, que requiere distinguir, dichas actividades humanas.

Fina Birulés señala al respecto que «Arendt es fiel a la idea clásica, aristotélica, según la cual pensar tiene que ver con distinguir, de

<sup>15</sup> En MARX, *El Capital. Libro I Tomo I*, p. 71.

<sup>16</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 64. En el original: “we shall deliberately leave aside questions about the accuracy or otherwise of her interpretation of Marx” [t.a].

<sup>17</sup> CH, 42 (HC, 16).

modo que sus reflexiones se caracterizan por volver a las preguntas, a los conceptos; por un despliegue de definiciones.»<sup>18</sup> Arendt reivindica el papel de las distinciones en tanto dotan a las palabras de significados compartidos e inequívocos. Rescatar el significado enterrado en los distintos orígenes etimológicos de labor y producción no es baladí: es pensar y recuperar las experiencias y saberes acumulados en cada una de esas actividades. Marx no distinguió y el resultado le parece a Arendt a todas luces desastroso. Es de todo lo analizado hasta ahora que se puede inferir que el estudio de Marx fue la causa de que Arendt se viera en la necesidad de distinguir las actividades humanas. En palabras de Canovan, su estudio para “Totalitarian Elements in Marxism” fue tan fructífero que:

muchos de los trenes de pensamiento involucrados encontraron su camino hacia *The Human Condition*, en particular su conclusión de que Marx había fatalmente malinterpretado la acción política como una mezcla de las otras actividades humanas que ella llama *producción* y *labor*.<sup>19</sup>

\* \* \*

Marx supone la culminación en el pensamiento moderno del auge de la labor, de ese «repentino y espectacular ascenso de la labor desde la más humilde y depreciada posición al rango más elevado, a la más estimada de todas las actividades humanas»<sup>20</sup>. En ese ascenso de la labor en el pensamiento moderno, Arendt menciona a Locke como descubridor de la labor como fuente de propiedad y a Adam Smith, además de Marx:

los tres, si bien Marx con mayor fuerza y consistencia, sostuvieron que la labor se consideraba la suprema capacidad del hombre para constituir el mundo, y puesto que la labor es la más natural y menos mundana de las

---

<sup>18</sup> Fina BIRULÉS, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, Herder, 2007, p.18.

<sup>19</sup> CANOVAN, “Introduction”, en *HC*, xi. En el original: “her trawl brought up so rich and variegated a catch that the Marx book was never written, but many of the trains of thought involved found their way into *The Human Condition*, notably her conclusion that Marx had fatally misconceived political action in terms of a mixture of the other human activities she calls *work* and *labor*.” [t.a.].

<sup>20</sup> *CH*, 122 (*HC*, 101).

actividades del hombre, los tres autores, y de nuevo Marx el primero, se encontraron ante auténticas contradicciones.<sup>21</sup>

Todos ellos confundieron labor y producción, pero el mayor efecto de tal confusión lo recibió Marx, el único que construyó todo su pensamiento sobre la labor. Su falta de definición de la labor, en tanto que concepto crucial de su pensamiento nos lleva a «la contradicción fundamental que como un hilo rojo recorre todo el pensamiento de Marx (...). La actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca.»<sup>22</sup>

A continuación, se desmenuzan esos equívocos de Marx y cómo Arendt comprendió que éste había tratado la producción como labor, la acción como producción —en coherencia con la tradición— y, finalmente, como ambas confusiones le llevaron al último y quizá más trágico escalón: la confusión de acción y labor.

#### DE LA PRODUCCIÓN COMO LABOR

En el capítulo anterior, se ha visto que la labor como creadora del hombre es, según Arendt, el primer pilar sobre el que se erige el pensamiento de Marx. En *The Human Condition*, Arendt reitera esta idea y afirma que fue «una de las ideas más persistentes de Marx desde su juventud.»<sup>23</sup> Para Marx la labor es la esencia del ser humano, pero esa labor incluye elementos propios de la producción. Se intuyen, entonces, diversos puntos críticos para Arendt.

Por un lado, Marx entendió la labor como una fuerza natural, motor de la historia tanto como de la vida individual y de la especie, inextricablemente vinculada a la fertilidad de la vida. Pero, a la vez, «hubo de admitir que la productividad de la labor, propiamente hablando, comienza con la reificación, con la “erección de un objetivo mundo de cosas”»<sup>24</sup>. También pudo afirmar que el proceso de labor termina cuando se termina el producto, olvidando entonces «su propia definición»<sup>25</sup> de la labor como metabolismo del hombre

---

<sup>21</sup> CH, 122 (HC, 101).

<sup>22</sup> CH, 124 (HC, 104).

<sup>23</sup> CH, 150 (HC, 86).

<sup>24</sup> CH, 123 (HC, 102).

<sup>25</sup> CH, 123 (HC, 103).

con la naturaleza, esto es, un evento cíclico que no puede terminar nunca.

Por otro lado, Marx entendió al ser humano como *animal laborans* y lo reducía a esa actividad compartida con las demás especies animales, mientras afirmaba que los hombres «se empiezan a distinguir de los animales cuando empiezan a producir sus medios de subsistencia»<sup>26</sup>. En esa mescolanza, Marx no termina de distinguir entre la labor como actividad específicamente humana, casi biológica en ese metabolismo del hombre con la naturaleza, la labor alienada propia del capitalismo y, aún, la actividad libre, productiva, que es necesidad vital pero no un medio para mantener la vida. Por ejemplo, en la Crítica al Programa de Gotha, afirmaba que en la sociedad comunista:

cuando la subyugación esclavizante de los individuos a la división del trabajo y, por lo tanto, la antítesis entre la labor intelectual y la física, han desaparecido; cuando la labor deja de ser solo un medio para mantenerse con vida, sino que se ha convertido en una necesidad vital; cuando el desarrollo integral de los individuos también ha aumentado sus poderes productivos y todas las fuentes de riqueza cooperativa fluyen más abundantemente —sólo entonces puede la sociedad cruzar el estrecho horizonte del derecho burgués e inscribir en su estandarte: ¡De cada uno según sus habilidades, a cada uno según sus necesidades!<sup>27</sup>

Todo ello, debía redundar en lo que Arendt denomina la sociedad de laborantes sin labor y el auge de lo social. Los asuntos domésticos, relacionados con lo económico, se convirtieron en asuntos públicos, supuestamente políticos. Una nueva esfera, híbrida de lo privado y lo público, surgía en respuesta a la exposición de la labor, al fin de su arraigo en lo privado. Por el camino, los laborantes iban a ser

---

<sup>26</sup> MARX, *The German Ideology*, en Jon ELSTER (ed.) *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 31.

<sup>27</sup> MARX, *The Critique of the Gotha Programme*, en ELSTER (ed.) *Making Sense of Marx*, p. 166. En el original: “when the enslaving subjugation of individuals to the division of labour, and thereby the antithesis between intellectual and physical labour, have disappeared; when labour is no longer just a means of keeping alive but has itself become a vital need; when the all-round development of individuals has also increased their productive powers and all the springs of cooperative wealth flow more abundantly —only then can society wholly cross the narrow horizon of bourgeois right and inscribe on its banner: From each according to his abilities, to each according to his needs!” [t.a.].

desposeídos de lo privado, expropiados de su refugio y expuestos, arrojados del mundo a un entorno cada vez más voluble y fútil. Como se verá, la sociedad de laborantes comparte numerosos elementos con la sociedad de masas como para obviar esas semejanzas<sup>28</sup>.

En las próximas páginas, se analizan estos elementos. Por el momento, cabe destacar que Marx confundió labor y producción porque siguió viendo ambas actividades desde el prisma impuesto por la *vita contemplativa*, como había hecho la tradición, pero de manera intensificada debido a la división del trabajo y el incremento de productividad de la labor que acarreó la revolución industrial. Así como la atribución a la acción de características de la producción condujo a Arendt a pensar la tradición y a construir una teoría política desde otro lugar, las consecuencias de la glorificación de la labor y su confusión con la producción en Marx impulsaron las reflexiones arendtianas en torno al totalitarismo y la sociedad de masas como sociedad de laborantes.

#### LA PRODUCTIVIDAD DE LA LABOR

Para Arendt, la confusión de producción y labor en la Modernidad en general, y en Marx en particular, es consecuencia de la revolución industrial. Con ella, la labor deja de pertenecer al ámbito privado y pasa a organizarse a ojos de todos: sale de las casas a las fábricas. El aumento de la productividad es tal que la confusión de labor y producción es casi inevitable y esa creciente productividad es el motivo por el que la labor pasa a ocupar un lugar preeminente en la jerarquía de las actividades humanas. Una vez la labor deviene productiva, su confusión con la producción es aún más sencilla:

En una “humanidad socializada” por completo, cuyo único propósito fuera mantener el proceso de la vida —y tal es desgraciadamente el nada utópico ideal que guía a las teorías de Marx—, la distinción entre labor y producción desaparecería por entero; toda producción se convertiría en labor debido a que las cosas se entenderían no en su mundana y objetiva cualidad, sino como resultado del poder de la labor y de las funciones del proceso de la vida.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Véase “Sobre la sociedad de laborantes y el totalitarismo” en el capítulo 8.

<sup>29</sup> CH, 113 (HC, 89).

Aún más, Marx descubrió que la labor tiene una productividad que le es propia. Este descubrimiento, apunta Arendt «constituyó, como Engels señaló acertadamente, el elemento más original y revolucionario de todo su sistema.»<sup>30</sup> La productividad de la labor «se mide y calibra según las exigencias del proceso de la vida para su propia reproducción, radica en la potencial plusvalía inherente a la fuerza de trabajo humano, no en la cualidad o carácter de las cosas que produce.»<sup>31</sup>

La plusvalía es un excedente que no reside en la materia de la labor sino en la fuerza de trabajo: resulta del hecho que una persona es capaz de producir más de lo necesario para mantener su propia vida. Es decir, que la labor «posee una “productividad” suya, por fútiles y no duraderos que puedan ser sus productos.»<sup>32</sup> La labor produce más vida de la necesaria para la subsistencia de quien labora; de ahí que, bien mediante la esclavitud, bien mediante la explotación capitalista, la labor de unos mantenga con vida a otros. Sin embargo, la productividad de la labor no genera nuevos objetos, como en el caso de la producción, sino los medios para la propia vida y su reproducción. La labor produce la vida misma. La productividad de la labor se aviene con la fertilidad de la vida. Existe un vínculo en el pensamiento de Marx entre laborar y procrear, dos actividades que producen vida: «Marx siempre acentuó, y especialmente en su juventud, que la principal función de la labor era la “producción de la vida”»<sup>33</sup>.

En efecto, la revolución industrial transformó la experiencia de la labor de tal modo que no se percibe ya de manera tan brutal ni coercitiva y, aunque sigue imponiendo su urgencia,

se hace de hecho sin esfuerzo, así como el parto tiende a ser cada vez menos doloroso. El esfuerzo de la labor y el dolor del nacimiento, ambos mencionados como el castigo por el pecado del hombre en el tercer capítulo del primer libro de la Biblia, iban juntos porque ambos expresaban el hecho de

---

<sup>30</sup> CH, 112 (HC, 88).

<sup>31</sup> CH, 116 (HC, 93).

<sup>32</sup> CH, 112 (HC, 88).

<sup>33</sup> CH, 150 (HC, 88). Arendt cita a MARX, “Trabajo asalariado y capital”.

que el hombre estaba sujeto a la compulsión de la necesidad por su propia vida.<sup>34</sup>

Labor y parto se vinculan con la vida mediante el dolor y el esfuerzo; la primera para con la vida individual, el segundo para con la vida de la especie. Son dos caras de una misma urgencia.

\*                      \*                      \*

La lucha de clases de Marx (...) como fuerza impulsora de la historia es sólo la expresión exterior de la evolución de las fuerzas productivas, que a su vez tienen su origen en la “fuerza de trabajo” de los hombres. La labor, según Marx, no es una fuerza histórica, sino una fuerza natural — biológica— liberada a través del “metabolismo del hombre con la naturaleza”, por la que conserva su vida individual y reproduce la especie.<sup>35</sup>

Cuando Marx definía la labor como el metabolismo del hombre con la naturaleza, Arendt afirma que hablaba fisiológicamente: labor y consumo forman parte del mismo ciclo de la vida biológica<sup>36</sup>, proceso biológico, fértil y cíclico. El descubrimiento de Marx de la productividad de la labor, entendida como ese dejar huella creando vida, concuerda perfectamente con la fertilidad de la vida. Es más, se puede decir que el júbilo de la labor se materializa en el excedente que la labor produce, al margen de la corta duración de sus productos. Y, así como labor y consumo forman parte de un mismo ciclo, laborar y procrear son en Marx dos formas de fertilidad, de producir vida.

Marx, dice Arendt, basó «toda su teoría en el entendimiento del laborar y procrear como dos modos del mismo fértil proceso de la vida.»<sup>37</sup> En ese sentido, encajó su pensamiento con las intuiciones de la tradición occidental y hebraica que vinculan labor, vida y nacimiento. Eso implica que, en las distintas concepciones de labor

---

<sup>34</sup> *KMT*, 311. En el original: “has indeed become effortless, just as childbirth tends to become less and less painful. The effort of labor and the pain of birth, both mentioned as the punishment for man’s sin in the third chapter of the first book of the Bible, belonged together because both expressed the fact that man was subject to the compulsion of necessity for his very life.” [t.a.].

<sup>35</sup> *IyT*, 622. Arendt cita *El capital*, tomo 1, parte I, capítulos 1 y 5.

<sup>36</sup> *CH*, 120 (*HC*, 98).

<sup>37</sup> *CH*, 125 (*HC*, 106).

presentes en el pensamiento de Marx, se mantiene constante una comprensión que las equipara a una fuerza natural, biológica. La fertilidad de la labor «no obedece a otra ley (...) que no sea la del mandato “creced y multiplicaos”, que es como si nos hablara la propia voz de la naturaleza»<sup>38</sup>. Más aún, resulta que la fertilidad de la labor se traduce en la fuerza de trabajo capaz de producir excedentes; la fuerza de trabajo es «el modo específicamente humano de la fuerza de la vida»<sup>39</sup>.

La labor se convierte en una fuerza natural y cíclica, sin principio ni fin, en cierto modo autónoma del ser laborante al que somete. Progresa, entonces, «de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados.»<sup>40</sup> Es decir, Marx convierte primero todas las actividades humanas en labor y, luego, reduce la labor a fuerza de trabajo. Es decir, a una fuerza natural que es sólo una derivada de la natural fertilidad de la vida. Para Bhikhu Parekh, una de las críticas de Arendt a Marx es precisamente ésta, que despoja totalmente a la labor de cualquier traza de humanidad:

La labor es una actividad humana e implica un elemento de iniciativa y propósito. El concepto de fuerza de trabajo elimina el vínculo humano residual y asimila la labor humana a una fuerza natural. (...) Igual que una fuerza natural es inherente a un cuerpo natural y es activada por su interacción con otros cuerpos naturales, la fuerza de trabajo es inherente al cuerpo humano y es activada por su interacción metabólica inescapable con la naturaleza.<sup>41</sup>

Bajo el dominio de la labor así concebida, desaparece cualquier voluntad, cualquier rastro de humanidad. En palabras de Arendt, llegado este punto sólo queda «una “fuerza natural”, la fuerza del propio proceso de la vida, al que todos los hombres y todas las actividades estaban sometidos (...) y cuyo único objetivo, si es que

---

<sup>38</sup> CH, 126 (HC, 106).

<sup>39</sup> CH, 127 (HC, 108).

<sup>40</sup> CH, 125 (HC, 106).

<sup>41</sup> PAREKH, “Hannah Arendt’s Critique of Marx”, p. 74. En el original: “Labor is a human activity and implies an element of initiative and purpose. The concept of labor-power removes the residual human link and assimilates human labor to a natural force. (...) Even as natural force is inherent in a natural body and is activated by its interaction with other natural bodies, labor-power is inherent in the human body and is activated by its inescapable metabolic interaction with nature.” [t.a.].

había alguno, era la supervivencia de la especie animal del hombre.»<sup>42</sup>

La labor queda desligada de cualquier control humano sobre ella, y paradójicamente, arraiga mucho más profundamente en la condición humana de la vida. Al equiparar labor y fuerza de trabajo y al atribuirle a ésta un carácter natural, inmanente, la labor, que primeramente había definido como esencial del ser humano, resulta ser una fuerza natural sobre la que el ser humano no tiene capacidad de decisión alguna. No obstante, y aunque Marx diera otra vuelta de tuerca y fuera un poco más allá con su equiparación absoluta de labor, fuerza de trabajo y fertilidad de la vida, tampoco Arendt parece dejar muy poco margen a lo humano en la labor. No hay más elementos de iniciativa y propósito en la labor arendtiana que el mantenerse a nivel individual y de especie con vida.

#### EL SER HUMANO COMO *ANIMAL LABORANS*

Esa confusión entre labor y producción se traduce a su vez en la atribución de características propias del *homo faber* al *animal laborans*. En palabras de Young-Bruehl, el *animal laborans* de Marx resultó «en una inspección más cercana, mixta: pensó en el hombre como un animal de labor, pero mezcló ingredientes de fabricación o producción en su análisis.»<sup>43</sup> Toda esta confusión deriva del aumento de la productividad y propicia la esperanza de que la necesidad pueda llegar a desaparecer:

La época moderna en general y Karl Marx en particular, anonadados, por decirlo así, por la productividad sin precedente de la humanidad occidental, tuvieron la tendencia casi irresistible a considerar toda labor como producción y a referirse al *animal laborans* en términos mucho más adecuados al *homo faber*, confiando en que sólo era necesario un poco más para eliminar por completo la labor y la necesidad.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> CH, 338 (HC, 321).

<sup>43</sup> YOUNG-BRUEHL, *For Love of the World*, p. 278. En el original: "Marx's notion of man as a 'working animal' turned out to be, on closer inspection, mixed: he thought of man as a laboring animal, but mingled ingredients of fabrication or work into his analysis." [t.a.].

<sup>44</sup> CH, 112 (HC, 87).

Dice Arendt que el primero en afirmar que la labor era lo que distinguía al ser humano de los demás animales fue Hume, para quien la labor «no hacía más productiva la vida humana, sino más dura y dolorosa que la del animal.»<sup>45</sup> Sin embargo, para Hume la labor no era un concepto crucial, al contrario que en el pensamiento de Marx. Marx es el pensador de la labor, es él quien reduce el ser humano a *animal laborans*. Cuando Marx afirma que la labor es la actividad humana por excelencia, lo que está diciendo es que el ser humano es un ser carente, que se relaciona con su entorno sólo para satisfacer sus necesidades más básicas.

Una vez todo deviene labor, lo que sea que los humanos hagan lo hacen sólo para mantenerse con vida, para “ganarse la vida”. Como *animal laborans*, el bien máximo al que el ser humano puede aspirar es a la abundancia<sup>46</sup>, la comodidad<sup>47</sup>, la felicidad<sup>48</sup>. Las actividades se distinguen entre las que permiten cubrir necesidades individuales o sociales, que son entendidas como labor y las que no, que son diversión, simple hobby<sup>49</sup>. En la sociedad emancipada de la labor de Marx, todo se convierte en hobby y el problema es que ni la labor ni los hobbies construyen mundo: la labor «sólo puede producir objetos consumibles y los hobbies sólo placeres privados.»<sup>50</sup>

La falta de mundo, de estabilidad y permanencia derivada del imperio de la labor y el carácter que ésta imprime al *animal laborans* redundan en que la sociedad colectivizada de Marx se asemeja a la sociedad de masas. La humanidad deviene una masa informe y uniformizada, de seres humanos que no se distinguen por nada remarcable. Dado que todos los seres humanos buscan lo mismo, comparten intereses y voluntad, esto es, el logro de la abundancia, la humanidad conforma un todo y reemplaza la pluralidad de cada individuo.

---

<sup>45</sup> CH, 151 (HC, 86).

<sup>46</sup> CH, 141 (HC, 126).

<sup>47</sup> CH, 178 (HC, 154).

<sup>48</sup> CH, 146 (HC, 134).

<sup>49</sup> CH, 142 (HC, 128).

<sup>50</sup> PAREKH, “Hannah Arendt’s Critique of Marx”, p. 76. En el original: “Labor can produce only consumable objects, and hobbies only private pleasures.” [t.a.].

## LA EMANCIPACIÓN DE LA LABOR

El intento de Marx de aprehender los retos de la Modernidad desde dentro de la propia tradición le supuso caer en graves contradicciones. La inversión de las categorías tradicionales alteró los conceptos y diluyó su significado. Más aún, esos conceptos y la estructura que los contenía se hallaban ya en tensión por la irrupción de los mismos retos de la Modernidad que Marx quiso comprender, hasta el punto que la tradición no podía sostenerlos sin desmoronarse. Iba a ser complejo tratar de encajar la centralidad de la labor y la historia dentro del marco de pensamiento tradicional, así como la libertad en un contexto de igualdad universal.

La glorificación de la labor es el mayor reto de la Modernidad con el que se enfrentó la tradición; es el reto que Marx trató de afrontar y que, por eso, le salpicó de lleno. La contradicción radical de su pensamiento reside en que la glorificación de la labor implicaba colocar en un lugar central a la necesidad, desbancando la libertad. Ello no podía más que tensar una estructura tradicional que consideraba libertad y necesidad como términos antitéticos, esencialmente contradictorios. La tradición no podía sostener la libertad y la igualdad universales al mismo tiempo y es precisamente la voluntad de Marx por conciliar de algún modo ambos términos lo que embrolló todo su pensamiento:

La contradicción básica en la que está atrapado todo el trabajo de Marx (...) (y que se puede expresar de varias maneras, como que necesitaba la violencia para abolir la violencia, que el objetivo de la historia es acabar con la historia, que la labor es la única actividad productiva del hombre pero que el desarrollo de las fuerzas productivas del hombre eventualmente conducirá a la abolición de la labor, etc.) surge de esta insistencia en la libertad. Porque cuando Marx afirmó que la labor es la actividad más importante del hombre, estaba diciendo en términos de la tradición que no es la libertad sino la necesidad lo que hace humano al hombre.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> *KMT*, 289. En el original: “The basic self-contradiction in which Marx’s whole work (...) is caught (and which can be expressed in various ways, such as that he needed violence to abolish violence, that the goal of history is to end history, that labor is the only productive activity of man but that the development of man’s productive forces will eventually lead to the abolition of labor, etc.) arises from

El deseo de Marx de emancipar de la labor a la humanidad era compartido con la tradición. La diferencia reside en que para la tradición dicha emancipación era privilegio de unos pocos, aquellos a quienes permitía su inclusión en la esfera de la libertad<sup>52</sup>. En cambio, la emancipación de Marx debía suponer la completa renuncia a la labor de toda la humanidad.

En Marx, la labor es a la vez una necesidad impuesta por la naturaleza y la actividad más productiva y más propiamente humana. La revolución debe emancipar al ser humano de la labor y, a la vez la libertad empieza sólo donde termina la necesidad. En suma, la labor es tanto una fuerza biológica como la capacidad más humana, algo de lo que hay que liberarse pero que es también lo que nos es más propio y definitorio. Arendt concluye que «tan fundamental y flagrante contradicción raramente se encuentra en escritores de segunda categoría; en la obra de los grandes autores, dicha contradicción lleva directamente al centro de su trabajo»<sup>53</sup>. La encrucijada a la que el razonamiento de Marx aboca irremisiblemente consiste en que:

en todas las fases de su obra define al hombre como *animal laborans* y luego lo lleva a una sociedad en que su mayor y más humana fuerza ya no es necesaria. Nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva<sup>54</sup>.

\* \* \*

El aumento de la productividad y la industrialización transformaron la experiencia de la labor en tal medida que permitieron a Marx soñar ya no sólo con la emancipación de las clases trabajadoras, sino con la emancipación de la labor misma. El peligro de esa emancipación, del que Arendt señala que Marx era consciente, era que «no sólo fracasase en asentar un período de libertad para todos, sino que por el contrario lleve por primera vez a la humanidad bajo

---

this insistence on freedom. For when Marx stated that labor is the most important activity of man, he was saying in terms of the tradition that not freedom but necessity is what makes man human.” [t.a.].

<sup>52</sup> CH, 32 (HC, 4).

<sup>53</sup> CH, 124 (HC, 104).

<sup>54</sup> CH, 124 (HC, 105).

el yugo de la necesidad.»<sup>55</sup> Arendt le hace dos críticas a la emancipación de la labor de Marx: una refiere a su viabilidad; la otra, a sus consecuencias.

Respecto a la primera, Marx reconocía que la emancipación de la labor significaba emanciparse a su vez de la necesidad. Arendt especifica que eso implica también emanciparse del consumo, de todo el ciclo que requiere la vida. No hay forma de escapar de la labor sin escapar de la vida; labor, necesidad, consumo y vida forman un todo. Puede ser, admite Arendt, que llegue un momento en que la única labor sea la labor del consumo, esto es, que realmente no haya más esfuerzo asociado a la labor que el del consumo mismo:

No obstante, ni siquiera esta utopía podría cambiar la esencial futilidad mundana del proceso de la vida. (...) El consumo sin dolor y sin esfuerzo no cambiaría, sino que incrementaría, el carácter devorador de la vida biológica hasta que una humanidad “liberada” por completo de los grilletes del dolor y del esfuerzo quedaría libre para “consumir” el mundo entero y reproducir a diario todas las cosas que deseara consumir. (...) El peligro de la futura automatización radica (...) en el hecho de que toda la productividad humana (...) quedara absorbida en un proceso de vida enormemente intensificado y siguiera de manera automática, sin dolor ni esfuerzo, su siempre repetido ciclo natural.<sup>56</sup>

Además, la propia mentalidad del *animal laborans* le atrapa en el ciclo interminable de labor y consumo. La emancipación de la clase trabajadora llevaba consigo la «esperanza que inspiró a Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros»<sup>57</sup> de que cuando esos trabajadores pudieran librarse de la esclavitud de su condición laboral, dedicarían su tiempo a actividades más nobles. Se percibe cierta congoja en Arendt cuando escribe que «cien años después de Marx sabemos que ese razonamiento es una falacia; el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en consumo»<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> CH, 144 (HC, 130).

<sup>56</sup> CH, 144 (HC, 132).

<sup>57</sup> CH, 145 (HC, 133).

<sup>58</sup> CH, 145 (HC, 133).

El *animal laborans* está atrapado en el ciclo vital de labor y consumo; si falta una, se dedica a lo otro. El *animal laborans* no requiere del mundo: ha sido expulsado de él pero tampoco lo echa en falta; no lo necesita. Sin labor, o con una labor tan desligada del esfuerzo, las penurias y el júbilo que le es propio, esto es, en una vida cada vez más fácil y cómoda, el *animal laborans* puede olvidar que sigue estando sujeto a la necesidad y no ser consciente de su propia futilidad.

Y segundo, respecto a las consecuencias de semejante emancipación, está claro que para Arendt la emancipación de la labor en ningún caso puede significar la libertad. La libertad sólo puede darse en la acción, jamás en una labor que sigue, inevitablemente, vinculada con las necesidades que impone la condición humana de la vida:

La emancipación de la labor y la concomitante emancipación de las clases laborantes de la opresión y explotación, sin duda alguna significaron un progreso hacia la no-violencia. Mucho menos cierto es que también significó lo mismo hacia la libertad. Ninguna violencia ejercida por el hombre, excepto la empleada en la tortura, puede igualar la fuerza natural que ejerce la propia necesidad.<sup>59</sup>

#### EL CRECIMIENTO ANTINATURAL DE LO NATURAL

La revolución industrial supuso la reducción del sufrimiento asociado a la labor y, en paralelo, la multiplicación de necesidades en la forma de nuevas urgencias que la labor iba a tener que resolver. Según Arendt, Marx previó que con la revolución industrial se iba a «ampliar el reino de la necesidad natural», es decir, el ámbito de la labor, a pesar de todos los desarrollos técnicos que tienden a hacer que la labor no requiera esfuerzo.»<sup>60</sup> El auge de la labor a partir de la industrialización, lejos de significar la emancipación de la labor, estaba más cerca de convertir cualquier actividad humana en labor misma.

La labor confiere su carácter voluble y fútil a todo lo que toca. Y eso coincide con el hecho que Marx interpreta el mundo como proceso,

---

<sup>59</sup> *CH*, 143 (*HC*, 131).

<sup>60</sup> *KMT*, 311. En el original: “enlarge the realm of natural necessity’, that is, the realm of labor, despite all technical developments that tend to make labor effortless.” [t.a.].

ya no como realidad objetiva. No hay nada estable, permanente. Nada que pueda percibirse como dado, porque todo puede ser modificado o destruido en función de las necesidades humanas. Eso choca frontalmente con el mundo sólido y estable y la Tierra que nos ha sido dada. De hecho, este es uno de los aspectos claves de *The Human Condition*, como afirma Canovan:

En el centro de su análisis de *The Human Condition* se halla la importancia vital para la existencia civilizada de un mundo humano duradero, construido sobre la Tierra para protegernos de los procesos naturales y proporcionar un entorno estable para nuestras vidas mortales. (...) Solamente la experiencia de compartir un mundo humano común con otros que lo miran desde diferentes perspectivas puede permitirnos ver la realidad como un todo y desarrollar un sentido común compartido. Sin ella, cada uno regresamos a nuestra experiencia subjetiva, en la que sólo nuestros sentimientos y deseos son realidad.<sup>61</sup>

La producción responde a la condición humana de mundanidad y es fundamental porque crea ese artificio humano duradero y firme en el que se puede confiar y donde nos podemos encontrar con otros. Ni la labor ni los hobbies propios de la sociedad de laborantes contribuyen a erigir ese mundo.

La Modernidad viene marcada por la alienación del mundo, que supone el socavamiento de la estabilidad a favor de un proceso constante de cambio y la pérdida de un lugar en el que refugiarse y desde el que actuar<sup>62</sup>. En ese proceso, la nueva clase trabajadora «no sólo permaneció bajo la apremiante urgencia de la necesidad, sino que al mismo tiempo quedó enajenada de todos los cuidados y preocupaciones que no eran inmediato resultado del propio proceso de vida.»<sup>63</sup> Este proceso de constante crecimiento de la riqueza es el

---

<sup>61</sup> CANOVAN, "Introduction" en *HC*, xiii. En el original: "At the heart of her analysis of the human condition is the vital importance for civilized existence of a durable human world, built upon the earth to shield us against natural processes and provide a stable setting for our mortal lives. (...) Only the experience of sharing a common human world with others who look at it from different perspectives can enable us to see reality in the round and to develop a shared commons sense. Without it, we are each driven back on our subjective experience, in which only our feelings, wants, and desires have reality." [t.a.].

<sup>62</sup> Véase "La alienación del mundo" en el capítulo 8.

<sup>63</sup> *CH*, 282 (*HC*, 255).

«proceso de la vida de la sociedad»<sup>64</sup>, un proceso sólo equiparable a la fertilidad de la naturaleza. Este proceso, dice Arendt, es «estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre.»<sup>65</sup>

Marx ve el mundo como parte de la historia y a ésta como un proceso inevitable, casi natural. Esto es, el mundo es un proceso, resultado momentáneo de un devenir histórico gobernado por leyes superiores. A sus ojos, el mundo no es un elemento estable y confiable, en cierto modo permanente, sino un escenario mutable, a disposición de las necesidades y exigencias del ser humano en tanto que *animal laborans*. La crítica arendtiana a Marx se resume aquí, según Parekh, en que:

el hombre es un ser consumidor que construye el mundo solo para desmantelarlo y recrearlo para adaptarlo a sus necesidades constantemente cambiantes. No hay, por lo tanto, ni permanencia ni continuidad. Nada se acepta como “dado”, “como es”, sino sólo como un desafío y una oportunidad para la destrucción periódica. Para Marx, la mera independencia y solidez de un objeto es fuente de alienación.<sup>66</sup>

Si todo deviene objeto de consumo, la destrucción deviene cotidiana en el ciclo interminable de labor y consumo que es ese proceso de vida de la sociedad, cuyo problema fundamental reside en que «una vez que se destruye la objetividad del mundo, se destruye el muro protector que separa al hombre de la naturaleza, y la humanidad del hombre está en grave peligro.»<sup>67</sup> Es decir, cuando todo se convierte en labor, el mundo se convierte a su vez en naturaleza. No sólo desaparece la distinción arendtiana entre labor y producción, sino también entre mundo, como artificio humano, y Tierra, como

---

<sup>64</sup> CH, 283 (HC, 255).

<sup>65</sup> CH, 283 (HC, 256).

<sup>66</sup> PAREKH, “Hannah Arendt’s Critique of Marx”, p. 76. En el original: “man is a consuming being who builds the world only to dismantle and recreate it to suit his constantly changing needs. There is therefore neither permanence nor continuity. Nothing is accepted as ‘given’, ‘as it is’, but only as a challenge and an opportunity to periodic destruction. For Marx the very independence and solidity of an object is a source of alienation.” [t.a.].

<sup>67</sup> PAREKH, “Hannah Arendt’s Critique of Marx”, p. 76. En el original: “Once the world’s objectivity is destroyed, the protective wall that separates man from nature is destroyed, and man’s humanity is seriously endangered.” [t.a.].

naturaleza dada. La humanización de la naturaleza comporta también que el ser humano se equipare con la naturaleza, es decir, que pierda —renuncie— a su humanidad.

\*                      \*                      \*

Para Arendt, el auge de la labor implica la conversión del ser humano en *animal laborans*, el crecimiento antinatural de lo natural y el ocaso del mundo como realidad durable y confiable. Del mismo modo y en consecuencia a todo ello, se da el auge de lo social, con la irrupción de lo económico como asunto nuclear de lo público. Según Canovan, el argumento de Arendt es:

que, dado que estas preocupaciones económicas se convirtieron en el centro de la atención pública y las políticas públicas (en lugar de ocultarse en la privacidad del hogar como en todas las civilizaciones anteriores), los costes han sido la destrucción del mundo y una tendencia creciente de los seres humanos a concebirse a sí mismos en términos de su deseo de consumir.<sup>68</sup>

A raíz de la industrialización, la labor salió de la esfera privada para constituir una nueva y creciente esfera social. Las esferas pública y privada han existido, dice Arendt, desde las antiguas ciudades-estado<sup>69</sup>. La primera era el lugar propio y exclusivo de la libertad, y en ella se construía el mundo común; en la segunda se desarrollaba todo aquello relacionado con la vida. La irrupción de la esfera social es un fenómeno de la Modernidad que ha confundido la existencia misma de las esferas: la labor ha salido de la privada para convertir la pública en una especie de «administración doméstica colectiva»<sup>70</sup>. La sociedad es, para Arendt, «la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado»<sup>71</sup>.

En la tradición, lo político remitía a aquello que sucedía entre los hombres —*inter homine esse*. Los asuntos económicos estaban, por

---

<sup>68</sup> CANOVAN, “Introduction” en *HC*, xiv. En el original: “Her contention is that since these economic concerns came to be the center of public attention and public policy (instead of being hidden away in the privacy of the household as in all previous civilizations), the costs have been devastation of the world and an ever-increasing tendency for human beings to conceive off themselves in terms of their desire to consume.” [t.a.].

<sup>69</sup> *CH*, 55 (*HC*, 28).

<sup>70</sup> *CH*, 55 (*HC*, 28).

<sup>71</sup> *CH*, 68 (*HC*, 46).

definición, circunscritos al ámbito privado y no eran en ningún caso un asunto público. Sin embargo, en el pensamiento moderno, y esto no es exclusivo de Marx, la política se entiende en función de la sociedad y la sociedad se establece en función de lo económico. En este sentido, es decisivo para Arendt que Marx abandonara la filosofía y se convirtiera en economista<sup>72</sup>. Según ella, Marx estaba en lo cierto cuando concluyó que «la “socialización del hombre” produciría automáticamente una armonía de todos los intereses»<sup>73</sup>, pues la sociedad iguala a sus miembros. Pero se equivocaba de raíz cuando afirmó que la «completa victoria de la sociedad significaría el surgimiento final del “reino de la libertad”.»<sup>74</sup> En una sociedad tal, estandarizada y uniformizada, no hay lugar para la acción, sólo para las conductas validadas de antemano.

Hay aún otro elemento por el que, en Marx, el acento se desplaza de lo político a lo económico. Una vez define al ser humano como *animal laborans*, cuyo único interés es material —la abundancia, la comodidad— el gobierno puede tomar la forma de burocracia, de mera gestión de recursos: un gobierno apolítico, meramente económico y sin ningún responsable. Pero dado que lo político es el espacio de la libertad, las revoluciones deben ser fenómenos que persigan esa libertad y no la redistribución de la riqueza, como Arendt defenderá a lo largo de *On Revolution*. Lo económico descansa en la necesidad. Evidentemente, si los hombres están sometidos por la necesidad, difícilmente podrán perseguir la libertad; pero esa liberación de la necesidad debe ser previa a la libertad, no la libertad en sí misma. Marx repite los errores de la Revolución Francesa y confunde la revolución con un medio para terminar con la miseria y conseguir la abundancia.

\* \* \*

En conclusión, pues, se puede decir que las críticas de Arendt a Marx pivotan alrededor de su absoluta glorificación de la labor, que le impidió aprehender todo aquello que escapara de ella y que le empujó a idear una sociedad sin lugar para la libertad ni lo verdaderamente humano. Entendió el ser humano principalmente como *animal laborans*; una vez expropiados de su propiedad y

---

<sup>72</sup> *DF*, 261. Cuaderno XII [2], noviembre 1952.

<sup>73</sup> *CH*, 66 (*HC*, 44).

<sup>74</sup> *CH*, 67 (*HC*, 45).

expulsados de un mundo sólido y objetivo, los laborantes se vieron desposeídos también de su capacidad para actuar libre y espontáneamente. Derribó la frontera entre la naturaleza y el mundo; equiparó hombre y naturaleza y redujo la vida humana al proceso de labor y consumo. La libertad quedó subsumida a la necesidad. Lo político dejó de ser espacio de encuentro y revelación para convertirse en gestión económica, en la búsqueda de más abundancia y comodidad.

#### DE LA ACCIÓN COMO PRODUCCIÓN...

La acción es impredecible, irrevocable y no tiene autor. Ante esa «triple frustración»<sup>75</sup>, la solución tradicional fue intentar escapar de la acción y refugiarse en «cualquier actividad en que un hombre solo, aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final.»<sup>76</sup> Es decir, ante la fragilidad de los asuntos humanos, sustituir el actuar por el hacer, la acción por la producción.

En la distinción arendtiana de las actividades humanas cada una es intrínsecamente distinta de las demás y debe regirse por sus propias lógicas. Producción y acción son actividades diferentes, de tal modo que nadie puede “hacer” la historia como quien hace una mesa. En última instancia, si alguien puede hacer la historia es quien la cuenta después, nunca quienes actúan ni mientras sus actores sigan vivos<sup>77</sup>. En cambio, la producción responde exactamente a la voluntad del hacedor; para ello, se requiere de violencia, pues la materia debe forzarse a encajar y amoldarse a un *eidos* que le es previo y ajeno. La acción descansa en la pluralidad humana, mientras que la producción responde sólo a la lógica instrumental. Por eso, la única manera de hacer la historia sería fabricarla, pero ello equivaldría a convertir a los seres humanos en materia moldeable que se pliega a los requerimientos y exigencias de otro. Esto es, se puede hacer historia como quien hace una mesa a costa de hacer de los seres humanos maderos.

La solución tradicional estremece a Arendt precisamente porque consiste en ignorar la pluralidad humana y violentar a los seres

---

<sup>75</sup> CH, 243 (HC, 220).

<sup>76</sup> CH, 242 (HC, 220).

<sup>77</sup> CH, 219 y ss. (HC, 192 y ss.).

humanos<sup>78</sup>. Ya la escuela socrática defendía la legislación y la ejecución de las decisiones mediante el voto como las actividades políticas «más legítimas, ya que en ellas los hombres “actúan como artesanos”: el resultado de su acción es un producto tangible, y su proceso tienen un fin claramente reconocible.»<sup>79</sup> Esto es, en ellas los hombres sabían qué iban a obtener con sus actos de antemano. La producción es previsible y se puede confiar en ella, a diferencia de la acción. «Es como si hubieran dicho que si los hombres renunciaran a su capacidad para la acción, con su futilidad, ilimitación e inseguridad de resultado, pudiera existir un remedio para la fragilidad de los asuntos humanos.»<sup>80</sup>

Se ha explicado ya que la propuesta platónica buscaba escapar de las incertidumbres propias de la acción y, en ese intento, trazó la distinción entre *archein* y *prattein*; esto es, entre comenzar, conducir —y a lo último, gobernar—, y llevar a cabo o lograr algo<sup>81</sup>. Arendt encuentra esta distinción también en latín, entre *agere* y *gerere*. En última instancia, afirma, tanto *prattein* como *gerere* acabaron significando la acción; *archein* y *agere* transformaron el significado de iniciar algo al de gobierno y guía<sup>82</sup>.

Así, quien iniciaba la acción se garantizaba ser su único dueño y gobernaba a quienes actuaban; quienes actuaban no tomaban decisión alguna, sólo ejecutaban las órdenes del gobernante. La acción como tal desaparecía en la relación entre gobernantes y gobernados, «entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben»<sup>83</sup>. El *eidos* platónico, el ideal último que debe guiar al gobierno, es un concepto extraído de la producción que, a ojos de Arendt, es válido exclusivamente en las experiencias que la rodean. De hecho, «la división entre conocer y hacer, tan extraña a la esfera de la acción, cuya validez y significación se destruyen en el momento en que pensamiento y acción se separan, es una experiencia cotidiana en la fabricación»<sup>84</sup>. En ella, primero se imagina el producto y luego se disponen los medios necesarios para realizarla.

---

<sup>78</sup> CANOVAN, “Introduction” en *HC*, xii.

<sup>79</sup> *CH*, 222 (*HC*, 195).

<sup>80</sup> *CH*, 222 (*HC*, 195).

<sup>81</sup> *CH*, 217 y 244 (*HC*, 189 y 222).

<sup>82</sup> *CH*, 217 (*HC*, 189).

<sup>83</sup> *CH*, 244 (*HC*, 223).

<sup>84</sup> *CH*, 246 (*HC*, 225).

No obstante, y a pesar de esa substitución de la política como acción espontánea a favor de la política como gobierno, la acción resiste tozuda e imprevisiblemente. La pluralidad humana impide saber de antemano lo que sucederá después. Platón quería escapar de la fragilidad de los asuntos humanos y lo único que consiguió fue eliminar de raíz la posibilidad de comprender la libertad y la pluralidad humanas. Si la acción es esencialmente distinta de la producción es porque cada una de ellas responde a una condición humana que le es propia.

La acción existe porque los seres humanos son plurales: es por ello que es impredecible y nadie puede pretender ser autor único de lo que pueda suceder. En la acción, cada ser humano se revela como distinto y único en una red de relaciones con otros seres humanos, también distintos y únicos. Por eso la acción no tiene límites, lo que «no es más que la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su específica productividad.»<sup>85</sup> La producción construye mundo, la acción crea vínculos. Por definición, entonces, nadie puede actuar en soledad; no hay una persona que sola pueda hacer la historia, cambiar su rumbo de acuerdo a una idea preestablecida. El siguiente extracto de “Guerra y paz” sirve de ilustración:

para que la voluntad de Bonaparte y Alejandro (de quienes parecían depender los acontecimientos) llegara a cumplirse, debían concurrir un sinnúmero de circunstancias. La falta de una sola de ellas lo hubiera impedido. Era menester que millones de hombres en cuyas manos estaba la fuerza real —los soldados que disparaban y hacían avanzar provisiones y baterías— estuvieran de acuerdo en cumplir esa voluntad de unos pocos individuos aislados y débiles; y a esto los llevó una multitud de causas complicadas y diversas.<sup>86</sup>

De la misma manera que nadie puede controlar las consecuencias de la acción, nadie puede hacer encajar las personas dentro de sus planes o prever las consecuencias de sus actos. Lo que uno empieza

---

<sup>85</sup> CH, 218 (HC, 191).

<sup>86</sup> Liev Nikoláievich TOLSTÓI, *Guerra y paz*, trad. Francisco José Alcántara y José Laín Entralgo. Barcelona: ed. Planeta, 2010, p. 679. En esta obra, Tolstoi anotó a menudo reflexiones sobre la historia como concepto y como construcción dadas su imprevisibilidad y falta de autoría. Véase, además de 677-681 y como ejemplos: 766-770, 880-882, y 924-926.

está destinado, para bien y para mal, a escapársele de las manos. Esto se contrapone a la producción, en la que claramente la mano viene guiada por la idea, que sabe lo que quiere producir, característica propia de la producción que la tradición le ha querido atribuir a la acción:

El error básico de todo materialismo en la política —y dicho materialismo no es marxista y ni siquiera de origen moderno, sino tan antiguo como nuestra historia de la teoría política— es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objeto material y mundano.<sup>87</sup>

Ese materialismo es, en esencia, platónico. Arendt insiste en que fue Platón quien convirtió el mundo y los hombres en material para la producción de la política; en consecuencia, si Marx atribuye a la acción características de la producción lo hace, siempre, de acuerdo con la tradición occidental de pensamiento. «La sustitución de hacer por actuar y la concomitante degradación de la política en medios para obtener un presunto fin “más elevado” (...) es tan vieja como la tradición de la filosofía política.»<sup>88</sup>

La pretensión de convertir la acción en producción y de reducir lo político al gobierno, sepulta la tradición y la experiencia helénicas y transforma radicalmente la experiencia de lo político. Eso resulta fundamental para comprender a Arendt porque, cuando cuestiona la interpretación de la acción como producción, está desafiando la tradición entera, hasta aún hoy. Canovan defiende la vigencia de esta crítica arendtiana:

La curiosa esterilidad de las utopías proviene de la ausencia dentro de ellas de cualquier ámbito de iniciativa, de cualquier espacio para la pluralidad. Aunque hayan pasado ahora cuarenta años desde que Arendt señaló este punto, la filosofía política dominante todavía está atrapada en la misma trampa, todavía no está dispuesta a tomarse en serio la acción y la pluralidad, todavía está buscando principios teóricos tan racionalmente convincentes que incluso las generaciones aún no nacidas deberían aceptarlos, haciendo

---

<sup>87</sup> CH, 212 (HC, 183).

<sup>88</sup> CH, 250 (HC, 129).

redundante la azarosa contingencia de acuerdos alcanzados en arenas políticas reales.<sup>89</sup>

... A LA ACCIÓN COMO LABOR

Dado que Marx no distingue entre labor y producción y ambas se mezclan en su pensamiento, era inevitable que, en algún punto, la acción fuera absorbida por la labor. Y efectivamente, eso es lo que sucede: Marx acaba comprendiendo la acción también en términos de labor, lo que supone buscar la libertad en la esfera de la necesidad.

El *animal laborans* comparte con el *homo faber* una existencia ajena a lo político y una percepción de la acción como ociosidad<sup>90</sup>. Aún así, hay un matiz crucial entre la comprensión de la acción como producción o como labor. Entender la acción en términos de producción implica ignorar la pluralidad y dotar a la acción de elementos que le son, y deben serle, ajenos: violencia y dominación, lógica instrumental. Actuar como *homo faber* implica actuar como lo haría un artesano: partir de un *eidos* y un conocimiento previos y amoldar el material a los deseos del hacedor, violentamente si es necesario. Pero ahí aún hay humanidad. En la labor, la menos libre de todas las actividades, la que nos ata directamente a lo vital y urgente, no hay más que mera rendición ante las necesidades. La labor es un recordatorio de nuestra animalidad. Entender la acción desde la labor es negar radicalmente lo humano.

En palabras de Canovan, entender la acción como «“producción” podía ser peligrosamente arrogante, pero en todo caso era humanista, mientras que pensarla en términos de “labor” significa abandonar los valores humanos por completo.»<sup>91</sup> La presencia de la

---

<sup>89</sup> CANOVAN, “Introduction” en *HC*, xiii. En el original: “The curious sterility of utopias comes from the absence within them of any scope for initiative, any room for plurality. Although it is now forty years since Arendt made this point, mainstream political philosophy is still caught in the same trap, still unwilling to take action and plurality seriously, still searching for theoretical principles so rationally compelling that even generations yet unborn must accept them, thus making redundant the haphazard contingency of accommodations reached in actual political arenas.” [t.a.].

<sup>90</sup> *CH*, 233 (*HC*, 208).

<sup>91</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 74. En el original: “Understanding politics in terms of “work” might be dangerously hubristic, but

labor en la comprensión de Marx de la acción fue determinante para Arendt; la confusión tradicional entre producción y acción, prosigue Canovan:

le pareció a Arendt humanista en el tono, y no obstante peligroso por las implicaciones de moldear violentamente a hombres plurales para un único fin. Sin embargo, lo que le pareció que convertía su pensamiento en potencialmente totalitario, era que este énfasis humanista en la “producción” estaba inextricablemente entrelazado con un énfasis que distaba de ser humanista en la “labor”, el cual tenía implicaciones muy diferentes que también eran destructivas para la libertad política.<sup>92</sup>

Esas implicaciones derivan del hecho que mientras la producción es apolítica, la labor es antipolítica. En la producción, el ser humano participa y tiene relación con el mundo compartido. Aunque el *homo faber* produzca en soledad, afirma Arendt, «no sólo está junto al producto que hace, sino también al mundo de cosas donde añadirá sus propios productos; de esta manera (...) sigue junto a los demás»<sup>93</sup>. Aunque sea de manera mediada por el mundo, el *homo faber* nunca está absolutamente solo; en la labor, en cambio, el ser humano está solo.

Cierto es que el *animal laborans* vive junto con otros, pero en esa convivencia no hay pluralidad, sino «especímenes que son fundamentalmente semejantes porque son lo que son como meros organismos vivos.»<sup>94</sup> En la labor, los seres humanos colaboran de manera estrecha, desaparecen como individuos y se funden en un solo organismo; la labor comporta «la verdadera pérdida de todo conocimiento de individualidad e identidad»<sup>95</sup>. Si Marx define el ser

---

was at any rate humanist, whereas thinking in terms of "labour" meant surrendering human values altogether." [t.a.].

<sup>92</sup> CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 73. En el original: "Marx's concept of man as a craftsman who can be in control of his material, and can 'make history' as he makes a table. This side of Marx's theory seemed to Arendt to be humanist in its tone, but nevertheless dangerous because of its implications of the violent moulding of plural men to a single end. What seemed to her to make his thought potentially totalitarian, however, was that this humanist stress on 'work' was inextricably interwoven with a far from humanist stress on 'labour', which had quite different implications that were also destructive of political freedom." [t.a.].

<sup>93</sup> CH, 234 (HC, 209).

<sup>94</sup> CH, 237 (HC, 212).

<sup>95</sup> CH, 237 (HC, 213).

humano como *animal laborans*, y en la labor no hay ni distinción ni igualdad, sino uniformidad, la consecuencia es que éste es incapaz para la acción espontánea porque ha perdido su condición de pluralidad.

Y una vez la necesidad ocupa el lugar de la libertad, se puede afirmar que así como es la labor la que crea al hombre, es la violencia la que crea la historia. En ambos casos, la libertad desaparece: la necesidad cierra la puerta a la libertad. La labor impone su urgencia y la violencia, muda por definición, sustituye a la palabra y la acción. Ambas afirmaciones descansan en ese desplazamiento de la labor hacia el centro de la vida humana, un movimiento que, «políticamente, fue una embestida contra la libertad, porque implicaba la glorificación de la compulsión y la necesidad natural.»<sup>96</sup>

Arendt afirma que Marx era consciente de que la necesidad de la labor y la compulsión de la violencia eran incompatibles con la libertad y le cita cuando afirma que «el reino de la libertad, de hecho, empieza allí donde se acaba la labor determinada por la necesidad y la finalidad externa.»<sup>97</sup> Esta afirmación está en consonancia con la tradición y, sin embargo, Marx lo complicaba todo aún más cuando concluía que la realización de la humanidad socializada debe de suponer el fin de la labor y que el fin de la lucha de clases debe terminar a su vez con la violencia:

La esperanza de Marx (...) era que, de alguna manera, esta regla de necesidad absoluta resultaría, o se resolvería, en una regla de libertad igualmente absoluta. Ese es el único elemento estrictamente utópico en su pensamiento. Pero también es la única y quizás desesperada conclusión a partir de una tradición que sostiene (...) que “el reino de la libertad comienza donde termina la labor”. Según Marx, es una tontería pensar que es posible liberar y emancipar a los laborantes, es decir, aquellos cuya actividad los somete a la necesidad. Cuando todos los hombres se hayan convertido en laborantes, el reino de la libertad habrá desaparecido. Lo único que queda entonces es emancipar al hombre de la labor, algo que con toda probabilidad es tan imposible

<sup>96</sup> *KMT*, 292. En el original: “politically this was an onslaught on freedom, because it implied the glorification of compulsion and natural necessity.” [t.a.].

<sup>97</sup> En *KMT*, 294. Arendt cita a MARX, *El Capital*, Libro III, Tomo III, p. 272.

como la temprana esperanza de los filósofos de liberar el alma del hombre de su cuerpo.<sup>98</sup>

## MARX, EL TRADICIONALISTA

El desafío de Marx a la tradición consistió en invertir la relación entre *theoria* y *praxis*. Al colocar la labor en el centro de su pensamiento, alteró los fundamentos de una tradición que partía del desdén hacia la labor y que, de hecho, requería de él para sostener su concepto de libertad. Y, sin embargo, a pesar de sus desafíos y su ponerlo todo patas arriba, Arendt le define como «Marx el tradicionalista, contra la idea habitual.»<sup>99</sup> Marx pertenece a la tradición, aunque aparente lo contrario. Desafía la tradición occidental de pensamiento sin dejar de formar parte de ella: aún invirtiendo la jerarquía de las categorías, se mantiene dentro del esquema categórico tradicional. Mantiene unos conceptos que sólo en la oposición cobran sentido, aunque su contenido se vea desleído de significado tanto por la realidad impuesta por la Modernidad como por la inversión terminológica.

A pesar de sus inversiones, Marx siguió enmarcado en la tradición y, para Arendt, es desde ahí desde donde debe tratar de comprenderse. De hecho, a pesar de que cada uno de los pilares de Marx se relaciona directamente con un evento de la Modernidad, dice Arendt que ninguno de esos eventos «es revolucionario en el sentido de que con él o a través de él se produjo una revolución. Y sólo el primero es revolucionario en el sentido de que está en conflicto

---

<sup>98</sup> *KMT*, 312. En el original: “Marx’s own hope (...) was that somehow this absolute rule of necessity would result in, or resolve itself into, an equally absolute rule of freedom. That is the only strictly utopian element in his thought But it is also the only and perhaps desperate conclusion to be drawn from a tradition that holds (...) that the ‘realm of freedom begins where laboring ends’. According to Marx it is foolish to think it possible to liberate and emancipate laborers, that is, those whose very activity subjects them to necessity. When all men have become laborers, the realm of freedom will indeed have vanished. The only thing that then remains is to emancipate man from labor, something that in all probability is just as impossible as the early hope of the philosophers to free man’s soul from his body.” [t.a.].

<sup>99</sup> *IM*, 1. En el original: “Marx the Traditionalist as against the usual idea.” [t.a.].

flagrante con toda nuestra tradición»<sup>100</sup>. En definitiva, Marx rompe la tradición sólo cuando coloca la labor en el centro de su pensamiento; en todo lo demás, se mantiene fiel a ella.

#### LA UTOPIA DE MARX

Del mismo modo que Marx para Arendt no es ningún rebelde, su utopía tampoco es tal, sino que viene a reproducir a las ciudades-estado griegas. Arendt afirma que «si utopía significa que esta sociedad no tiene *topos*, no tiene un lugar geográfico e histórico en la tierra, es ciertamente no utópico: su *topos* geográfico es Atenas y su lugar en la historia es el siglo V antes de Cristo.»<sup>101</sup> O, también, que el ideal de Marx de la mejor forma de sociedad reproduce «las condiciones políticas y sociales de la misma ciudad-estado ateniense que fue el modelo pragmático para Platón y Aristóteles y, por tanto, el cimiento en el que descansa nuestra tradición.»<sup>102</sup>

En una nota al pie en *The Human Condition*, Arendt concluye que el ideal de Marx se basa en la «democracia ateniense, con la excepción de que en la sociedad comunista los privilegios de los ciudadanos libres tenían que extenderse a todos.»<sup>103</sup> En la utopía marxiana, se han eliminado clases y estados y así la distinción entre gobernantes y gobernados. En la humanidad socializada, como en las ciudades estado griegas, la violencia no existe entre ciudadanos y el Estado desaparece; con él, se desvanecen también la relaciones de mando y obediencia entre gobernantes y gobernados. Por otro lado, la labor incrementaría su productividad hasta tal punto que se podría abolir y, en consecuencia, las personas tendrían tiempo libre para dedicarlo a lo que quisieran. También la tradición entera quería emanciparse de la labor, aunque dicha emancipación fuera privilegio de unos pocos ciudadanos atenienses.

---

<sup>100</sup> *KMT*, 310. En el original: “None, however, is revolutionary in the sense that with it or through it a revolution came to pass. And only the first is revolutionary in the sense that it is in flagrant conflict with the whole of our tradition” [t.a.].

<sup>101</sup> *KMT*, 292. En el original: “if utopia means that this society has no *topos*, no geographical and historical place on earth, it is certainly not utopian: its geographical *topos* is Athens and its place in history is the fifth century before Christ.” [t.a.].

<sup>102</sup> *TEM*, 24.

<sup>103</sup> *CH*, 162 (*HC*, 131).

La abolición del Estado y de la labor propias de la utopía marxiana están profundamente vinculadas y acercan la vida de la humanidad socializada a la vida de los ciudadanos de la polis. De hecho, «la sociedad sin clases ni Estado de alguna manera concreta las antiguas condiciones generales de tiempo de ocio, alejado de la labor y (...) la política.»<sup>104</sup> Y es que así como el incremento de la productividad de la labor debe emancipar a la clase obrera de su esclavitud, la política desaparece también al ser sustituida por la burocracia como mera administración. Tanto es así, continúa Arendt, que la vida ideal de Marx, sin labor y sin política, se parece a la:

βίος θεωρητικός, una vida dedicada a la filosofía y al conocimiento en el sentido más amplio del término. (...) La combinación de una sociedad sin Estado (apolítica) y casi sin labor adquirió en la imaginación de Marx la importancia de la expresión misma de un ideal de humanidad, gracias a la connotación tradicional del ocio como σχολή y *otium*, es decir, una vida dedicada a objetivos más altos que la labor o la política.<sup>105</sup>

Resultaría entonces que, tras invertir la relación entre *theoria* y *praxis*, Marx terminó ensalzando el mismo tipo de vida que quien inició la tradición de pensamiento político a la que pertenecía. El *bios theōrētikos* volvía a ser la forma de vida más digna y excelsa.

#### MARX COMO PUNTO DE INFLEXIÓN

Dos ideas básicas deben de desprenderse de esta segunda parte, y en las dos Marx representa un punto de inflexión. Marx supone el final de la tradición occidental de pensamiento y el inicio de la búsqueda de Arendt de una nueva forma de pensar lo político.

Respecto a lo primero, Marx se mantuvo dentro de la tradición mientras trataba de aprehender realidades que ésta ya no podía contener. Continuó entendiendo la acción en términos de producción, pero le añadió otra lectura, esencialmente nueva, derivada del auge de la labor. Éste es el vínculo directo con las derivas totalitarias que tuvieron interpretaciones posteriores, porque el totalitarismo descansa precisamente en la «combinación

<sup>104</sup> TEM, 25. Traducción parcialmente modificada.

<sup>105</sup> TEM, 26.

de la rendición a la necesidad con la creencia de que “todo es posible”.»<sup>106</sup> En el momento en que Marx entendió la acción como labor, su pensamiento devino «determinista, antihumanista, una rendición de la libertad humana para actuar ante los inexorables procesos naturales.»<sup>107</sup>

Esta afirmación nos lleva a lo segundo. Tener en cuenta el estudio de Marx resulta fundamental para entender por qué Arendt necesitó distinguir las actividades humanas. *The Human Condition* es el resultado directo de esos años de análisis de la obra de un pensador ante el cual Arendt se muestra ambivalente, pero al que sin lugar a dudas le reconoce autoridad derivada de su lucidez al saber captar los grandes desafíos de la Modernidad. Si Arendt pudo analizar la tradición y si pudo pensar en otra teoría política, fue porque Marx y las derivas totalitarias que su pensamiento hizo en cierto modo posibles, la empujaron a ello. Entender *The Human Condition* desde este lugar permite comprender muchos de los múltiples argumentos que se entrecruzan en sus páginas.

---

<sup>106</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 74. En el original: “*combination of the surrender to necessity with the belief that ‘everything is possible’.*” [t.a]. Cursiva en el original.

<sup>107</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 74. En el original: “*necessitarian, anti-humanist, surrendering the human freedom to act to the inexorable working natural processes.*” [t.a].

TERCERA PARTE.  
HACIA UNA COMPRENSIÓN  
DE LA DISTINCIÓN

## CAPÍTULO 7.

### LABOR Y PRODUCCIÓN COMO CONCEPTOS

El contexto necesario para comprender la distinción entre labor y producción se ha desgranado en los capítulos anteriores; es el momento, ahora, de sumergirse en ella, de evaluar sus limitaciones, potencialidades e implicaciones. Arendt pensaba distinguiendo y, aunque reconocía que su distinción entre labor y producción no era usual, la basaba en la existencia de dos fenómenos distintos respaldados por la disponibilidad de dos palabras también distintas<sup>1</sup>. Otra distinción arendtiana sirve de clarificación. Cuando en *On Violence* Arendt distinguía entre poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia, señalaba que eran todas ellas palabras que respondían a diferentes fenómenos<sup>2</sup>. «Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden.»<sup>3</sup> Del mismo modo, la distinción entre labor y producción remite a fenómenos diferentes en los que Arendt recupera algo que el terco lenguaje se había empeñado en mantener.

---

<sup>1</sup> CH, 107 (HC, 79 y 80).

<sup>2</sup> SV, 59 y ss. Agradezco a Josep Maria Esquirol haberme señalado la relevancia de estos párrafos.

<sup>3</sup> SV, 59.

Arendt deja de lado el cómo la tradición había pensado la *vita activa* y, como sucedería más tarde en *On Violence*, aparecen entonces en su auténtica diversidad lo original de labor y producción<sup>4</sup>.

Es innegable que la que Arendt traza entre labor y producción resulta una distinción escurridiza. En especial cuando se la intenta entender en abstracto y aislada de los trenes de pensamiento que condujeron a Arendt a trazarla y de todo aquello que trata de condensar. Y, sin embargo, se intuye en ella algo que es absolutamente cierto y esclarecedor, que realmente ayuda a comprender. Se defiende aquí que el problema se agudiza cuando se lee la distinción arendtiana sin tener en cuenta esos trenes de pensamiento y, sobre todo, cuando se desligan las líneas que Arendt traza de esos datos que remiten a fenómenos. Propongo, entonces, que esta distinción tiene dos posibles comprensiones: una en tanto conceptos y la otra en tanto experiencias.

La primera consiste en comprender la distinción en crudo, atendiendo a las líneas a menudo rígidas e incluso un tanto arbitrarias que separan cada actividad. Entonces los fenómenos terminan encorsetados en conceptos —concepto viene de *concupere*, concebir, y deriva de *capere*, agarrar, capturar algo. Labor y producción devienen categorías menos flexibles que la realidad que Arendt percibió. En esta aproximación, labor y producción resultan más asibles, más sencillas y comprensibles, porque nos quedamos con las conclusiones: con las capturas de Arendt. Pero ambas resultan también más rígidas y, por lo tanto, mucho más cuestionables.

La segunda aproximación busca comprender labor y producción en tanto experiencias, modos de vida e interacción articulados alrededor de cada una de las actividades. En el próximo capítulo, se defenderá que la validez de la distinción estriba en su potencial para comprender la Modernidad, desgranando las experiencias que derivan de las actividades. El dominio de cada una de ellas moldea las personas, determina su modo de vida y conforma distintas formas de relación y experiencias con los otros. La distinción toma especial relevancia en tanto sirve como herramienta de comprensión de la sociedad en qué vivimos —la sociedad de laborantes—, más que como instrumento para analizar aisladamente qué actividad

---

<sup>4</sup> SV, 60.

estamos desarrollando en cada momento. Arendt distinguía para comprender y la frontera trazada entre labor y producción va en este sentido. A mi modo de ver, ésta es la aproximación definitiva para comprender la distinción entre labor y producción arendtiana en toda su profundidad.

\* \* \*

Este capítulo analiza la distinción entre labor y producción tal y como cristalizó en los textos de Arendt. Habrá que atender, pues, a las características en las que solidifican esos fenómenos que nos son dados en respuesta a la condición humana. Se analizarán primero las dificultades que presenta la distinción y después se estudiarán dos dimensiones que resultan determinantes para comprender labor y producción en tanto conceptos. Una dimensión es espacial, el lugar donde se realiza la actividad. Arendt distingue entre Tierra y mundo, pero también entre distintas esferas que implican e imponen ciertas condiciones a las actividades que se desarrollan en su seno. Esta dimensión fue más explícita por parte de Arendt y ha recibido más atención y críticas. La otra dimensión es temporal y, aunque menos observada, resulta tan determinante como la anterior: cada actividad se entiende sólo a partir de una relación con el tiempo que le es propia.

## LAS DIFICULTADES DE LA DISTINCIÓN

El objetivo de Arendt en *The Human Condition* es «pensar en lo que hacemos»<sup>5</sup>. Pero bien podría ser que, como dice Arendt, «seamos incapaces de entender, esto es, de pensar y hablar sobre las cosas que no obstante, podemos hacer.»<sup>6</sup> Arendt es la pensadora de las distinciones y, según ella misma decía, «todas nuestras definiciones son distinciones, por lo que somos incapaces de decir que algo es sin distinguirlo de alguna otra cosa.»<sup>7</sup> Pero en sus intentos de comprensión traza líneas que a menudo no resultan demasiado claras. Es el caso de las distinciones entre fuerza, poder y violencia;

---

<sup>5</sup> CH, 33 (HC, 5).

<sup>6</sup> CH, 31 (HC, 3).

<sup>7</sup> CH, 206 (HC, 176).

entre pensamiento, voluntad y juicio; y, también, evidentemente, entre labor, producción y acción.

A priori, parece que labor y producción son difícilmente confundibles con la acción, mientras la frontera entre ambas es menos clara y ha sido por ello más discutida. Por poner un ejemplo, Mildred Bakan apuntaba que nada era tan criticable en *The Human Condition* como el concepto arendtiano de labor y que esta distinción oscurecía más que aclaraba<sup>8</sup>. En un intento de comprensión, Robert W. Major situaba el punto crítico de la distinción en la diferente experiencia corporal en las dos actividades. Partiendo de la cita de Locke —la labor del cuerpo y el trabajo de las manos—, Major propone que en la labor el cuerpo *es*, mientras en la producción el cuerpo *se tiene*; en una el cuerpo forma parte del ciclo que es un todo, en la otra el cuerpo deviene instrumento<sup>9</sup>. Pero esta propuesta no escapa de las potenciales críticas a lo escurridizo o a la falta de claridad. Benhabib apunta dos posibles motivos a dichas críticas<sup>10</sup>. Uno, común a cualquier distinción entre actividades humanas, estriba en que difícilmente una actividad real se pueda traducir en una de las propuestas en modo puro, ejemplar e indiscutible. El otro deriva de la metodología que utiliza Arendt.

\* \* \*

Respecto al primer motivo de crítica de la distinción, resulta evidente que la frontera entre labor y producción se diluye cuando nos acercamos o pretendemos analizar una situación concreta. Tomar una actividad cualquiera, sin contexto, no sirve. Por ejemplo, cocinar. Se puede entender la alta cocina como algo muy cercano al arte o al buen hacer artesanal y esa cocina se aproximaría entonces a la producción. ¿La cocina doméstica se avendría con la labor, entonces? Creo que tampoco la cocina cotidiana está exenta de interpretaciones inequívocas: hacer una tortilla de patatas o un cocido de garbanzos es labor, sin lugar a dudas, pero nadie podrá negar que ambos forman parte de la cultura gastronómica, de nuestro mundo.

---

<sup>8</sup> BAKAN, “Hannah Arendt’s Concepts of Labor and Work”, p. 49 y 51.

<sup>9</sup> Robert W. MAJOR, “A Reading of Hannah Arendt’s ‘Unusual’ Distinction between Labor and Work”, en HILL, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin’s Press, 1979, pp. 131-155, p. 144 y ss.

<sup>10</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 131.

Otro ejemplo es el trabajo agrícola. Lo agrícola es labor y no sólo para Arendt, también para antiguos y modernos y para el hablar cotidiano. Arendt lo razona así:

el cultivo del suelo (...) no deja tras de sí ningún producto que sobreviva a su propia actividad y suponga una durable suma al artificio humano: la misma tarea, realizada año sí, año también, transformaría finalmente las tierras salvajes en tierras de cultivo. (...) Sin embargo, (...) la tierra cultivada no es, propiamente hablando, un objeto de uso con su carácter durable y que para su permanencia no requiera más que el ordinario cuidado de conservación; el suelo cultivado, para seguir así, exige laborarlo a su debido tiempo.<sup>11</sup>

Es cierto que cultivar un campo responde a la necesidad y a los ciclos de la naturaleza. Cierto es también que el arado de la tierra tiene una duración limitada. Y, sin embargo, no se puede obviar que agricultura y civilización van de la mano. La agricultura modifica el paisaje, aunque es cierto que cuando se abandona un terreno de cultivo en poco tiempo la naturaleza se lo reapropia. El propio cultivo exige la deforestación, la creación de terrazas. Al respecto, Simone Weil escribió: «El hombre crea el universo que le rodea mediante el trabajo. Acuérdate de la mirada que echabas a los campos, tras un día de siega... , tan distinta de la del paseante, para quien el campo no es más que ¡el fondo de un decorado!»<sup>12</sup>

Los paisajes del Penedés o de la Ribera del Duero no se pueden entender sin sus viñedos. El cereal determina el paisaje e imprime su carácter, sus ritmos y colores en muchas zonas de Castilla. Del mismo modo, el olivo domina y transforma valles y más valles en Jaén y ni el paisaje ni la historia de esa región puede entenderse sin el cultivo intensivo del olivo. En última instancia, además, el olivo de Jaén y los campos de Castilla dieron lugar a la «sobresaliente permanencia»<sup>13</sup> de los poemas de Miguel Hernández y Antonio Machado<sup>14</sup>. Así que la categorización de la agricultura como labor,

<sup>11</sup> CH, 167 (HC, 138). Traducción parcialmente modificada.

<sup>12</sup> Simone WEIL, "Cuaderno I (1933-34)" en *Cuadernos*, trad. Carlos Ortega. Madrid: editorial Trotta, 2001, p. 30.

<sup>13</sup> CH, 189 (HC, 167).

<sup>14</sup> Véase Miguel HERNANDEZ, "Aceituneros", en *Viento del pueblo*, Barcelona: colección El Bardo, ed. Lumen, 1977, p. 56; y Antonio MACHADO, "Campos de Castilla 1907-1917", en *Poesías Completas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1997, p. 150-250.

aún teniendo argumentos a favor, resulta cuanto menos cuestionable.

No parece que la validez de la distinción pueda descansar en esta forma de evaluar la actividad aisladamente, al margen de las experiencias y los vínculos con las que se articulan el entorno y sus gentes. Resulta pues que la distinción entre labor y producción no es tan clara como a Arendt querría parecerle y, sin embargo, sigue siendo válida para comprender. De algún modo, resulta reveladora.

A las dificultades conceptuales hay que añadir la costumbre de Arendt de tomar palabras prestadas al lenguaje común y otorgarles un significado distinto, propio. Eso, las más de las veces, exige un esfuerzo suplementario para entenderla adecuadamente. Lo resumía así C. B. Macpherson en noviembre de 1972 en una conferencia con Hannah Arendt en Toronto:

Define gran cantidad de palabras clave de un modo personal, único (...). Esta práctica intelectual —y se trata de una práctica muy vivificadora, porque genera o debería generar todo tipo de controversia— es curiosa: tomar una palabra que tal vez tiene más de un sentido en la comprensión ordinaria, darle un significado muy especial y después, desde aquí, hacer emerger conclusiones sorprendentes y paradójicas.<sup>15</sup>

Macpherson se refería en concreto al concepto de poder de Arendt; labor y producción son dos ejemplos más. Arendt le respondía que una palabra «tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor comunicativo de la palabra; yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación).»<sup>16</sup>

\* \* \*

La otra dificultad de la distinción deriva de lo que Seyla Benhabib denomina esencialismo fenomenológico, esto es, el argumento de Arendt según el cual cada actividad humana se corresponde con un lugar en el que debe desarrollarse<sup>17</sup>. Este método, señala Benhabib,

---

<sup>15</sup> ARENDT, “Arendt sobre Arendt”, en *Hannah Arendt. De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1998, p. 156.

<sup>16</sup> ARENDT, “Arendt sobre Arendt”, p. 157.

<sup>17</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 123.

«tiene la virtud de iluminar de manera nunca vista fenómenos sociales y políticos; al mismo tiempo, a menudo nos deja confundidos sobre en qué nivel está operando Arendt.»<sup>18</sup> Arendt, apunta Benhabib, alternaba dos metodologías: la fenomenología de Husserl y Heidegger, muy presente en *The Human Condition*, y la historiografía fragmentaria de Walter Benjamin<sup>19</sup>. Benhabib propone acercarse al pensamiento de Arendt a través de esta última para poder aprehender distinciones que de otro modo resultan insostenibles<sup>20</sup>. Por el momento, baste mencionar que las distinciones arendtianas rescatan conceptos del pasado para poder pensar y a la vez desafiar lugares comunes del pensamiento moderno y contemporáneo.

En cualquier caso, el límite entre labor y producción puede resultar difuso y poco claro si no se toman todos los elementos a la vez, como reconocía la misma Arendt<sup>21</sup>. Benhabib subraya que el lugar en que se realiza cada actividad resulta determinante para la distinción, pero también son fundamentales los elementos de permanencia y durabilidad asociados a la mundanidad o la futilidad propia de la labor, es decir, su dimensión temporal. Sólo en el complejo entramado que teje Arendt y que aúna ubicación espacial y horizonte temporal la distinción cobra sentido.

## LA DIMENSIÓN ESPACIAL

Arendt dedica la segunda parte de *The Human Condition* íntegramente a la cuestión de las esferas pública y privada y un capítulo al lugar específico que cada una de las actividades debe

---

<sup>18</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 124. En el original: “has the virtue of throwing unprecedented light on social and political phenomena; at the same time, it often leaves us confused as to which level Arendt is operating on.” [t.a.].

<sup>19</sup> Seyla BENHABIB, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, en Garrath WILLIAMS (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp. 326-347, pp. 339 y 340; y BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 173.

<sup>20</sup> Véase “Una comprensión de la distinción” en el capítulo 9.

<sup>21</sup> CH, 166 (HC, 143).

ocupar<sup>22</sup>. La dimensión espacial resulta de vital importancia en la comprensión de su distinción entre las actividades humanas. Este aspecto, fundamental en la crítica de Benhabib a Arendt, es subrayado también por Maurizio Passerin d'Entrevès, quien señala que las condiciones, las actividades y los espacios están estrechamente interrelacionados en la antropología fenomenológica arendtiana<sup>23</sup>.

La primera distinción espacial se da entre la Tierra que nos es dada y el mundo, entendido como artificio humano, construido mediante la producción. La Tierra es «el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica.»<sup>24</sup> Supone el marco que determina todas las actividades humanas: labor, producción y acción. Sobre ella, se erige el mundo, que da cabida a los objetos producidos y acoge los asuntos humanos; coincide así con la esfera pública:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.

A esta distinción espacial, Arendt le superpone la distinción entre la esfera pública y la privada, ligada a lo que está expuesto a la mirada de los demás. No es sólo que la acción sea la única actividad que exige de la presencia de los otros; es también que la distinción entre lo que se da en la privacidad del *oikos* y lo que sucede en la polis tiene estrecha relación con la vergüenza y el honor<sup>25</sup>, esto es, con lo que puede ser visto por los demás y, sobre todo, con lo que se debe esconder a los demás.

A continuación se explora, primero, cómo la presencia de los otros determina o influye en cada una de las actividades humanas. Después se rastrea la distinción tradicional, que Arendt se hace suya, entre lo público y lo privado, así como su particular comprensión de lo social.

---

<sup>22</sup> El capítulo 10 se titula “El lugar de las actividades humanas”, véase *CH*, 88 y ss. (*HC*, 73 y ss.).

<sup>23</sup> Maurizio PASSERIN D'ENTRÈVES, “Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity”, en *Thesis Eleven*, n. 30, 1991, pp. 75-116, p. 81.

<sup>24</sup> *CH*, 73 (*HC*, 52).

<sup>25</sup> *CH*, 88 (*HC*, 73).

## LA PRESENCIA DE LOS OTROS

«Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres.»<sup>26</sup> La acción requiere no sólo de la presencia pasiva de los otros sino de la relación con ellos, de la interacción humana. El aislamiento implica la pérdida de la capacidad de actuar. En cambio, labor y producción no necesitan de la presencia de los otros. Se puede laborar en soledad, aunque hacerlo «no sería humano, sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra.»<sup>27</sup> De igual modo, se puede producir en soledad, aunque un productor solitario no deviene animal, sino demiurgo:

El hombre que trabajara, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante, aunque no *homo faber*; habría perdido su específica cualidad humana y más bien sería un dios, ciertamente no el Creador, pero sí un demiurgo divino tal como Platón lo describe en uno de sus mitos. Solo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás.<sup>28</sup>

¿Por qué la labor solitaria torna animales a los seres humanos, mientras la producción solitaria los convierte en dioses? Quien labora en soledad pierde el contacto con el mundo y queda encerrado en su propio cuerpo y en sus necesidades. Nada nos es más propio que el cuerpo y, del mismo modo, «nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo»<sup>29</sup>. La labor, como el dolor, nos enajena del entorno y nos atrapa en la experiencia corporal, aislándonos de lo demás. En cambio, quien produce lo hace necesariamente en soledad —pero crear un mundo de la nada sería como ser un Dios—, aunque mantiene un vínculo material y estable con el mundo al que su obra

---

<sup>26</sup> CH, 51 (HC, 22).

<sup>27</sup> CH, 51 (HC, 22).

<sup>28</sup> CH, 51 (HC, 22).

<sup>29</sup> CH, 130 (HC, 112).

misma va a pertenecer. La producción requiere de aislamiento, «necesaria condición de vida de toda maestría»<sup>30</sup>. En este sentido,

La única compañía que surge directamente del artesanado es la necesidad que el maestro tiene de ayudantes o el deseo de éste de adiestrar a otros en su oficio. (...) Apenas puede haber algo más extraño o incluso destructivo para el artesanado que el trabajo en equipo (...). Sólo cuando acaba su producto, el maestro puede abandonar su aislamiento.<sup>31</sup>

Aún aislado el productor tiene una relación constante con el artificio humano y con otros seres humanos mediante el intercambio. Lo producido entra a formar parte del artificio humano; los objetos producidos devienen así vínculo con el mundo y vínculo con otros productores y el mercado se convierte en ese espacio de encuentro e intercambio. El *homo faber*, dice Arendt, «está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando.»<sup>32</sup>

#### LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Para Arendt, la oposición tradicional de lo privado y lo público, entre lo doméstico y lo político, se yergue sobre unas experiencias que en la Modernidad hemos perdido. Lo que sigue no pretende ser un análisis exhaustivo de la cuestión, que ha recibido mucha atención, especialmente por parte del pensamiento feminista<sup>33</sup>, pero sí un bosquejo que permita apuntar algunas cuestiones relevantes para la distinción entre labor y producción.

El mundo común coincide con la esfera pública. De hecho, como resume Ricouer, esfera pública, espacio de aparición, red de relaciones humanas y revelación del ser se solapan en el

---

<sup>30</sup> CH, 184 (HC, 161).

<sup>31</sup> CH, 185 (HC, 161).

<sup>32</sup> CH, 184 (HC, 160).

<sup>33</sup> Véase, por ejemplo, Hanna Fenichel PITKIN, "Justice: On Relating Private and Public", en *Political Theory*, Vol. 9, No. 3 (Aug., 1981), pp. 327-352; BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*; o Bonnie HONIG, "Toward an agonistic feminism. Hannah Arendt and the politics of identity", en Garrath Williams (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp. 358-384.

pensamiento arendtiano y constituyen el ámbito de lo político<sup>34</sup>. Como se ha dicho, esta esfera pública se opone a la privada, el ámbito doméstico y familiar. La esfera pública es el espacio de la libertad y la esfera privada el lugar prepolítico donde se resuelve la necesidad. Las relaciones en la esfera pública se articulan desde la igualdad y distinción entre iguales, mientras que la desigualdad y el gobierno se circunscribían a la esfera privada.

Lo público, razona Arendt, lo es en dos sentidos: primero, que «puede verlo y oírlo todo el mundo»<sup>35</sup>, y segundo, el mundo, «en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él»<sup>36</sup>. Esto quiere decir que la esfera pública puede acoger aquello que es adecuado para ser visto y oído por todos y, a la vez, aquello que pertenece al mundo común que nos une y nos separa. Ese *inter homines esse* que para Arendt caracteriza lo público, alberga la acción y comparte un mundo común.

Lo privado es lo doméstico, lo que se da y se esconde en el *oikos*. También, en coherencia con la atención semántica característica de Arendt, lo privado recobra su significado primigenio de carencia y privación:

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “objetiva” relación con los otros (...), estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás<sup>37</sup>.

En la esfera privada no había relación con los otros, sólo con las necesidades de la propia vida. A la vez, poseer esa esfera privada era condición necesaria para participar de la pública, de tal modo que lo privado era «el aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (...)

---

<sup>34</sup> RICOEUR, “Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*”, p. 48.

<sup>35</sup> CH, 71 (HC, 50).

<sup>36</sup> CH, 73 (HC, 52).

<sup>37</sup> CH, 78 (HC, 58).

significaba dejar de ser humano.»<sup>38</sup> En este sentido, lo privado se concibe esencialmente como un medio para el fin más elevado que es ese poder participar de lo público<sup>39</sup>. Así como vivir una vida privada acarrea la falta de mundo, perder ese lugar privado conlleva paradójicamente ser expulsado del mismo mundo.

Que existan las dos esferas «indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir»<sup>40</sup>. La necesidad y la violencia quedaban escondidas en la esfera privada; la libertad, los grandes actos y las grandes palabras, se desarrollaban y se mostraban en la pública. De este modo, «cada una de las actividades humanas señala su propio lugar en el mundo.»<sup>41</sup>

#### LO SOCIAL

El auge de lo social, una nueva esfera que ha venido a desdibujar la distinción entre la pública y la privada, es un elemento clave de la comprensión arendtiana de la Modernidad. Lo social supone que todo aquello relacionado con la vida individual y la supervivencia de la especie, que previamente pertenecía a la esfera privada, sale a la luz. El problema consiste en que cada actividad tiene un lugar en el mundo y cuando la labor irrumpe en lo público, su esencia cambia: no sólo se transforma la labor sino todas las distinciones relacionadas con ella. Lo público y lo privado se desdibujan en lo social tanto como la labor, la producción y la acción, porque la espontaneidad y la iniciativa se diluyen en la necesidad y la revelación y la permanencia se diluyen en la futilidad.

Lo social es la «esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público»<sup>42</sup>. Entra en contradicción, pues, con el pensamiento tradicional, en el que «la expresión “economía política” habría sido una contradicción de términos: cualquier cosa que fuera “económica” (...) era no política, se trataba por definición de un asunto familiar.»<sup>43</sup> Los asuntos políticos son sustituidos por cuestiones de administración doméstica a escala

---

<sup>38</sup> CH, 81 (HC, 64).

<sup>39</sup> PITKIN. “Justice: On Relating Private and Public”, p. 331.

<sup>40</sup> CH, 88 (HC, 73).

<sup>41</sup> CH, 88 (HC, 73).

<sup>42</sup> CH, 58 (HC, 35).

<sup>43</sup> CH, 55 (HC, 29).

nacional. Cuando lo social irrumpe en lo político, la preocupación deja de ser la libertad para ser la abundancia<sup>44</sup> y el gobierno se transforma en burocracia, el gobierno de nadie. Dana Villa resume así el peligro que eso supone para Arendt:

cuanto más pensemos que el reino político se ocupa de asuntos de subsistencia y reproducción material, más posible es que aceptemos la jerarquía en lugar de la igualdad cívica; más posible es que veamos el *gobierno* de las élites (...) como la actividad política por excelencia.<sup>45</sup>

El término social, cuyo origen Arendt sitúa en Roma, no tiene equivalente en la lengua ni en el pensamiento griegos. De hecho, para Platón o Aristóteles la convivencia con otros seres humanos es algo que compartimos con otros animales y, por tanto, no puede ser algo específicamente humano; lo específicamente humano no es el vivir junto con otros, sino el organizarse políticamente con ellos. El vivir juntos, el convivir, se daba en el seno de la familia y, de hecho, lo social no deja de ser la absorción de todos los grupos sociales por parte de la familia<sup>46</sup>. Eso significa que toda comunidad humana adquiere rasgos característicos de la familia: la igualdad no es la igualdad entre iguales, sino la igualdad de los gobernados respecto al gobierno —de quienes habitan lo doméstico frente al patriarca. Dicha igualdad implica que no hay posibilidad de diferenciarse: la acción espontánea desaparece a favor de conductas y normas. Se desarrolla el conformismo en una sociedad donde reinan la normalización y la equiparación.

La otra cara de lo social es lo íntimo, una especie de esfera privada moderna. El primero en atender a lo privado, según Arendt, fue Jean-Jacques Rousseau, quien se rebeló «no contra la opresión del Estado, sino contra la insoportable perversión del corazón humano por parte de la sociedad, su intrusión en las zonas más íntimas del

---

<sup>44</sup> SR, 100.

<sup>45</sup> Dana R. VILLA, "Introduction: the development of Arendt's political thought", en Dana R. VILLA (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 1-21, p. 10. En el original: "the more we think of the political realm as concerned with matters of subsistence and material reproduction, the more likely we are to accept hierarchy in the place of civic equality; the more likely we are to see *rule* by elites (...) as the quintessential political activity." [t.a.].

<sup>46</sup> CH, 63 (HC, 40).

hombre»<sup>47</sup>. El objetivo de esa rebelión era «el conformismo inherente a toda sociedad»<sup>48</sup>, la tendencia a igualar a todos los seres humanos y a convertir su acción espontánea en conducta previsible.

\* \* \*

Aprehender la esfera de lo social tal y como la define Arendt resulta problemático y su formulación ha generado gran controversia<sup>49</sup>. Canovan define lo social como «difícil de captar»<sup>50</sup>, Pitkin como «confuso»<sup>51</sup>, Benhabib como «insostenible»<sup>52</sup>. Pero el vínculo entre auge de lo social, la conversión de todo lo que hacemos en mera labor, la sustitución de la libertad por la necesidad, la burocracia como forma de gestión pseudopolítica y la sociedad de masas es capital para la comprensión de lo que Arendt está haciendo en *The Human Condition*. Nos da más elementos para entender la distinción entre labor y producción. Por un lado, está la esfera pública, lo común; ahí radica la acción. Por el otro lado, está lo económico, el mercado como una especie de espacio de aparición del *homo faber*. Finalmente, la esfera doméstica vinculada a la labor. Para Ricoeur, «parece que la misma distinción entre labor y producción es preservada por la distinción entre lo *económico/social* y la esfera *política* de la acción.»<sup>53</sup>

Según Canovan, las reflexiones de Arendt de lo social como oposición a lo político deben leerse desde su análisis del totalitarismo y su intento de comprender la Modernidad. La esfera política se nutre de la pluralidad y la distinción de los seres humanos; en lo social encontramos en cambio la uniformidad del rebaño<sup>54</sup>.

---

<sup>47</sup> CH, 62 (HC, 39).

<sup>48</sup> CH, 63 (HC, 39).

<sup>49</sup> Véase, por ejemplo, la discusión que motivó entre Arendt, Mary McCarthy, Richard Bernstein, C. B. Macpherson, Albrecht Wellmer, George Baird y Michael Gerstein en ARENDT, "Arendt sobre Arendt", p. 151 y ss.

<sup>50</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 116.

<sup>51</sup> PITKIN, *The Attack of the Blob*, p. 1.

<sup>52</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 172.

<sup>53</sup> RICOEUR, "Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*", p. 48. En el original: "it appears that the very distinction between labor and work is preserved by the distinction between the *economic/social* and the *political* sphere of action." [t.a.]

<sup>54</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 117 y ss.

Lo social en Arendt se traduce, entonces, en dos facetas. La primera se corresponde con la absorción de lo político por parte de lo económico, de tal modo que la política se torna gestión burocrática de los asuntos domésticos nacionales. Esta lectura derivaría del estudio de Arendt del impacto de Marx y su «humanidad socializada». Su auge se explicaría porque la supervivencia es la preocupación más privada de cada ser humano y, a la vez, algo que comparte con los demás miembros de la especie. La otra faceta se corresponde con lo gregario, la apariencia y el éxito social propios de los círculos aristocráticos del siglo XVIII. Estas conductas se habrían extendido a toda la población, de tal modo que la distinción política y la pluralidad se transforman en conformismo y en la adopción de los roles de conducta apropiados.

Es la unión de las dos facetas lo que constituye lo social. Canovan apunta que, para «la intelectualidad europea de la que proviene Arendt, “burgués” era un término de oprobio que se refería tanto a la economía capitalista como al filisteísmo social.»<sup>55</sup> En ambos casos, el espacio público aparece deformado, sin asuntos públicos que escapen del ámbito de lo necesario y la supervivencia individual o nacional y sin ciudadanos capaces de actuar en esa esfera pública, simplemente seres sociales capaces de amoldarse a las conductas establecidas.

A esas dos facetas de lo social detalladas por Canovan, es decir, las relativas al contenido y a las actitudes, Benhabib le añade una de carácter institucional, en la que la sociedad civil se constituiría en esfera social frente a la política del Estado y sus instituciones<sup>56</sup>. Benhabib defiende que el espacio público en el pensamiento arendtiano no se manifiesta siempre como un espacio topográfico definido y traza en este sentido la distinción entre espacio público agonístico y discursivo. El agonístico coincide con el espacio de aparición compartido con otros y, en esta concepción, sí que existe un espacio que busca proteger a la acción de su futilidad —esto es, la polis. El espacio público discursivo, en cambio, aparece siempre que los seres humanos actúan, ahí donde aparece la libertad. Ese espacio no es un lugar concreto ni una institución, surge del mero

---

<sup>55</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 120. En el original: “the European intelligentsia from which Arendt came, ‘bourgeois’ was a term of opprobrium referring both to capitalist economics and to social philistinism.” [t.a.].

<sup>56</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 140.

encuentro. Estas dos maneras de concebir el espacio público, señalan para Benhabib la tensión entre las experiencias griega y moderna de lo político:

Para los modernos, el espacio público es esencialmente poroso: la distinción entre lo social y lo político no tiene sentido en el mundo moderno (...) principalmente porque la lucha por hacer algo público es una lucha por la justicia. (...) La emancipación de los trabajadores convirtió las relaciones de propiedad en un problema político, la emancipación de las mujeres ha significado que la familia y la así denominada esfera privada se conviertan en problemas políticos; el logro de derechos por parte de los pueblos no blancos y no cristianos ha significado que las cuestiones culturales de identidad colectiva y de otras representaciones se han convertido en asuntos “públicos”.<sup>57</sup>

## LA DIMENSIÓN TEMPORAL

La distinción entre labor, producción y acción descansa en la oposición previa entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*. Ésta se traduce en dos preocupaciones humanas centrales, una relativa a la relación con el entorno, otra al pensamiento puro, que remiten a la distinción entre inmortalidad y eternidad. Tirando de este hilo, se pueden encontrar características propias respecto a la dimensión temporal de cada una de las actividades, de cuál es el horizonte en el que cada una de ellas cobra sentido.

La eternidad es propia de la *vita contemplativa*. Dice Ricoeur que la eternidad «es lo que nos falta a los mortales, pero en tanto

---

<sup>57</sup> BENHABIB, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", p. 342. En el original: "For the moderns, the public space is essentially porous: the distinction between the social and the political makes no sense in the modern world (...) primarily because the struggle to make something public is a struggle for justice. (...) The emancipation of workers made property relations into a political issue, the emancipation of women has meant that the family and the so-called private sphere become political issues; the attainment of rights by non-white and non-Christian peoples has meant that cultural questions of collective self- and other-representations have become 'public' issues." [t.a.].

pensamos, pensamos eternidad.»<sup>58</sup> La eternidad se da en el pensamiento fuera de la pluralidad y de los asuntos humanos, sin palabras —*aneu logou*. Por eso, «políticamente hablando, (...) la experiencia de lo eterno es una especie de muerte, y la única cosa que la separa de la muerte verdadera es que no es final»<sup>59</sup>.

La inmortalidad, en cambio, refiere a la *vita activa*. Son inmortales los dioses del Olimpo, que viven una vida sin muerte, frente a los seres humanos condicionados por la muerte. De hecho, en el pensamiento griego, los seres humanos son los únicos individuos mortales: la naturaleza y los dioses son inmortales; los animales existen sólo en tanto especie. La mortalidad humana, dice Arendt:

radica en el hecho de que la vida individual, con una historia de vida reconocible desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por el curso rectilíneo de su movimiento que, por decirlo así, corta el movimiento circular de la vida biológica. Esto es la mortalidad: moverse a lo largo de una línea recta en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico.<sup>60</sup>

Así como la natalidad supone el punto de partida, la mortalidad es el punto final. En tanto la natalidad es la capacidad de cada cual de empezar algo nuevo, abre la puerta a que una historia se pueda contar tras nuestra muerte y así trascender la mortalidad y devenir inmortales. Para que esa historia sea digna de ser contada, claro está, hay que hacer algo que merezca ser recordado. Y la «potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas — trabajos, actos y palabras»<sup>61</sup>. Es decir, se puede lograr la inmortalidad mediante actividades que perduren: la producción y la acción.

La diferencia estriba en que en la acción se inmortaliza el quién y en la producción el qué. En la acción, actor y hecho se funden en uno; el ser se revela en el acto. En la producción, en cambio, es el objeto el que deviene inmortal y el hacedor lo hace sólo de manera

---

<sup>58</sup> RICOEUR, “Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*”, p. 45. En el original: “Eternity is what is lacking to mortals, but to the extent that we think, we think eternity.” [t.a.]

<sup>59</sup> CH, 45 (HC, 20).

<sup>60</sup> CH, 44 (HC, 19). Traducción parcialmente modificada.

<sup>61</sup> CH, 44 (HC, 19).

incidental: «una obra de arte mantiene su pertinencia conozcamos o no el nombre del artista.»<sup>62</sup> Podría ser que la obra fuera inmortal y el hacedor se mantuviera en el anonimato; el protagonista de un acto, en cambio, graba su nombre en la memoria inmortal. En cualquier caso, la inmortalidad de lo producido contraviene la eternidad de lo contemplado. Así, para Platón la producción «daña la excelencia de lo que permaneció eterno mientras fue objeto de la mera contemplación. (...) Si el hombre renuncia a su capacidad para la producción y no hace nada, puede contemplarlas y de ese modo participar de su eternidad.»<sup>63</sup>

\*                      \*                      \*

La labor es la única actividad cuyo horizonte temporal se reduce al ahora; no logra escapar de su carácter fútil y cíclico. Por su falta de durabilidad y porque sus frutos son efímeros, la labor se da fuera del tiempo, inmediata, atrapada en un eterno presente. Es, pues, incapaz por sí sola de que una vida humana adquiera ese carácter rectilíneo capaz de cortar el inagotable ciclo de la vida que refería Arendt. En este sentido, «sólo los mejores (...) “prefieren la fama inmortal a las cosas mortales”, son verdaderamente humanos; los demás (...) viven y mueren como animales.»<sup>64</sup> La labor no puede ofrecer un lugar estable que erigir contra el eterno movimiento de la naturaleza; para ello, el ser humano necesita de la producción. «Sin un mundo en el que los hombres nazcan y mueran,» afirma Arendt, «sólo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies animales.»<sup>65</sup> El refugio reside en la producción; en ella hallamos durabilidad y permanencia y con ella construimos un mundo capaz de acoger nuestra condición mortal.

Gracias a la producción el ser humano puede dejar huella en al menos dos sentidos. Un primer sentido parte de la definición de huella como señal que deja el pie del ser humano o del animal en la tierra que pisa. Aquí el vínculo es con el artificio que el ser humano construye sobre la Tierra, con la obra, con aquello que de tangible deja tras de sí, a su muerte. Esa huella toma la forma de objeto

---

<sup>62</sup> CH, 209 (HC, 180).

<sup>63</sup> CH, 323 (HC, 303).

<sup>64</sup> CH, 44 (HC, 19).

<sup>65</sup> CH, 119 (HC, 97).

producido, mediante el cual incorpora lo que le es propio a la naturaleza que le ha sido dada, confiriéndole cierta durabilidad. Los objetos producidos se diferencian de los frutos de la labor precisamente en la durabilidad y el elemento humano que se añade a la naturaleza:

Sin duda, también la labor añade a la naturaleza algo propio del hombre, pero la proporción entre lo que la naturaleza da —las “buenas cosas”— y lo que el hombre añade es exactamente lo contrario en los productos de labor y en los productos de trabajo. Las “buenas cosas” para el consumo nunca pierden por completo su naturaleza, y el grano de trigo nunca desaparece por entero en el pan como el árbol ha desaparecido en la mesa.<sup>66</sup>

El segundo sentido en el que el ser humano deja huella emana de la acepción de ésta como rastro, seña, vestigio que deja alguien o algo. La huella aquí no es tangible: es un recuerdo del pasado, un indicio de algo sucedido anteriormente. El vínculo es con la acción, que comparte con la labor un elemento efímero, huidizo. La acción requiere de la producción para lograr la permanencia; pero como se verá, esta producción no es cualquiera, sino que toma la forma de arte<sup>67</sup>. Así,

los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiadores, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría.<sup>68</sup>

Producción es, pues, durabilidad y permanencia. La producción ofrece un espacio permanente a la labor y a la acción, que sin ella se perderían en un vacío temporal, sin pasado ni futuro. En el caso de la labor, porque el tiempo se diluye y todo se confunde en una repetición interminable sin un mundo estable al que asirse y en el que refugiarse. En la acción, porque sin el artificio humano no hay memoria, y palabras y actos se los llevaría el tiempo —*verba volant, scripta manent*.

<sup>66</sup> CH, 123 (HC, 103). Traducción parcialmente modificada.

<sup>67</sup> Véase “La cercanía entre producción y acción” en el capítulo 9.

<sup>68</sup> CH, 195 (HC, 173).

## EL TIEMPO EN LA LABOR Y LA PRODUCCIÓN

Dice Paul Ricoeur que el tiempo en la labor se percibe como acontecer, como duración en la producción y como recuerdo en la acción ante la fragilidad de los asuntos humanos. Así pues:

la transición entre producción y acción se asegura con la noción de *remembranza*, considerada como la estructura de producción en sí misma. Las obras son los documentos y los monumentos del pasado. Ellos atestiguan la diferencia entre el tiempo como duración y el tiempo como transcurso.<sup>69</sup>

Resulta remarcable esta interpretación de Ricoeur por cuanto presta atención y logra condensar la dimensión temporal, esencial en la distinción entre labor y producción y a menudo relegada a segundo plano. El tiempo se experimenta de manera distinta en cada una de las actividades porque actúa de manera distinta en cada una y se materializa de modos diferentes en sus resultados.

La labor es repetición incansable. En ella, el tiempo simplemente discurre, pasa, sucede; es un elemento más, a la vez necesario para la resolución de la necesidad y motivo de urgencia. El trigo se siembra; pasa el tiempo y crece, luego se agosta, después se cosecha. Se muele la harina, se amasa el pan, se hornea. El ayuno estimula el hambre y el pan se consume. En tanto forma parte del movimiento cíclico de la vida y de la naturaleza, la labor discurre en paralelo al tiempo que gobierna ese ciclo y, por tanto, el tiempo participa de la labor como un ingrediente más. Ese mismo movimiento cíclico impide a la labor dejar rastro tras de sí, más allá de la vida que nutre. La labor no tiene pasado ni futuro, sólo un presente recurrente sujeto a las urgencias impuestas por la vida.

En la producción, en cambio, hay permanencia, solidez. El artificio humano logra escapar de ese movimiento cíclico y, como dice Arendt, constituirse en rectilíneo. Siguiendo la idea de Ricoeur, el tiempo se materializa en la producción y deviene durabilidad. El tiempo se concreta en un continuo estable. Hay un pasado, que se

---

<sup>69</sup> RICOEUR, "Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*", p. 47. En el original: "the transition between work and action is secured by the notion of *remembrance*, considered as a structure of work itself. Works as such are the documents and the monuments of the past. They witness to the difference between time as duration and time as passage." [t.a.].

manifiesta en aquello producido anteriormente, en el mundo que nos acoge cuando nacemos; y también hay futuro: se puede aspirar a dejar algo en el mundo que quede para después.

\*                      \*                      \*

Para comprender adecuadamente la distinción entre labor y producción es necesario tener en cuenta la distinción entre uso y consumo: en ella se manifiestan y culminan experiencias temporales distintas. Arendt remarcaba lo capital de dicha distinción:

Parece que la diferencia entre labor y producción se convierte simplemente en una diferencia de grado si el carácter mundano de la cosa producida —su lugar, función y tiempo de permanencia en el mundo— no se tiene en cuenta. La diferencia entre un pan, cuya “expectativa de vida” en el mundo es apenas más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero.<sup>70</sup>

Labor y consumo forman parte del mismo ciclo interminable; en cambio, los objetos producidos están hechos para permanecer. No obstante, Arendt reconocía que esa durabilidad no es definitiva y que el artificio humano se desgasta igualmente, aunque no se consume. Todas las cosas, a largo plazo, «vuelven al total proceso natural del que fueron sacadas y contra el que fueron erigidas. Abandonada a sí misma o descartada del mundo humano, la silla volverá a ser madera, la madera se deshará y volverá la tierra»<sup>71</sup>.

Sin embargo, ese desgaste no pone en peligro la distinción misma entre uso y consumo. Los objetos producidos se deterioran no como fin último, sino de manera concomitante a su uso, mientras que la degradación de los frutos de la labor es consustancial al consumo: «la destrucción, aunque inevitable, es contingente al uso e inherente al consumo.»<sup>72</sup> Siguiendo el argumento, esa durabilidad de los objetos producidos les confiere también cierta existencia independiente, de tal modo que los seres humanos, «a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad (...) al

---

<sup>70</sup> CH, 116 (HC, 94). Traducción parcialmente modificada.

<sup>71</sup> CH, 165 (HC, 136).

<sup>72</sup> CH, 166 (HC, 137).

relacionarla con la misma silla y con la misma mesa.»<sup>73</sup> Producción y reificación van de la mano; mediante la producción, el mundo deviene una realidad objetiva a la que agarrarse: sólida, estable y compartida.

\*                      \*                      \*

La producción construye mundo, ese mundo que nos acoge al nacer y que abandonamos al morir. Ese mundo es estabilidad y permanencia; sin él, no hay ni natalidad ni inmortalidad.

En la labor no existe principio ni fin y, en tanto los seres humanos laboran como un solo organismo, como especie y no como individuos, tampoco hay nacimiento ni muerte individual. Sólo cuando se nace en el mundo, esto es, cuando el nacimiento biológico abre la puerta a toda una red de relaciones humanas que permiten la natalidad singular, entonces, y sólo entonces, ese ser humano puede propiamente nacer y morir. Nacer así, dice Ricoeur, «es tener acceso a un mundo de durabilidad en lugar de simplemente entrar en medio de la repetición inmortal de la naturaleza; y morir es retroceder, salir de un mundo duradero.»<sup>74</sup> El mundo se convierte entonces en condición para el nacimiento y la muerte de cada individuo:

El nacimiento y la muerte de los seres humanos no son simples incidentes naturales, sino que se relacionan con un mundo en el que los individuos, entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten. Nacimiento y muerte presuponen un mundo que no está en constante movimiento (...) Sin un mundo en el que los hombres nazcan y mueran, sólo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies animales.<sup>75</sup>

Remite esto a la distinción entre mera *zōē*, como tiempo discurrido entre el nacimiento y la muerte, y *bios* entendida como «vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen

<sup>73</sup> CH, 166 (HC, 138).

<sup>74</sup> RICOEUR, "Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*", p. 47. En el original: "It's only when this distinction is preserved that mortality itself reaches its tragic meaning: to be born is to gain access to a world of durability instead of merely to come into the midst of the deathless repetition of nature; and to die is to recede, to pass out of a durable world." [t.a.].

<sup>75</sup> CH, 118 (HC, 97).

acontecimientos mundanos, (...) llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia»<sup>76</sup>. Esta última requiere de la grandeza de obras o actos, de algo memorable y, por lo tanto, de un mundo capaz de albergarla y recordarla.

Se cierra entonces el círculo: el mundo es condición de inmortalidad. Sólo las actividades humanas que escapan de la necesidad y de los ciclos eternos de la naturaleza pueden tener comienzo y final y para tenerlos requieren precisamente de mundo. En rigor, todo cuanto sucede entre el nacimiento y la muerte capaz de devenir memorable sucede mediante la inserción del ser humano en el mundo y en la red de relaciones humanas. La acción, que ciertamente sucede en el mundo, necesita de la producción para no caer en el olvido; en última instancia, la polis procuraba un remedio para la futilidad de la acción y su existencia constituía «una especie de recuerdo organizado.»<sup>77</sup> Fuera de ella, «las oportunidades de que un hecho merecedor de fama no se olvidara, de que verdaderamente se convirtiera en “inmortal”, no eran muy grandes.»<sup>78</sup> Poetas e historiadores son necesarios para inmortalizar la acción.

\* \* \*

En este capítulo se han señalado dos dimensiones que resultan definitivas para la comprensión de labor y producción como conceptos. Desde una interpretación estrictamente conceptual, labor y producción se pueden distinguir mediante sus implicaciones espaciales y temporales. De hecho, ambas dimensiones resultan necesarias para comprender la distinción. La labor es presente recurrente y soledad ensimismada. La producción, en cambio es proyección y permanencia; se realiza en soledad pero se relaciona con el artificio humano, aunque sea mediante los objetos.

Pero la distinción así tomada no resulta demasiado atractiva y, sobre todo, pierde su objetivo y su profunda capacidad de explicación. Más allá de las dificultades reales de una distinción que puede resultar aséptica, esencialista, confusa o, en última instancia, oscurecedora, el árbol no nos estaría dejando ver el bosque. Arendt razonaba en varios niveles y contentarse con esta interpretación significaría quedarse en lo más superficial. Arendt no buscaba distinguir lo que

---

<sup>76</sup> CH, 119 (HC, 97).

<sup>77</sup> CH, 224 (HC, 198).

<sup>78</sup> CH, 223 (HC, 197).

hacemos porque sí, sino para comprender el mundo tras el totalitarismo. Es por eso que tiene mucho más sentido optar por una comprensión de la distinción entre actividades en tanto que experiencias.

## CAPÍTULO 8.

### LABOR Y PRODUCCIÓN COMO EXPERIENCIAS

Pensar en lo que hacemos es el asunto central de *The Human Condition*<sup>1</sup>. En el prólogo, sin embargo, Arendt se plantea también otro objetivo:

rastrear la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se había desarrollado y presentado en el preciso momento en que fue superada por el advenimiento de una nueva y aún desconocida era.<sup>2</sup>

Arendt quería pensar el mundo tras el totalitarismo. Y para ello reflexionó sobre la Modernidad y esa doble alienación que ha marcado su devenir: primero, la alienación del mundo que, entre los siglos XVI a XIX, llevó a la introspección y al auge de lo social; después, ya en el siglo XX, la alienación de la Tierra y la victoria del *animal laborans*<sup>3</sup>. Esas reflexiones van encaminadas hacia una reivindicación de la acción como actividad específicamente humana y resultan inseparables de su propia experiencia con el totalitarismo,

---

<sup>1</sup> CH, 33 (HC, 5).

<sup>2</sup> CH, 34 (HC, 6). Traducción parcialmente modificada.

<sup>3</sup> PASSERIN D'ENTRÈVES, "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity", p. 83.

así como de sus consideraciones para con una tradición que no había sabido pensar lo político y que, además, había colapsado.

Afirma Canovan que Arendt buscaba atender a las potencialidades y a los peligros de la acción; para ello debía explicar también por qué esa atención a la acción era necesaria<sup>4</sup>. A lo primero responde el esfuerzo de Arendt por pensar y entender apropiadamente aquello que hacemos, esto es, la distinción entre labor, producción y acción. Lo segundo entronca con la constante arendtiana de entender el mundo tras el totalitarismo. Esto quiere decir que *The Human Condition* ha de leerse también —puede que sobre todo— como una reflexión sobre la Modernidad.

Tras siglos de dominio de la contemplación sobre las demás capacidades humanas, la producción primero y luego la labor ocuparon ese lugar privilegiado. En *The Human Condition* las consecuencias de ello en la Modernidad discurren en paralelo a la distinción fenomenológica. En palabras de Fina Birulés, la distinción entra labor, trabajo y acción «permite el desarrollo de un análisis de la época y del mundo modernos alejado de los términos en los que se acostumbra a plantear.»<sup>5</sup> Por eso, la mejor manera de entender la distinción entre labor y producción es la que parte de que *The Human Condition* es el fruto de un camino de pensamiento, que permite una comprensión cuidadosa de la acción y del hecho que el dominio de cierta actividad modela no sólo a cada ser humano, sino la manera como los humanos se relacionan entre sí y con su entorno.

En este capítulo, se defiende que es desde aquí desde donde debe entenderse la distinción entre labor y producción, es decir, no como el análisis aislado de las actividades, sino sobre cómo esas actividades, en un desequilibrio de la tríada, dieron lugar y moldearon el funcionamiento de comunidades humanas enteras. En última instancia, si el totalitarismo fue posible es porque la ciencia moderna había abierto el camino a la creencia de que todo es posible. Y si vivimos en sociedades de laborantes es porque la irrupción de la labor arrasó las otras actividades y capacidades humanas y nos sumió en la soledad profunda de una especie sin refugio.

---

<sup>4</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 149.

<sup>5</sup> BIRULÉS, *Una herencia sin testamento*, p. 107.

\* \* \*

La distinción entre labor y producción redonda en las mentalidades y modos de vida del *homo faber* y el *animal laborans*. A eso dedica Arendt la sexta y última parte de *The Human Condition*, que tituló “La *vita activa* y la época moderna” y que resulta extremadamente compleja y enrevesada. Demasiadas cosas suceden a la vez y a veces Arendt simplemente hilvana una idea con otra, lo que a menudo resulta confuso. W. A. Suchting señalaba al respecto que la reflexión arendtiana acerca de la ciencia moderna es «apenas ininteligible y, cuando es comprensible, apenas merece serias críticas»<sup>6</sup>. Las siguientes páginas sintetizan lo que Arendt quería hacer en esa última parte y que, como se decía al principio de la Segunda Parte, no es más que comprender cómo el totalitarismo pudo suceder y por qué la tradición no supo dar respuesta.

## LA MODERNIDAD EN LA CONDICIÓN HUMANA

Tres grandes acontecimientos se sitúan en el umbral de la Época Moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo.<sup>7</sup>

El descubrimiento de tierras desconocidas, el desafío a la ortodoxia y la aparición de los instrumentos científicos no son eventos que sucedieran en la Modernidad, explica Arendt, pero sí que impactaron en ella. Y lo hicieron en una doble alienación: de la Tierra y del mundo. Para Arendt, la Modernidad aparece marcada por esa doble alienación y el subsiguiente dominio de la lógica de la producción primero, de la labor después. Visto así, habría una

---

<sup>6</sup> SUCHTING, “Marx and Hannah Arendt’s *The Human Condition*”, p. 54. En el original: “barely intelligible and, when understandable, hardly worthy of serious criticism” [t.a.].

<sup>7</sup> CH, 277 (HC, 248).

conexión entre el alejamiento de la Tierra, el auge del *homo faber* y la creencia totalitaria de que todo es posible; y entre la pérdida de mundo, el triunfo del *animal laborans* y la sociedad de masas. Todo ello sedimentará en la inversión de la jerarquía tradicional entre las actividades, con el fin de la contemplación y el establecimiento de la sociedad de laborantes.

#### LA ALIENACIÓN DEL MUNDO

La expropiación y la acumulación de riqueza resultantes de la Reforma trajeron consigo la alienación del mundo. Eso se manifestó en la pérdida para gran parte de la población de un lugar propio y privado en el mundo y, de rebote, en la retirada de ese mundo compartido hacia el interior de uno mismo que es la introspección. Los seres humanos dejaron de pertenecer y de compartir un mundo del que habían sido expulsados. Sin un espacio común ni un lugar en el que resguardarse, los únicos asuntos compartidos resultaron ser los derivados de la necesidad: la esfera pública fue secuestrada por lo social. En definitiva, concluye Arendt, la «alienación del mundo, y no la auto-alienación como creía Marx, ha sido la marca distintiva de la Época Moderna.»<sup>8</sup>

Arendt apunta que la diferencia con otras situaciones de expropiación y apropiación anteriores fue que, en este caso, no redundó en la creación de más riqueza o en nuevas acumulaciones de propiedad, sino que alimentó una espiral de expropiación y de crecimiento de la productividad. La expropiación llevó «a un desarrollo en el que se destruyó toda propiedad en el proceso de su apropiación, se devoraron todas las cosas en el proceso de su producción, y la estabilidad del mundo se socavó en un constante proceso de cambio.»<sup>9</sup> En un ciclo creciente y voraz, cada vez más personas eran expropiadas y se veían abocadas a la labor. Así, el crecimiento económico destruyó la estabilidad del mundo, porque el proceso de acumulación de riqueza «sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre.»<sup>10</sup> Sin mundo estable no hay marco de referencia sólido ni compartido ni, por lo tanto, posibilidad alguna de vidas humanas significativas.

<sup>8</sup> CH, 282 (HC, 254). Traducción parcialmente modificada.

<sup>9</sup> CH, 280 (HC, 252).

<sup>10</sup> CH, 283 (HC, 256).

Además, la expropiación del campesinado supuso que gran parte de la población dejó de poseer un trozo del mundo, esa «condición política más elemental para la mundanidad del hombre»<sup>11</sup>. Quien perdía su refugio, su espacio privado en el que guarecerse, quedaba a merced de las necesidades de la vida. Se ponían las bases para el desarrollo del capitalismo:

La nueva clase laborante, que literalmente vivía al día, no sólo permaneció bajo la apremiante urgencia de la necesidad, sino que al mismo tiempo quedó enajenada de todos los problemas y preocupaciones que no eran consecuencia inmediata del propio proceso de la vida.<sup>12</sup>

Yun Sun Limet pone el ejemplo de cómo muchas familias campesinas, que tejían en casa para completar los ingresos, se convirtieron progresivamente en proletarias:

Tejedores, empleados del gas y fabricantes de tul se convierten entonces en obreros por encargo, y poco después en obreros asalariados. Alejados poco a poco del mundo rural, desposeídos de sus pequeños patrimonios hipotecarios, obligados a adoptar nuevas disciplinas de trabajo, se ven empujados a la parte baja de la jerarquía social campesina. Muy pronto la miseria y la superpoblación van a obligarlos a trasladarse a la ciudad.<sup>13</sup>

La emergencia de las clases trabajadoras coincide con la expropiación de su espacio privado y, con ello, de su posibilidad de participar —de actuar— en el mundo compartido. Despojadas de la mundanidad, eran arrojadas de lleno a la condición de la vida, a la necesidad cruda, porque carencia de mundo y condena a la labor van de la mano.

La consecuencia última de la alienación del mundo fue el auge de lo social que comenzó, precisamente, «con la pérdida mucho más

---

<sup>11</sup> CH, 281 (HC, 253).

<sup>12</sup> CH, 282 (HC, 255). Traducción parcialmente modificada.

<sup>13</sup> Citado en Yun Sun LIMET, *Sobre el sentido de la vida en general y del trabajo en particular*, trad. Sara Álvarez Pérez. Madrid: errata naturae, 2016, p. 67. Limet señala que cita una tesis de 1996 de Didier Terrier. No da más datos; pero seguramente es *Les deux âges de la proto-industrie. Les tisserands du Cambrésis et du Saint-Quentinois, 1730-1880*. París: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.

tangible de una porción privada en el mundo.»<sup>14</sup> Sin mundo no hay espacio de aparición; aún más relevante: sin mundo lo único que se comparte con los demás seres humanos es la pura necesidad. La carencia de mundo empuja no sólo a la labor por la expropiación de un lugar privado, sino que impone la experiencia de la necesidad y la labor como única posible —nada es suficientemente durable como para ser objeto de producción, no hay nada suficientemente estable como para acoger la acción humana.

Esta alienación del mundo, señala Arendt, tuvo su vuelta de tuerca en que «los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos.»<sup>15</sup> Tras perder no sólo un lugar en el mundo sino el mundo como realidad común y estable, los seres humanos se refugiaron en sí mismos. Desde Descartes, la filosofía moderna se ha preocupado exclusivamente por el yo, perdiendo la fe en los propios sentidos y en la razón, alejando a los seres humanos de sí mismos, de sus iguales y de su entorno.

#### LA ALIENACIÓN DE LA TIERRA

A la alienación del mundo le siguió la alienación de la Tierra. Los seres humanos dejaban de sentirse parte ya no de ese artificio humano, del mundo común que habían construido, sino de la Tierra misma, del lugar al que pertenecen y que les ha sido dado.

El primer paso hacia la alienación de la Tierra lo trajo el descubrimiento de América. La ampliación de los territorios conocidos supuso, paradójicamente, el encogimiento de la Tierra. La Tierra entera se convirtió en territorio conocido; reproducida y cartografiada, fue reducida mediante cifras y símbolos. Así, se empequeñeció: ninguna distancia era demasiado grande. «Antes de aprender a rodear la Tierra, a limitar a días y horas la habitación humana, trajimos el globo a nuestro cuarto de estar para tocarlo con nuestras manos y hacerlo girar ante nuestros ojos.»<sup>16</sup>

Este primer estadio de la alienación de la Tierra vino seguido por otro de mayor calado: la invención del telescopio. El telescopio, dice

---

<sup>14</sup> CH, 284 (HC, 257).

<sup>15</sup> CH, 281 (HC, 254).

<sup>16</sup> CH, 279 (HC, 251).

Arendt, «preparó el terreno a un mundo nuevo por completo»<sup>17</sup> que iba a desarrollarse en paralelo al auge de las ciencias naturales, capaces de conformar y determinar el mundo y de fundamentar la creencia de que todo es posible. Por el camino el ser humano iba a perder la Tierra como punto de referencia:

como si el descubrimiento de Galileo probara con un hecho demostrable que el peor temor y la esperanza más presuntuosa de la especulación humana, el antiguo temor a que nuestros sentidos, nuestros propios órganos de recepción de la realidad, pudieran traicionarnos, y que el anhelo de Arquímedes de un punto exterior a la Tierra desde el que desequilibrar el mundo, sólo pudieran hacerse realidad a la vez.<sup>18</sup>

El traslado del punto de Arquímedes más allá de la Tierra —«a un lugar del universo donde ni la Tierra ni el Sol son centros de un sistema universal»<sup>19</sup>— iba a llevar a los humanos a actuar en la Tierra como si no pertenecieran a ella, ni tan siquiera al sistema solar. La Tierra dejaba de ser condición humana general y devenía algo circunstancial, relativo. Los seres humanos se concebían a sí mismos «como criaturas que son terrenas no por naturaleza y esencia sino únicamente por la condición de estar vivas y que (...) pueden superar esta condición no de manera especulativa sino real.»<sup>20</sup>

Una vez alienado de la Tierra, el ser humano actúa sobre ella como si estuviera fuera, como si no perteneciera a ella. George Kateb señala que la alienación de la Tierra representa una especie de resentimiento contra la condición humana<sup>21</sup>. Sin embargo, esa supuesta liberación de la Tierra escondía en su seno una trampa: al pretender dejar de pertenecerle, ya sólo pertenecíamos a lo que nosotros, los seres humanos, habíamos creado:

hemos llegado a vivir en un mundo determinado enteramente por una ciencia y una tecnología cuya verdad objetiva y conocimiento práctico derivan de leyes cósmicas

<sup>17</sup> CH, 279 (HC, 258).

<sup>18</sup> CH, 288 (HC, 262).

<sup>19</sup> CH, 289 (HC, 263).

<sup>20</sup> CH, 290 (HC, 263).

<sup>21</sup> George KATEB, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson, 1984, p. 162. Citado en PASSERIN D'ENTRÈVES, "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity", p. 86.

y universales, a diferencia de las terrestres y “naturales”, y en el que un conocimiento adquirido al seleccionar un punto de referencia exterior a la Tierra se aplica a la naturaleza terrena y al artificio humano.<sup>22</sup>

La duda respecto a la fiabilidad de los sentidos humanos para percibir la realidad había de trasladar la confianza a los instrumentos. Defiende Arendt que la línea que separa el mundo moderno del nuestro está precisamente en la irrupción de la ciencia. Que la ciencia ha pasado de dominar la naturaleza a ser verdaderamente universal y que es capaz de apropiarse de procesos cósmicos, de destruir y crear por igual<sup>23</sup>. Eso ha redundado en la relatividad de todo lo terrestre y en la conclusión de que el ser humano «no es, no puede ser, de este mundo aunque en él pase su vida»<sup>24</sup>.

El experimento de Galileo se tradujo en la aparición de la duda cartesiana como elemento central de la filosofía moderna, en respuesta a la realidad impuesta por un telescopio que resultaba ser más fiable con los sentidos y la razón humana. Era el *homo faber* quien, mediante sus instrumentos, descubría la verdad. No se podía confiar en lo percibido por los sentidos, sólo en los resultados registrados por los instrumentos. Lo que hasta entonces se conseguía mediante la contemplación, se convirtió en una cuestión práctica: había que probar si la idea funcionaba o no.

Sin mundo y sin Tierra, la filosofía se refugió en la introspección. La conciencia se tornó tan real como para situar el punto de Arquímedes en el interior de la mente humana, punto de referencia definitivo. La filosofía perdía la Tierra, tras haber perdido el mundo que ya no se compartía; los seres humanos sólo compartían la capacidad de razonar, entendida como sentido común, como las capacidades de deducir y concluir:

Aquí la vieja definición del hombre como *animal rationale* adquiere terrible precisión: desprovistos del sentido mediante el cual los cinco sentidos animales del hombre se ajustan al mundo común de todos los hombres, los seres

---

<sup>22</sup> CH, 294 (HC, 268).

<sup>23</sup> CH, 294 (HC, 268).

<sup>24</sup> CH, 296 (HC, 270).

humanos no son más que animales capaces de razonar, “de calcular las consecuencias”.<sup>25</sup>

#### EL FIN DE LA CONTEMPLACIÓN

Llegado este punto, la inversión del orden jerárquico entre la *vita contemplativa* y la *vita activa* era inevitable. La observación se había demostrado incapaz de desvelar los secretos de la naturaleza y la única manera de alcanzar el conocimiento era mediante la experimentación y la comprobación activa. Dada la escasa fiabilidad de los sentidos humanos, sólo se podía conocer algo haciéndolo. A partir de ese momento, «la verdad científica y la filosófica se separaron; la primera no sólo no necesitaba ser eterna, sino ni siquiera comprensible o adecuada a la razón humana.»<sup>26</sup>

En este camino, la contemplación fue eliminada y despojada de sentido. De una *vita activa* al servicio de la *vita contemplativa* se pasó a una situación nueva en la que el pensamiento, único superviviente de la *vita contemplativa*, servía a la *vita activa*. Y dentro de la *vita activa*, la actividad que ocupó el lugar privilegiado que había ocupado la contemplación no fue la acción, sino la producción. Había llegado el momento del *homo faber*, el hacedor, el fabricante de instrumentos, el experimentador.

#### AUGE Y CAÍDA DEL *HOMO FABER*

Lo que impulsó el auge de la fabricación y, con ello, la victoria del *homo faber*, es también lo que une la experiencia del artesano con la experimentación científica: la creencia de que uno sólo conoce aquello que sabe hacer. No el porqué ni el qué de las cosas, sino el cómo. De la mano de la alienación de la Tierra, la productividad y la creatividad, características del *homo faber*, se convirtieron en los ideales más elevados<sup>27</sup>.

La alteración de la relación entre *vita contemplativa* y *vita activa* en la Modernidad redundó inicialmente en que la producción se impuso al pensamiento mientras la contemplación como tal desaparecía. La acción, que ya hacía tiempo que se había visto

<sup>25</sup> CH, 306 (HC, 284). Traducción parcialmente modificada.

<sup>26</sup> CH, 312 (HC, 290).

<sup>27</sup> CH, 317 (HC, 296).

reducida a producción, se convertía ahora en necesidad. Se ha analizado ampliamente ya la confusión tradicional entre producción y acción. Arendt explica que, al pensar los diferentes conocimientos, Aristóteles situó en los escalafones más bajos el discernimiento práctico (*dianoia*) y la ciencia política (*epistēmē praktikē*), mientras la ciencia de la fabricación (*epistēmē poiētikē*) conducía a «la *theōria*, la contemplación de la verdad.»<sup>28</sup> El motivo no era tanto que Aristóteles desconfiara de la acción como la existencia de una afinidad entre *theōria* y *poiēsis* que no se da entre acción y contemplación, cuya relación es de indudable oposición. El vínculo entre *theōria* y *poiēsis* reside en el elemento de contemplación que es inherente a la fabricación, al hecho que el artesano se guía por la idea, el *eidōs*.

En definitiva, la faceta de la contemplación que terminó imponiéndose fue precisamente la derivada de esa afinidad entre producción y contemplación propia de la experiencia del artesano, no la del «*thaumazein*, el pasmo ante el milagro del Ser»<sup>29</sup>. La contemplación no era pues la actividad del filósofo, sino la inactividad del *homo faber*:

Al leer las fuentes medievales (...) parece como si los filósofos hubieran querido cerciorarse de que el *homo faber* atendía a su llamada, dejaba caer sus brazos y comprendía finalmente que su mayor deseo, el deseo de permanencia e inmortalidad, no podía lograrse por medio de la acción, sino únicamente al comprender que lo hermoso y eterno no puede fabricarse.<sup>30</sup>

Entonces, quien conformó el concepto moderno de la contemplación fue «el *homo faber* disfrazado; el hombre hacedor y fabricante»<sup>31</sup>. La irrupción del *homo faber* no alteró sólo la jerarquía tradicional, sino que la comprensión misma de la producción varió. El énfasis se trasladó del producto al proceso:

de la pregunta de lo qué es una cosa y qué clase de cosa debía producirse a la pregunta de cómo y con qué medios y procesos había surgido y podía reproducirse. Esto implicaba

<sup>28</sup> CH, 321 (HC, 301). Arendt cita aquí a ARISTÓTELES, *Metafísica* 1025b25 y ss., y 1064a17 y ss.

<sup>29</sup> CH, 322 (HC, 302).

<sup>30</sup> CH, 323 (HC, 303).

<sup>31</sup> CH, 324 (HC, 304).

que ya no se creía que la contemplación condujera a la verdad y que había perdido su posición en la *vita activa* y, por consiguiente, en la esfera ordinaria de la experiencia humana.<sup>32</sup>

Se hacía así un hueco la experiencia del *homo faber*, según la cual el conocimiento se logra mediante la fabricación. Pero el mismo concepto de proceso que supuso el triunfo del *homo faber* y el fin de la contemplación iba a llevar, en última instancia, al auge de la labor.

El proceso como elemento clave respondía a la experiencia de fabricación del *homo faber*. Una vez el acento se trasladó del qué al cómo, resultó que todo terminó convirtiéndose en proceso. Aquello que se quería conocer ya no eran objetos o eventos eternos, sino procesos. Para la mentalidad moderna, afirma Arendt, fue determinante que el ser humano se concibiera a sí mismo como parte de la naturaleza y la historia en tanto procesos. Con ello, el *homo faber* perdió la estabilidad y la permanencia. Sin un mundo al que referirse, siendo el ser humano parte del proceso y ya no fin último, la producción perdía sentido. Dado que los procesos de la producción se guían por un fin último, sin fin no hay medios y sin medios no hay producción alguna. De hecho,

Ninguna otra capacidad perdió tanto debido a la moderna alienación del mundo y al ascenso de la introspección a un omnipotente recurso para conquistar a la naturaleza como esas facultades primordialmente dirigidas a la construcción del mundo y a la producción de cosas mundanas.<sup>33</sup>

El fin del *homo faber* se hizo patente cuando el principio de utilidad se sustituyó por la búsqueda de «la mayor felicidad del mayor número» de Jeremy Bentham<sup>34</sup>. La producción ya no buscaba añadir objetos a un mundo estable y sólido, sino herramientas que facilitaran la vida y disminuyeran el dolor y el esfuerzo. El momento del *homo faber* había pasado.

---

<sup>32</sup> CH, 324 (HC, 304). Traducción parcialmente modificada.

<sup>33</sup> CH, 327 (HC, 307).

<sup>34</sup> CH, 327 (HC, 308).

EL TRIUNFO DEL *ANIMAL LABORANS*

Lo que aún falta por explicar es por qué esta derrota [del *homo faber*] terminó en victoria del *animal laborans*; por qué, con el ascenso de la *vita activa*, fue precisamente la labor la que subió al más alto rango de las capacidades del hombre o, para decirlo de otra manera, por qué dentro de la diversidad de la condición humana, con sus múltiples y diversas capacidades, fue la vida la que dominó sobre todas las demás consideraciones.<sup>35</sup>

La respuesta de Arendt descansa, en parte, en la sacralidad cristiana de la vida que consideró que labor, producción y acción estaban por igual al servicio de la vida, aún tras la secularización. Junto con la alienación del mundo y de la Tierra, dicha sacralidad convirtió la vida en el bien supremo y en el único punto de referencia. En semejantes circunstancias, sólo el *animal laborans* podía triunfar.

Sin embargo, su victoria “no habría sido completa si el proceso de secularización (...) no hubiera desprovisto a la vida individual de su inmortalidad”<sup>36</sup>. El *animal laborans* es mortal y su mundo es poco estable. No le pertenecen la durabilidad de la producción, la inmortalidad de la acción ni, claro está, la eternidad de la contemplación. Así pues, cualquier posibilidad de trascendencia le es ajena y está atrapado en la futilidad. De hecho, «cuando perdió la certeza de un mundo futuro, se lanzó dentro de sí mismo y no del mundo; (...) no ganó este mundo cuando perdió el otro, ni tampoco, estrictamente hablando, ganó la vida»<sup>37</sup>. La introspección se convirtió en su único refugio.

EL *HOMO FABER* Y EL *ANIMAL LABORANS* COMO CLAVES DE LA DISTINCIÓN

En la última parte de *The Human Condition*, Arendt reflexiona sobre la Modernidad a través del auge del *homo faber* y el subsiguiente ascenso del *animal laborans*. *Homo faber* y *animal laborans* deben de

---

<sup>35</sup> CH, 332 (HC, 313). Traducción parcialmente modificada.

<sup>36</sup> CH, 337 (HC, 320).

<sup>37</sup> CH, 337 (HC, 320).

entenderse no sólo —o no tanto— como el ser humano en tanto que productor o laborante, sino como experiencias, como modos de vida capaces de moldear a comunidades humanas.

En el capítulo anterior, se ha defendido que tomar las actividades humanas de forma abstracta no permite escapar de lo resbaladizo de la distinción. Aún teniendo en cuenta las dimensiones que Arendt se esfuerza en detallar, fácilmente aflorarían críticas o matices. Pero cuando entendemos labor y producción como actividades capaces de articular y vehicular formas de pensar y modos de convivencia la distinción es bastante más clara, sobre todo como análisis de la sociedad en qué vivimos. Tras situar en contexto y comprender las experiencias del *homo faber* y del *animal laborans*, labor y producción aparecen como intentos de comprender la Modernidad y una sociedad crecientemente consumista y atomizada.

#### EL *HOMO FABER*

El *homo faber* es ese ser humano capaz de imaginar una vida fuera de la Tierra, bajo condiciones hechas enteramente por sí mismo; es tanto el productor del artificio humano como el amo y señor de toda la Tierra:

El *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es el dueño de sí mismo y de sus actos. (...) Sólo con su imagen del futuro producto, el *homo faber* es libre de producir y, frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir.<sup>38</sup>

El elemento de violencia y destrucción está implícito en la actividad productiva, que en el *homo faber* se traduce en un dominio que deriva precisamente de que es él quien construye con sus manos un mundo estable. En tanto lo construye, lo entiende y, así mismo, lo puede destruir:

Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-Creador, de manera que donde Dios crea *ex nihilo*, el hombre lo hace a partir de una determinada sustancia, la productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un

---

<sup>38</sup> CH, 171 (HC, 144).

mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios.<sup>39</sup>

El *homo faber* se rige por la lógica instrumental. Para él, todo puede ser utilizado como medio para un fin; de hecho, el fin justifica, produce y organiza los medios<sup>40</sup>. Todo se convierte en instrumento al servicio del fin último que es la utilidad, lo que le lleva a un callejón sin salida, puesto que no hay un principio último capaz de validar la utilidad misma. En efecto, señala Arendt, la lógica utilitaria comporta inevitablemente una destrucción de significados. El significado debería de ser permanente e inmutable, pero cuando el *homo faber* logra determinado fin, lo convierte en objeto dentro del artificio humano e instrumento para otros fines. El *homo faber* «es tan incapaz de entender el significado como el *animal laborans* de entender la instrumentalidad.»<sup>41</sup>

La instrumentalización, necesaria para construir el artificio humano, debería de abandonarse cuando éste ha sido erigido. De no hacerlo, todo se degrada y pierde su valor. Y eso es lo que le sucede al *homo faber*: que no puede escapar de la lógica instrumental y extiende su experiencia productiva a todo lo demás:

Por esta actitud del *homo faber* con respecto al mundo, los griegos, en su período clásico, declararon que todo el campo de las artes y de los oficios, donde el hombre trabaja con instrumentos y hace algo no por ello mismo, sino para producir algo más, era *banáutico*, palabra cuya mejor traducción quizá sea la de “filisteo”, es decir, vulgaridad de pensamiento y actuación de conveniencia.<sup>42</sup>

La única manera de escapar de la paradoja es convertir al ser humano en fin último; pero entonces, el mundo se relaciona con un ser humano que usa e instrumentaliza y no con uno que habla, actúa o piensa<sup>43</sup>. Ya los griegos alertaban del peligro de considerar el *homo faber* como la forma humana más elevada por cuanto comporta de devaluación del mundo y de la Tierra. La lógica instrumental del *homo faber* le incapacita para la acción porque ve la naturaleza como

---

<sup>39</sup> CH, 168 (HC, 139).

<sup>40</sup> CH, 178 (HC, 153).

<sup>41</sup> CH, 179 (HC, 155).

<sup>42</sup> CH, 181 (HC, 156). Traducción parcialmente modificada.

<sup>43</sup> CH, 182 (HC, 158).

instrumento y es ajeno al mundo. Explica Arendt al respecto que antes del surgimiento de la polis se distinguía entre esclavos y *dēmiourgoi*, «trabajadores del pueblo, que se movían libremente fuera de la esfera privada y dentro de la pública.»<sup>44</sup> *Dēmiourgoi*, tal y como los entendían Homero y Hesiodo, no eran los artesanos, sino quienes realizaban actividades fuera del *oikos*: de carpinteros a poetas<sup>45</sup>. Solón aún describía a los artesanos «como hijos de Atenea y Hefesto»<sup>46</sup>, la unión de sabiduría y habilidad manual. Cuando se les denominó a *banauoi*, «hombres cuyo principal interés es el oficio y no el lugar del mercado»<sup>47</sup>, los artesanos perdieron su presencia en cualquier espacio público, aunque fuera el mercado. De hecho, el *homo faber* no participa del mundo más que para crearlo. Aparece en público sólo como productor, mediante su objeto, de manera mediada: su presencia es significativa sólo por el objeto producido; no hay revelación del ser, ni pluralidad, ni acción.

#### EL ANIMAL LABORANS

El *animal laborans* es el ser humano en tanto laborante, esto es, en tanto condicionado por la vida misma y su proceso biológico. Pero Arendt muestra mucho más interés en lo que ella misma denomina «mentalidad»<sup>48</sup>. En el intento arendtiano de comprensión el *animal laborans* es mucho más —y su significado tiene mucha más impronta— que su mera oposición con el *homo faber*. El ser humano se convierte en *animal laborans* cuando todo su ser resulta moldeado por su sujeción a la condición humana de la vida misma.

En tanto *animal laborans*, el ser humano está sujeto a la condición humana de la vida y a las necesidades y urgencias que ésta impone. El auge de la labor elevó al *animal laborans* hasta lo más alto, posición tradicionalmente ocupada por el *animal rationale* y a la que llegó soterrando sus diferencias con el *homo faber*<sup>49</sup>. Derivan de aquí dos reflexiones.

<sup>44</sup> CH, 108 (HC, 81).

<sup>45</sup> CH, 148 (HC, 81). Arendt cita aquí a VÉASENANT, J-P. "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, LII, nº 1 (enero-marzo 1955).

<sup>46</sup> CH, 109 (HC, 81).

<sup>47</sup> CH, 109 (HC, 81).

<sup>48</sup> Por ejemplo, en CH, 109 (HC, 82).

<sup>49</sup> CH, 111 (HC, 85).

La primera deriva de la importancia de Marx en el surgimiento de la distinción arendtiana entre labor y producción. Marx definió al ser humano como *animal laborans*, en una conceptualización que incluía elementos de la producción. Arendt señala que Marx reconoció que en tanto *animal laborans* el ser humano no puede escapar de la repetición de la labor como «eterna necesidad impuesta por la naturaleza»<sup>50</sup>. Reluce aquí un elemento esencial de la experiencia del *animal laborans*: el elemento cíclico y repetitivo de la labor que deriva de la condición de la propia vida y redonda en su falta de huella, pues el fruto de la labor se incorpora inmediatamente a la rueda de la labor y el consumo.

La segunda reflexión lleva a otro elemento central del *animal laborans*: su falta de mundo, del que ha sido expropiado y del que además carece a resultas de su propia experiencia. Escribía Arendt en *Denktagebuch*:

Animal laborans corresponde al animal rationale, no al ζῷον λόγον ἔχον. La fuerza de trabajo, lo mismo que la ratio, radica en nosotros, mientras que la palabra está inmediatamente en el mundo, se refiere al mundo y perece cuando se dirige sólo a nosotros mismos. Incluso el pensamiento necesita el diálogo de la soledad y se escinde. La labor y la razón son enteramente subjetivas. Esta subjetivación puede constatarse por doquier, más claramente cuando el lenguaje se convierte en razón y la ley del límite entre hombres pasa a ser la ley interior. En esta interiorización se produce la despolitización del hombre, que ahora en el entre ve solamente al enemigo del interior, del hombre auténtico. Vence lo “privado” sobre lo público.<sup>51</sup>

El *animal laborans* no tiene mundo. De hecho, la labor es la «única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundanía o, mejor dicho, a la pérdida del mundo»<sup>52</sup>. La Reforma arrojó a gran parte de población a la labor; concentradas en la propia vida y sus necesidades, estas personas quedaron atrapadas en el ciclo de su metabolismo con la naturaleza. Fuera del mundo, su lugar debería ser la esfera privada, pero han sido también expulsadas y desposeídas de ella. El *animal laborans* es por eso un ser

---

<sup>50</sup> CH, 123 (HC, 102).

<sup>51</sup> DF, 414. Cuaderno XVIII [10], agosto 1953. Subrayado en el original.

<sup>52</sup> CH, 131 (HC, 115).

esencialmente privado: carente, aislado y falto de mundo. Al *animal laborans* le falta el refugio y le faltan los otros. No tiene donde guarecerse. Si labora junto a otros no lo hace como individuo, sino que junto a esos otros conforma un solo organismo. Le falta el espacio donde juntarse, relacionarse y distinguirse con otros y, por lo tanto, poner en juego las condiciones humanas de pluralidad y natalidad. Está imposibilitado para la acción y el discurso —y por eso es *animal*.

Su contacto con el artificio humano se reduce a las herramientas que usa para aligerar su labor, que representan los únicos elementos duraderos y estables de su vida. Esas mismas herramientas han aligerado la labor hasta el punto que ha perdido parte del esfuerzo y dolor. Así, el *animal laborans* es menos consciente de que está ligado a la necesidad y a la naturaleza cíclica. Como puede dedicar menos tiempo a la labor, lo dedica al consumo. En definitiva, el *animal laborans* está sujeto a la condición de la vida, si no labora, consume; no hay esperanza de que se dedique a actividades ajenas a las urgencias impuestas por el ciclo de la vida.

Los ideales del *animal laborans* son la abundancia y la comodidad, todo aquello que haga la sujeción a las necesidades de la vida más llevadera. Del júbilo de la labor, propio del sufrimiento y el goce de la vida misma, se deriva el objetivo último del *animal laborans*: una felicidad «lograda en aislamiento del mundo y disfrutada en el interior de la privada existencia de uno mismo sólo puede ser la famosa “ausencia de dolor”»<sup>53</sup>. Esta es una felicidad «que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y de librarse de él, encuentren un perfecto equilibrio.»<sup>54</sup> Felicidad es para el *animal laborans* cubrir necesidades. En última instancia, «sólo el *animal laborans*, no el artesano o el hombre de acción, ha exigido ser “feliz” o creído que los hombres mortales pudieran ser felices.»<sup>55</sup>

#### DIFICULTADES CON EL *ANIMAL LABORANS*

En su introducción a la segunda edición *The Human Condition*, Canovan apunta a las polémicas que generó esta obra y menciona,

<sup>53</sup> CH, 130 (HC, 113).

<sup>54</sup> CH, 146 (HC, 134).

<sup>55</sup> CH, 146 (HC, 134).

precisamente, que «su tratamiento del *animal laborans* y sus análisis de cuestiones sociales hicieron a la autora impopular entre muchos izquierdistas»<sup>56</sup>. Según Martin Levin, esto radicaría en el supuesto elitismo del pensamiento de Arendt, consistente en una equiparación del *animal laborans* con la clase obrera<sup>57</sup>. Y, en efecto, el elitismo es una crítica habitual a Arendt<sup>58</sup>.

Para Levin, en cambio, la definición arendtiana de *animal laborans* «tiene poco que ver con categorías sociológicas tradicionales y todo que ver con las originales y sutiles distinciones filosóficas de Arendt.»<sup>59</sup> Argumenta que lo que Arendt tenía en mente al definir el *animal laborans* es «una actividad, un modo de vida, incluso una relación con el mundo, pero no una clase social.»<sup>60</sup> Aún más: si el modo de vida del *animal laborans* es el dominante en la Modernidad, no es porque la clase obrera haya ganado el espacio público, sino porque todos, por nuestra relación con la necesidad y el consumo, nos hemos convertido en laborantes.

Es destacable que Canovan sea, precisamente, una de las autoras que Levin acusa de considerar elitista a Arendt. En su respuesta a Levin, Canovan apuntaba que Arendt sí señalaba ciertos grupos como incapaces para la libertad dadas sus necesidades biológicas y su sujeción a la labor; por ejemplo, los esclavos de la antigua Grecia en *The Human Condition* o los pobres en *On Revolution*<sup>61</sup>. Especialmente en esta última obra, afirma Canovan, Arendt «hace bastante explícita la conexión entre una clase particular y una actitud materialista hacia la vida que representa una amenaza para

<sup>56</sup> CANOVAN, "Introduction" en *HC*, xv. En el original: "Its treatment of the *animal laborans* and its analysis of social concerns made its author unpopular with many on the left" [t.a.].

<sup>57</sup> LEVIN, "On *Animal Laborans* and *Homo Politicus* in Hannah Arendt. A Note", p. 522.

<sup>58</sup> Véase, por ejemplo, PITKIN, "Justice: On Relating Private and Public", o Hauke BRUNKHORST, "Equality and Elitism in Arendt", en VILLA, Dana R. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 178-198.

<sup>59</sup> LEVIN, "On *Animal Laborans* and *Homo Politicus* in Hannah Arendt. A Note", p. 522. En el original: "It has little to do with traditional sociological categories and everything to do with Arendt's original and subtle philosophical distinctions." [t.a.].

<sup>60</sup> LEVIN, "On *Animal Laborans* and *Homo Politicus* in Hannah Arendt. A Note", p. 522. En el original: "an activity, a way of life, even of a relationship to the world, but not of a social class." [t.a.].

<sup>61</sup> Margaret CANOVAN, "On Levin's "Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt", en *Political Theory*, Vol. 8, n. 3 (1980), pp. 403-405, p. 403.

la política libre que sólo quienes son liberados de la necesidad biológica pueden apreciar.»<sup>62</sup>

Para Canovan, las actitudes de Arendt respecto a los laborantes premodernos son inequívocas y las ambigüedades refieren sólo a las clases laborantes modernas. En *Origins of Totalitarianism*, subraya, Arendt se esfuerza en distinguir entre masa y clase, la primera como un grupo social que comparte cotidianidad e intereses, la segunda formada por hombres aislados y sin ningún interés común para con otros<sup>63</sup>. En las sociedades modernas, donde todos nos hemos convertido en laborantes por igual, la política sigue siendo el asunto elitista que siempre fue. Entiende Canovan que la diferencia estriba en que ahora lo es no en base a la clase sino al aprecio de cada cual por la libertad pública. Esto es, mientras los antiguos esclavos sólo podían devenir libres si dejaban de ser esclavos, los laborantes modernos pueden ser libres si desarrollan el amor a la libertad dado que, en cualquier caso, todos los seres humanos somos en principio capaces de actuar.

Aunque definiendo, como Levin, que Arendt no es clasista *a priori*, Canovan tiene razón en que hay cierta contención para con los laborantes del pasado. Incluso con los laborantes del presente, Arendt no pone las cosas fáciles. Arendt afirma que el *animal laborans* es incapaz para la acción y que eso «parece confirmarse por la sorprendente inexistencia de rebeliones de esclavos en los tiempos antiguos y modernos.»<sup>64</sup> Y, unas páginas antes, escribe que «la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas.»<sup>65</sup> Dejando de lado la muy dudable precisión histórica de la primera afirmación y por muy crudas que sean ambas, de ellas hay que deducir que la sujeción a la necesidad y la labor misma dificultan la acción libre, si no la impiden.

Es más cuestionable que Arendt igualara *animal laborans* y clase obrera, máxime cuando a menudo dio muestras de no tenerla en baja consideración. Sin ir más lejos, la primera afirmación citada va

---

<sup>62</sup> CANOVAN, "On Levin's "Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt", p. 403. En el original: "She therefore makes quite explicit the connection between a particular class and a particular materialistic attitude to life which poses a threat to the free politics that only those liberated from biological necessity can appreciate." [t.a.].

<sup>63</sup> CANOVAN, *A Reinterpretation*, p. 53.

<sup>64</sup> CH, 239 (HC, 215).

<sup>65</sup> CH, 206 (HC, 176).

seguida de este reconocimiento: «Desde las revoluciones de 1848 hasta la húngara de 1956, la clase trabajadora europea (...) ha escrito uno de los más gloriosos y probablemente más prometedores capítulos de la historia contemporánea.»<sup>66</sup> Sólo con esta afirmación, se disuelve cualquier duda sobre el posible desdén de Arendt hacia la clase trabajadora, o cualquier lectura del *animal laborans* como su equivalente.

Volvamos, pues, a lo que Arendt busca decir: que hay un modo de vida que pivota alrededor de la necesidad, que ambiciona el consumo sin esfuerzo, la comodidad y la abundancia. Que ese modo de vida se ha convertido en dominante en la Modernidad. Y que ello implica de inicio la imposibilidad de participar en un mundo compartido con otros seres humanos, porque en el ensimismamiento propio de la vorágine de la labor sin esfuerzo ni júbilo y del consumo insaciable no hay lugar para eso de que «los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo.»<sup>67</sup> O, como concluye Arendt,

La incómoda verdad de esta cuestión es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el *animal laborans* siga en posesión de dicha esfera, no puede haber auténticamente esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas.<sup>68</sup>

## LA SOCIEDAD DE LA LABORANTES

En el prólogo a *The Human Condition*, Arendt afirma:

La Edad Moderna trajo consigo la glorificación teórica de la labor, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad laborante. (...) Se trata de una sociedad de laborantes que está a punto de ser liberada de las trabas de la labor, y dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse esa libertad. (...) Nos enfrentamos con la

---

<sup>66</sup> CH, 239 (HC, 215).

<sup>67</sup> CH, 35 (HC, 7).

<sup>68</sup> CH, 146 (HC, 134).

perspectiva de una sociedad de laborantes sin labor, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor.<sup>69</sup>

La sociedad de laborantes está formada no por seres humanos, sino por *animal laborans*. Arendt utiliza de manera cuasi sinónima la denominación de sociedad de consumidores, de laborantes o de empleados y la de sociedad de masas; incluso la humanidad socializada de Marx comparte con ella muchas características.

Para que se constituya tal sociedad, aclara Arendt, «no es necesario que cada uno de sus miembros sea un laborante o un empleado (...), sino que todos sus miembros consideren lo que sea que hagan fundamentalmente como medio de mantener su propia vida y la de su familia.»<sup>70</sup> Lo que resulta determinante no es tanto que todos sus miembros sean laborantes, sino que la experiencia de la labor sea la experiencia dominante, la medida de todo. Es decir, que todas las actividades humanas sean reducidas a labor y entendidas en sus términos —necesidad, abundancia, comodidad, felicidad.

\* \* \*

Una vez lo doméstico invade la esfera pública y lo político se diluye en lo social, aparece la sociedad de masas «en la que el hombre como animal social rige de manera suprema»<sup>71</sup>. Se ha explicado ya que para Arendt lo social supone, en esencia, la disolución de la frontera entre lo público y lo privado, el imperio de la necesidad y la burocracia como forma de gobierno —el gobierno de nadie.

La humanidad socializada es «ese estado de la sociedad en el que sólo rige un interés, y el sujeto de dicho interés es la humanidad o las clases, pero nunca el hombre o los hombres.»<sup>72</sup> Algo similar pasa en la sociedad de laborantes, cuyo único interés es la vida individual y de la especie. No hay pluralidad en ella y, lo que aún es peor, no hay acción posible porque la fuerza motriz individual ha desaparecido y se ha sometido a la fuerza del proceso natural de la vida. La mera transformación de los seres humanos en *animal laborans* extirpa de raíz la posibilidad de la acción. En cuanto la

<sup>69</sup> CH, 32 (HC, 4). Traducción parcialmente modificada.

<sup>70</sup> CH, 68 (HC, 46). Traducción parcialmente modificada.

<sup>71</sup> CH, 68 (HC, 46).

<sup>72</sup> CH, 338 (HC, 321).

mentalidad laborante deviene dominante, todas las actividades se entienden a partir de la labor; todo lo que no sea labor no tiene sentido. La *vita activa* se convierte en un todo muy distinto al de la concepción originaria en la que se oponía a la *vita contemplativa*:

No tardó en entenderse la acción —y así continúa— casi exclusivamente como hacer y fabricar, con la diferencia de que hacer, debido a su mundanidad e inherente indiferencia por la vida, se consideró como otra forma de laborar, una función más complicada pero no más misteriosa que el proceso de la vida.<sup>73</sup>

\* \* \*

La emancipación de la labor vino precedida de la emancipación política de los laborantes: primero los laborantes consiguieron el reconocimiento político; después la labor ascendió a lo más alto de la jerarquía de las actividades humanas. La actividad más seria que hacemos los laborantes es, precisamente, laborar: todo lo que hacemos lo hacemos para «ganarnos la vida»<sup>74</sup>, lo demás se reduce a juego o hobby. Es en ese sentido que lo político deviene mera gestión de la supervivencia de la sociedad.

Dicha emancipación en ningún caso encamina hacia la libertad: como *animal laborans* seguimos atados a la necesidad, aún siendo poco o nada conscientes de ella gracias al aligeramiento del esfuerzo debido a la automatización. Sobre todo, seguimos atados al consumo. En efecto, puede muy bien hacerse una lectura contemporánea de Arendt como una crítica al consumismo, pues la sociedad de laborantes es también, sino primordialmente, una sociedad de consumidores:

El consumo sin dolor y sin esfuerzo no cambiaría, sino que incrementaría, el carácter devorador de la vida biológica hasta que una humanidad “liberada” por completa de los grilletes del dolor y del esfuerzo quedaría libre para “consumir” el mundo entero y reproducir a diario todas las cosas que deseara consumir.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> CH, 339 (HC, 322).

<sup>74</sup> CH, 142 (HC, 126).

<sup>75</sup> CH, 144 (HC, 132).

Cabe remarcar, como apunta Frampton, que aunque es la producción la que Arendt caracteriza como destructiva, el incremento del consumo concomitante al crecimiento de la labor redundante en que ésta sea aún más destructiva<sup>76</sup>. De hecho, una vez lograda la abundancia, señala Arendt, la única salida es el consumo voraz, esto es, «tratar todos los objetos usados como si fueran bienes de consumo, de manera que una silla o una mesa se consuman tan rápidamente como un vestido, y éste se gaste casi tan de prisa como el alimento.»<sup>77</sup> Sobran ejemplos contemporáneos al respecto, como sobran también respecto al «problema creciente del ocio, (...) de cómo proporcionar la suficiente oportunidad al agotamiento diario para que conserve intacta su capacidad de consumo.»<sup>78</sup>

En esa espiral consumista que deja una sociedad de laborantes sin labor, todo es esencialmente fútil. Todo es arrastrado hacia un proceso vital cada vez más voraz y precipitado. Y, en medio de esa futilidad, el *animal laborans* no puede refugiarse en el mundo: lo perdió. No posee un pequeño trozo del mundo y tampoco lo crea ni participa en él. No hay más actividades que la labor y su contraparte, el consumo. No hay más meta que el mantenimiento de la vida de la especie ni más valores que la comodidad, la abundancia y la felicidad.

\* \* \*

En el análisis de la Modernidad de Arendt se mezclan características y elementos característicos de los dos personajes detallados anteriormente: *homo faber* y *animal laborans*. Por un lado,

entre las características sobresalientes de la Época Moderna desde su comienzo hasta nuestros días encontramos las actitudes típicas del *homo faber*: su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de los medios y fin, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad, su soberanía, que considera como material lo dado

---

<sup>76</sup> Kenneth FRAMPTON, "The Status of Man and the Status of his Objects", en Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin's Press, 1979, pp. 101-130, p. 122.

<sup>77</sup> CH, 140 (HC, 124).

<sup>78</sup> CH, 144 (HC, 131).

y cree que la naturaleza es “un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto” su ecuación de inteligencia con ingeniosidad, es decir, su desprecio por todo el pensamiento que no se pueda considerar como “el primer paso (...) hacia la fabricación de objetos artificiales, en particular de útiles para fabricar útiles, y para variar su fabricación indefinidamente”; por último, su lógica identificación de la fabricación con la acción.<sup>79</sup>

Por el otro, los ideales de abundancia y felicidad del *animal laborans* se impondrán posteriormente sobre esa situación. El resultado debe interpretarse como una acumulación de sedimentos, más que como la sustitución íntegra de una experiencia por otra. De hecho, el auge de los ideales de abundancia se imponen, precisamente, porque el *homo faber* con todos sus instrumentos habrá hecho posible su triunfo al proveer el *animal laborans* con las herramientas necesarias para facilitarle la labor, de tal modo que «ahora la palabra labor es demasiado elevada, demasiado ambiciosa para lo que hacemos, o creemos que hacemos»<sup>80</sup>.

Sin ser conscientes del esfuerzo, no somos conscientes tampoco de nuestras necesidades y nos creemos libres de ellas. Nada más lejos de la realidad, pero el *animal laborans* en su alienación del mundo y la Tierra está tan alejado de su propia existencia, de lo que realmente es la condición humana, que no puede ni tan siquiera ser consciente de ella<sup>81</sup>.

#### SOBRE LA SOCIEDAD DE LABORANTES Y EL TOTALITARISMO

La sociedad de laborantes, la experiencia resultante del dominio absoluto de la labor sobre las otras actividades es, de alguna manera, un requerimiento para el surgimiento del totalitarismo. Arendt no iguala *animal laborans* y hombre-masa de manera explícita, pero es difícil no encontrar semejanzas.

Adriano Correia apunta que Arendt usa el concepto *animal laborans* en tres sentidos: «como una dimensión fundamental de la existencia

---

<sup>79</sup> CH, 325 (HC, 305). Arendt cita aquí a Henri BERGSON, *Évolution créatrice*, 1948, p. 157.

<sup>80</sup> CH, 339 (HC, 322).

<sup>81</sup> CH, 340 (HC, 323).

condicionada por la vida; como un producto de la sociedad atomizada; y como mentalidad y “modo de vida” extraídos de las condiciones del mero vivir.»<sup>82</sup> Es decir, el *animal laborans* refiere al resultado de una vida reducida a *zōē* y este resultado es el mismo en el caso de la atomización social del totalitarismo o de la sociedad de masas de la mentalidad dominante en la sociedad de laborantes. En la experiencia del *animal laborans* impera la alienación del mundo con sus consecuencias: desamparo, desarraigo, superfluidad.

Es por eso que el auge de la labor es el terreno propicio para el totalitarismo: resulta difícil distinguir entre hombre-masa y *animal laborans* sino es haciendo un esfuerzo consciente de disociar lo que, en cierto modo, es una misma cosa. Al ser humano bajo el totalitarismo se le desposee radicalmente de la posibilidad de la actividad que le es más propia: la acción. En la sociedad de laborantes, el ser humano renuncia a esa misma posibilidad por su ensimismamiento en la satisfacción de las propias necesidades.

Cierto es que la diferencia no es de grado: la experiencia es distinta en esencia debido a lo que el totalitarismo supone. Pero, a la vez, el aislamiento y el desarraigo propios de la sociedad totalitaria son demasiado parecidos al aislamiento y al desarraigo de la sociedad de laborantes como para obviar ese parecido. Aunque no sean comparables, convergen en ambas experiencias la carencia de mundo y la existencia basada en la propia vida —permanencia, subsistencia, reproducción. Al final, los seres humanos bajo el totalitarismo buscan mantenerse con vida, de forma parecida a lo que laborantes y empleados hacen en la sociedad de masas.

Así pues, el vínculo entre sociedad de laborantes y totalitarismo es verdaderamente estrecho. Se ha explicado anteriormente la distinción arendtiana entre soledad y aislamiento<sup>83</sup>. El aislamiento es sólo político, los seres humanos que están aislados unos de otros no tienen poder; pero aún sin participar de la esfera pública, siguen relacionándose entre ellos y con el mundo mediante la producción y sus aportaciones e intercambios con el artificio humano. La soledad irrumpe sólo cuando la producción es absorbida por la labor,

---

<sup>82</sup> Adriano CORREIA, “¿Quién es el *Animal Laborans*?”, traducción inédita del propio autor presentada en las Primaveras Arendtianas en 2014, de “Quem é o *Animal Laborans*” en *Hannah Arendt e a Modernidade. Política, economia e a disputa por uma fronteira*. A Editora Forense, Rio de Janeiro, 2014, pp. 71-106. p. 1

<sup>83</sup> Véase el apartado “Soledad y aislamiento” del Capítulo 4.

cuando la labor se torna actividad ya no sólo dominante sino única. Sólo entonces la soledad e arrasa la vida humana como un todo.

La dominación totalitaria, explica Arendt, es una nueva forma de gobierno porque impone esa soledad que va más allá del aislamiento «y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas»<sup>84</sup>. Las experiencias fundamentales del desarraigo y la superfluidad derivan de la alienación del mundo y en ella convergen también los miembros de la sociedad de laborantes. Alienación del mundo y soledad van de la mano y sientan las bases para una renuncia de lo político. Esta renuncia puede derivarse de la incapacidad derivada del ensimismamiento de la labor o venir impuesta mediante el terror y la ideología. Pero Arendt parece defender que sin soledad previa, sin dominio de la labor y carencia de mundo anteriores, el terror y la ideología no caen en terreno fértil:

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia límite en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo.<sup>85</sup>

En *The Human Condition* Arendt insiste en el nexo entre alienación del mundo y soledad:

La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás (...) Cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás.

Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación “objetiva” con los otros y de realidad mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana. La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido

---

<sup>84</sup> *IyT*, 636.

<sup>85</sup> *IyT*, 639.

del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar.<sup>86</sup>

La experiencia determinante de la Modernidad que es la alienación del mundo se hace una con el surgimiento de la sociedad de laborantes, que aquí es sinónima con la sociedad de masas. El ser humano sólo puede vivir ajeno al mundo cuando su única actividad es la labor; entonces, y sólo entonces, está a solas con su necesidad y sus deseos; sólo entonces también, puede sentirse desarraigado y superfluo. Es ahí que puede surgir el totalitarismo.

El nexo entre auge de la labor y falta de mundo resulta aún más claro cuando Arendt refiere a la humanidad socializada de Marx:

En una “humanidad socializada” por completo, cuyo único propósito fuera mantener el proceso de la vida —y tal es desgraciadamente el nada utópico ideal que guía las teorías de Marx—, la distinción entre labor y producción desaparecería por entero; toda producción se convertiría en labor debido a que las cosas se entenderían no en su mundana y objetiva cualidad, sino como resultado del poder de la labor y de las funciones del proceso de la vida.<sup>87</sup>

Y, también:

Una sociedad de masas de laborantes, tal como Marx la tenía en mente cuando hablaba de “humanidad socializada”, está compuesta de especímenes no mundanos de la especie humana, trátase de esclavos domésticos llevados a su situación por la violencia de otros, o de hombres libres que realizan sus funciones de manera voluntaria.<sup>88</sup>

En cuanto carece de mundo, el *animal laborans* no tiene modo de trascender el ciclo de la labor ni su ensimismamiento. No hay nada más allá de la satisfacción de sus necesidades y es por eso que, como afirma Parekh, «Arendt no puede ver por qué los hombres comunistas de Marx deberían estar en absoluto interesados en la

---

<sup>86</sup> CH, 78 (HC, 59).

<sup>87</sup> CH, 113 (HC, 89).

<sup>88</sup> CH, 134 (HC, 118). Traducción parcialmente modificada.

libertad. Están interesados en aportar su parte de trabajo socialmente necesario y en pasatiempos privados.»<sup>89</sup>

\* \* \*

Aunque tanto el hombre-masa del totalitarismo como el *animal laborans* carecen de mundo y están aislados, hay un matiz que les distingue. El *animal laborans*, aunque falto de mundo, es todavía capaz de actuar. Es cierto que la labor y las experiencias que esta impone merman en extremo su capacidad de acción, pero no la eliminan. Al final, el *animal laborans* no deja de ser un ser humano y, como tal, aún puede amar la libertad y actuar libre y espontáneamente. Aún puede sorprendernos. Y, sin embargo, el terreno resulta extremadamente fértil para el arraigo del totalitarismo.

Por otro lado, el hombre-masa ha renunciado a sí mismo hasta el punto de disociarse de su propia vida y de sus necesidades. Mientras el *animal laborans* se ocupa de su mantenimiento y reproducción como individuo y como especie, el hombre-masa ha renunciado incluso a ello, en algunos casos puede que a favor del mantenimiento del régimen totalitario, en otros puede que ni eso. Por eso,

El viejo adagio según el cual los pobres y los oprimidos no tienen nada que perder más que sus cadenas no se aplicaba a los hombres-masa porque eran privados de mucho más que las cadenas de la miseria cuando perdían el interés por su propio bienestar: había desaparecido la fuente de todas las preocupaciones y cuidados que hacen a la vida humana inquieta y angustiada.<sup>90</sup>

Este es el aislamiento llevado a su último extremo. El hombre-masa no tiene mundo como no lo tiene el *animal laborans*; pero, para no tener, no tiene ni vida: ha sido desposeído incluso de la condición humana más básica. El aislamiento es clave en la comprensión arendtiana del totalitarismo: la ruptura de cualquier tipo de lazo, sea

---

<sup>89</sup> PAREKH, “Hannah Arendt’s Critique of Marx”, p. 79. En el original: “Arendt cannot see why Marx’s communist men should at all be interested in freedom. They are interested in discharging their share of socially necessary labor and in private hobbies.” [t.a.].

<sup>90</sup> OT, 444.

familiar, de amistad o vecindad es un factor necesario y concomitante a la dominación totalitaria. Esos lazos son substituidos por una «lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable del miembro individual»<sup>91</sup>. Esa lealtad total no requiere de ningún contenido concreto y es un fin en sí mismo.

Este aislamiento no es posible en el *animal laborans* porque su fin último es la propia supervivencia y la supervivencia de la especie, tal vez porque no hay tal sentimiento de superfluidad y, por tanto, no hay tal extrañamiento de las propias necesidades. Puede ser que el *animal laborans* sea el paso previo al surgimiento del hombre-masa, con el que comparte demasiados atributos. En última instancia, preocuparse de su propia vida —de su hambre, su frío o su descendencia— le salva.

\*                      \*                      \*

No es que la sociedad de laborantes sea totalitaria, pero sí que la falta de mundo característica de la labor, cristalizada en el auge de lo social y la futilidad, posibilita que el totalitarismo pueda surgir. En las últimas páginas de *The Human Condition*, Arendt insiste en que mantenemos nuestras capacidades para producir mundo y actuar en él: «Ni que decir tiene que esto no significa que el hombre moderno haya perdido sus capacidades o esté a punto de perderlas.»<sup>92</sup>

Si la pregunta de Arendt era cómo el totalitarismo podía haber surgido y cuál había sido el papel de la tradición en ello, la respuesta parece ser la mezcla de la incapacidad de pensar la acción a partir de la pluralidad y una experiencia crecientemente arraigada en la labor. Este es el motivo de la distinción y es desde aquí que las líneas que separan labor, producción y acción, tienen todo el sentido.

---

<sup>91</sup> OT, 453.

<sup>92</sup> CH, 340 (HC, 323).

## (EXCURSO. UNA MESA)

Mi padre era ebanista. En una casualidad de esas de la vida, resulta que Arendt se refiere recurrentemente al ejemplo del carpintero, de la madera y las mesas cuando habla de producción. Pero en las mesas —sobre las mesas, alrededor de las mesas, en las mesas mismas— se dan las tres actividades humanas de la *vita activa* arendtiana y aún puede que algo de las otras *vitas*.

Pongamos que mi padre consigue un hermoso tablero de madera de cedro, cerezo u olivo. O uno de madera no tan noble, más sufrida: un humilde y sólido tablón de madera de pino. Toma esa madera y con oficio y destreza hace de él una mesa; la produce. Esa mesa es artefacto humano. Mi padre ya no está y la mesa aún permanece ahí.

Alrededor de esa mesa come una familia. Hablan del trabajo, de lo que van a hacer estas vacaciones, de lo que hay que ir a comprar. En torno a la mesa un grupo de vecinas organizan la resistencia frente a un desahucio. Esas mismas vecinas departen luego sobre las cosas del más allá y del más acá: recuerdos, proyectos, sueños. A la mañana siguiente, en esa mesa se escribe un poema. Unos días más tarde en la mesa se apoyan viandas y copas; celebración. Las vecinas han logrado evitar el desahucio.

Sobre esa misma mesa, también, se limpian lentejas —separando las piedrecillas—, se pelan patatas, se anotan las medidas para tejer un jersey. A lo mejor sobre esa mesa se yergue alguien para limpiar el polvo de la lámpara y aprovecha para retirar una telaraña del techo.

Imaginemos que, por el motivo que sea, mi padre no pudo hacer la mesa.

Voy a Ikea y compro una mesa. En ella puede que suceda lo mismo que con la mesa que no hizo mi padre. Pero en cuanto me mude, se estropee el lacado del tablero de partículas, o me apetezca cambiar el estilo, la tiraré y compraré otra. Y eso es algo que jamás, jamás, se nos habría ocurrido hacer de ser la dichosa mesa una obra producida por un artesano.

## CAPÍTULO 9. UNA PANORÁMICA DE LA DISTINCIÓN

A menudo se lee *The Human Condition* como la obra de una nostálgica de la polis. A estas alturas, se debería intuir ya que la realidad dista mucho de ser esa y que lo que Arendt trata de hacer es entender el totalitarismo en relación con la Modernidad y la tradición. Seyla Benhabib plantea «que sólo cuando leemos *The Human Condition* a la luz del desarrollo histórico del pensamiento de Arendt como un todo podemos interpretar su trascendencia.»<sup>1</sup> Las dos primeras partes de esta tesis han perseguido proveer ese desarrollo en lo referente a la distinción entre labor y producción. En los dos anteriores capítulos se ha reflexionado sobre dos posibles interpretaciones de esta distinción. Toca ahora ver hasta qué punto y cómo es válida esta distinción.

En este sentido, que la última sección de *The Human Condition* se titule “La victoria del *animal laborans*” debería darnos pistas acerca de lo que Arendt buscaba comprender con su distinción entre labor y producción. El tren de pensamiento que llevó a Arendt a trazarla buscaba comprender la Modernidad, el mundo tras el totalitarismo,

---

<sup>1</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. xxv. En el original: “that only when we read *The Human Condition* in the light of the historical development of Arendt’s thought as a whole can we interpret its import.” [t.a.].

la tradición incapaz de aprehender la acción. El *animal laborans* y el *homo faber* resultan de su análisis de la Modernidad.

Este último capítulo busca situar labor y producción en el pensamiento de Arendt. En la primera sección del capítulo se analiza la manera en que labor, producción y acción se articulan. Generalmente, se da por sentada la superioridad de la acción respecto a labor y producción en el pensamiento arendtiano. Y aunque es indudable que la acción es primordial en su pensamiento, no resulta tan claro que el nexo entre las tres sea clara e inequívocamente jerárquico. De hecho, cabe repensar la relación entre las tres actividades y plantearla en términos más cercanos a la interdependencia. En lo que sigue, eso tomará dos líneas. Una reflexiona en torno a la proximidad y avenencia de la producción y la acción, recogida por Arendt. La otra, plantea que Arendt, obcecada en la proximidad de labor y esclavitud, dejó escapar otro vínculo entre labor y vida: el del cuidado. Con ello, se le escapó un hilo que podría haber unido la *vita activa* y la *vita pasiva*. Finalmente, se propone una comprensión de la distinción.

## LA ARTICULACIÓN DE LA TRÍADA

El orden por el que Arendt se refiere a las tres actividades es casi siempre el mismo: labor, producción, acción. Cabe preguntarse si ese orden implica jerarquía y, en caso afirmativo, cómo debe de interpretarse. Afirma Kateb que cuando Arendt piensa lo hace desde la premisa de que «lo auténticamente político es superior a muchas, tal vez la mayoría, de las actividades no políticas.»<sup>2</sup> Tal superioridad se desprende de que la acción ofrece a la especie atrapada en la naturaleza una escapatoria específicamente humana. Así, «la política auténtica sirve, única o por lo menos sobresalientemente, como base para afirmar la existencia y la estatura humana.»<sup>3</sup> Es decir, lo

---

<sup>2</sup> George KATEB, "Political action: its nature and advantages", en Dana R. VILLA (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 130-148, p. 131. En el original: "authentically political is superior to many, perhaps most, non-political activities." [t.a.]

<sup>3</sup> KATEB, "Political action: its nature and advantages", p. 147. En el original: "authentic politics can serve, uniquely or at least saliently, as the basis for affirming existence and for affirming human stature." [t.a.]

político permite la práctica del elemento distintivo de los seres humanos, que no es otro que la libertad de la que somos capaces. La acción es superior a la producción y a la labor porque ambas son prepolíticas, requisitos necesarios para el devenir de la acción. Así las cosas, en definitiva, labor y producción servirían a la acción del mismo modo que en la tradición la *vita activa* servía a la *vita contemplativa*.

También Antonio Campillo defiende que Arendt establece una jerarquía entre las actividades, que él entiende herencia de la tradición. Resulta remarcable que la denomine «jerarquía de humanidad»<sup>4</sup>, en tanto deriva, precisamente, de la cercanía con lo propiamente humano que cada actividad posibilita. A esa jerarquía, Campillo le opone tres críticas que emanan de una comprensión conceptual de la distinción: que en todas las actividades se da la acción en forma de relaciones sociales y que esas relaciones sociales articulan en cada actividad el tránsito de lo natural a lo cultural. Esas críticas le llevan a una tercera, a saber:

que estas tres relaciones son a un tiempo irreductibles e inseparables entre sí, así que no cabe establecer entre ellas ninguna relación de derivación unilateral, ni tampoco ninguna jerarquía de humanidad o de excelencia, pues las tres son igualmente imprescindibles en la constitución y preservación de cualquier sociedad humana.<sup>5</sup>

Campillo argumenta que dado que el interés de Arendt era reivindicar la esfera pública y la acción, pasó por alto «las diversas formas de articulación e interdependencia entre las tres esferas de la *vita activa*.»<sup>6</sup> Su propuesta, en cambio, es que las tres son igualmente imprescindibles y aboga por «asegurar el *equilibrio antropológico* entre ellas.»<sup>7</sup>

No obstante, a mi modo de ver, no parece que Campillo contradiga a Arendt. De hecho, entiendo que Arendt captura las tres actividades

---

<sup>4</sup> Antonio CAMPILLO, “Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt”, en *Daimon. Revista de filosofía*, n. 26, 2002, pp. 159-186, p. 172.

<sup>5</sup> CAMPILLO, “Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt”, p. 172.

<sup>6</sup> CAMPILLO, “Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt”, p. 173.

<sup>7</sup> CAMPILLO, “Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt”, p. 186. Cursiva en el original.

en base a las relaciones que las articulan, es decir, las define precisamente en base a sus reciprocidades y oposiciones. Arendt atiende a tres fenómenos que responden por igual a las condiciones humanas, no concibe las actividades de forma autónoma y reconoce que labor, producción y acción son interdependientes y se relacionan activamente entre sí. Por poner un ejemplo: Arendt vincula la existencia de la esfera pública en la polis a la institución de la esclavitud. Es decir, Arendt es consciente, y así lo explicita a menudo, que la existencia misma de la esclavitud es la que hace posible la vida de la polis y, en última instancia, de la libertad misma. En cualquier caso, aún más definitivo, Arendt defiende que las actividades deben guardar equilibrio. Porque del hecho de que las actividades se articulen entre ellas se deriva un punto capital de la reflexión de Arendt: que, cuando una de ellas sale del lugar al que pertenece y ocupa otro espacio, hay consecuencias.

\* \* \*

Es innegable que para Arendt la acción ocupa un lugar privilegiado. Sin embargo, resulta un tanto osado afirmar categóricamente que la acción sea superior *per se* a la producción, y ésta a la labor. Esa contención se debería desprender de afirmaciones como, por ejemplo, que toda actividad «requiere de cierta destreza, tanto si se trata de limpiar y cocinar como de escribir un libro o construir una casa.»<sup>8</sup>

Más que de jerarquía y, por lo tanto, de subordinación en favor de la acción, cabe entender la relación entre la tríada como una relación de interdependencia, tal y como apunta Birkhu Parekh<sup>9</sup>. Las tres juntas conforman la *vita activa* y las tres responden y se vinculan a una de las condiciones humanas: al fin y al cabo, vida, mundanidad y pluralidad condicionan por igual a los seres humanos. Como señala Parekh:

Sin labor, ni la producción ni la acción son posibles; sin producción, los hombres carecen de las herramientas para facilitar la labor y aumentar su productividad, así como para registrar los logros del discurso y la acción humanos; y

---

<sup>8</sup> CH, 113 (HC, 90).

<sup>9</sup> PAREKH, "Hannah Arendt's Critique of Marx", p. 70.

sin acción la vida carece de sentido y el mundo sigue siendo un montón de objetos no relacionados.<sup>10</sup>

Por otro lado, cada una de las actividades se entiende en relación a las otras. Labor, producción y acción no se explican de forma aislada: no son cerradas, sino que son más bien relacionales y dinámicas. Ricoeur las define como estructuras históricas que mantienen cierta identidad flexible<sup>11</sup>. Labor, producción y acción se construyen mediante oposiciones que, aún en realidades cambiantes, encuentran una matriz constante que permite distinguir las.

Además, y esto es tal vez aún más relevante para comprender a Arendt, las actividades deben mantenerse en equilibrio, cada una en su lugar. De no ser así, cuando «cualquiera de las tres actividades desaparece o pierde su forma característica, las otras pierden su marco de referencia y sufren una pérdida o, en cualquier caso, una confusión de identidad.»<sup>12</sup> Es el entramado que conforman las tres juntas lo que las dota de sentido, en un equilibrio en el que cada actividad se mantiene en el lugar que le es propio y se rige por su propio criterio. Cualquier alteración de ese equilibrio impacta de lleno en la vida humana. Si el auge de la labor en la Modernidad es peligroso es precisamente porque altera la relación entre las tres actividades: porque la labor sale de lo privado para establecerse en lo público y porque producción y acción pasan a medirse en función de la comodidad y la abundancia que pueden llegar a ofrecer. Como dice Passerin d'Entrevès, Arendt «no está en contra de la labor *per se*, sino de su indiscutible dominio»<sup>13</sup>.

Dicho esto, la interdependencia no implica que las tres actividades reciban la misma consideración por parte de Arendt. Como dice

---

<sup>10</sup> PAREKH, "Hannah Arendt's Critique of Marx", p. 70. En el original: "Without labor neither work nor action is possible; without work men lack the tools to ease labor and increase its productivity, as well as to record the achievements of human speech and action; and without action life lacks meaning and the world remains a mere heap of unrelated objects." [t.a.].

<sup>11</sup> RICOEUR, "Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*", p. 43.

<sup>12</sup> PAREKH, "Hannah Arendt's Critique of Marx", p. 71. En el original: "When any one of the three activities disappears or loses its characteristic form, the others lose their framework of reference and suffer a loss of, or at any rate a confusion of, identity." [t.a.].

<sup>13</sup> PASSERIN D'ENTRÈVES, "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity", p. 93. En el original: "she is not against labour *per se*, but rather its undisputed predominance." [t.a.].

Parekh, «aunque las tres actividades son importantes, no son igualmente importantes.»<sup>14</sup> Arendt justificaría la importancia en base al grado de libertad, de autonomía o al sentido de realidad que permite cada una de las actividades<sup>15</sup>. La afirmación de Parekh es tremendamente ilustrativa, aunque más que de importancia, se puede hablar de proximidad a las condiciones humanas de natalidad y pluralidad, a lo político, esto es, al núcleo central del pensamiento arendtiano. En este sentido, se puede reconocer que la expresión de Campillo, «jerarquía de humanidad», captura algo esencial en la relación entre las tres actividades. No todas las actividades están vinculadas por igual a lo humano, es decir, sí que hay una gradación en base a la posibilidad de profundizar en lo humano, a la avenencia con la humanidad:

Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres.<sup>16</sup>

No es, pues, que la acción sea superior intrínsecamente a la producción y a la labor. Más bien es que en la acción los seres humanos pueden revelarse como únicos, distintos a cualquier otro ser humano, e insertarse en el mundo compartido. Sólo en la acción se da ese «segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física.»<sup>17</sup> En la producción aún queda algo de eso, pero la labor es siempre antipolítica.

\*                      \*                      \*

Cuando Arendt traza las líneas que separan la tríada que conforma la *vita activa*, no suele tomar las tres a la vez en consideración. A menudo, la distinción toma la forma explícita de dos díadas: labor y

---

<sup>14</sup> PAREKH, "Hannah Arendt's Critique of Marx", p. 71. En el original: "although all three activities are important, they are not equally important." [t.a.].

<sup>15</sup> PAREKH, "Hannah Arendt's Critique of Marx", p. 71.

<sup>16</sup> CH, 206 (HC, 176).

<sup>17</sup> CH, 206 (HC, 176).

producción por un lado, producción y acción por el otro. Este enfoque tiene bastante sentido. La primera distinción es su aportación novedosa, la distinción que ella misma propone a partir de la evidencia y de las dos palabras que, con distinta etimología, existen para referirse al trabajo en las lenguas europeas<sup>18</sup>. La segunda, apunta hacia la confusión en la que cayó la tradición occidental de pensamiento.

Resulta, sin embargo, que en ese aprehender dialógico la clave de su análisis de la Modernidad queda un tanto de lado: la radical diferencia entre labor y acción no es explicitada, sino que aparece de modo cuasi tangencial a raíz del error de Marx. La alienación del mundo, el auge de lo social y el gobierno de nadie que es la burocracia, contienen en su seno una oposición entre labor y acción que no es formulada como tal. La confusión moderna entre labor y acción es determinante y pone de manifiesto que la naturaleza y las experiencias de ambas son y deben ser radicalmente distintas: ése es el núcleo del peligro de la sociedad de laborantes.

En el caso de la interpretación de la tríada como la suma de dos oposiciones —labor y producción y producción y acción—, la producción se revelaría como un concepto clave, una especie de bisagra, la piedra angular en la que pivota la tríada y que la dota de cohesión. Esto es precisamente lo que defiende Patchen Markell, quien añade, además, que cada díada funciona de modo distinto y sirve a objetivos también distintos, es decir, que producción no es a acción lo mismo que labor es a producción<sup>19</sup>. De hecho, «la producción es la actividad específica que está entre y separa labor y acción (...), *construye* y es la barrera entre ambas.»<sup>20</sup>

Como señala Markell, el capítulo sobre la labor de *The Human Condition* distingue entre labor y producción, mientras que el capítulo sobre la producción lo hace entre producción y acción. Asimismo, *Origins of Totalitarianism* opone principalmente la acción a la labor —en forma de naturaleza y sociedad de masas. La aparición de la producción en el esquema implicó que Arendt

<sup>18</sup> CH, 107 y ss (HC, 79 y ss).

<sup>19</sup> MARKELL, "Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*", p. 18.

<sup>20</sup> MARKELL, "Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*", p. 23. En el original: "work is also the specific activity that stands between and separates labor and action (...), both *builds* and *is* the barrier between them." [t.a.]. En cursiva en el original.

tuviera que «llegar a un acuerdo con la especificidad, pero también la incómoda doble cara, de una categoría que había, por así decirlo, estallado en medio de su marco conceptual binario más antiguo.»<sup>21</sup> Para Markell, la producción aparece en el pensamiento de Arendt como un concepto radicalmente contrapuesto a la labor; en cambio, producción y acción residen en cierta proximidad, se avienen. En lo que sigue, se exploran las relaciones entre las tres actividades.

#### LA ESPECIFICIDAD DE LA ACCIÓN

La acción, por su cercanía con la natalidad y la pluralidad entendidas como condiciones humanas por excelencia, ocupa un lugar central en el pensamiento de Arendt. Labor y producción proveen lo necesario y conservan el mundo para los nuevos seres humanos, esa es su relación con la natalidad; pero es la acción la que está más íntimamente ligada con ella, porque «el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, actuar.»<sup>22</sup> En este sentido,

Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad (...); por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. 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.<sup>23</sup>

Sólo en la acción encontramos este elemento asombroso. La labor responde a la necesidad cruda, la producción es previsible; no cabe en ellas la sorpresa, sea por su motivación o por su resultado. Faltas de ese algo imprevisto y repentino que reside en la natalidad, labor y producción no son actividades propiamente humanas. No hay nada específicamente humano en ellas: surgen de la necesidad o de la

---

<sup>21</sup> MARKELL, "Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*", p. 19. En el original: "to come to terms with the specificity, but also the uneasy double-facedness, of a category that had, as it were, erupted in the middle of her older, binary conceptual framework." [t.a.].

<sup>22</sup> CH, 36 (HC, 9).

<sup>23</sup> CH, 207 (HC, 178).

búsqueda de la utilidad. Sólo la acción es impelida por el mero hecho de ser humano y ponerle freno equivale a renunciar esa humanidad.

Algo similar sucede con la pluralidad, la otra condición específicamente arendtiana que tiene también un vínculo profundo con la acción. Así, y aunque las tres actividades tienen un nexo con el vivir juntos de los seres humanos, sólo la acción necesita de y responde a esa vida en común. La acción se desprende directamente del entre que surge del encuentro con otros. Ni la labor ni la producción requieren de la presencia de otros, aunque en soledad se pierda cualquier atisbo de humanidad y uno devenga en animal en el primer caso, en demiurgo en el segundo<sup>24</sup>.

La acción, en cambio, necesita de la presencia de otros entre los que distinguirse y «comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor.»<sup>25</sup> En la labor y la producción, la palabra tiene un carácter instrumental, «como medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio.»<sup>26</sup> La distinción entre seres humanos se puede dar sólo ahí donde la pluralidad y la natalidad se encuentran: en ese espacio de aparición y de revelación que es lo político.

Mediante la palabra se crea sentido cuando se da entre seres humanos: «los hombres en plural, o sea, lo que viven, se mueven y actúan en este mundo, experimentan el significado sólo porque pueden hablar con y dotarse de sentido unos a otros y consigo mismos.»<sup>27</sup> Es sólo mediante sus actos y sus palabras que cada ser humano muestra quién es. Si en la acción no se revela ese quien, ésta pierde su especificidad y la palabra se convierte en medio para conseguir determinado fin. «La acción sin un nombre, un “quién” unido a ella, carece de significado»<sup>28</sup>.

Esa revelación de quién se es sólo puede hacerse en la esfera pública. Por eso, la acción es la única actividad política. La producción es apolítica: requiere de aislamiento, pero aún retiene cierta relación con el mundo de los objetos y con el encuentro con otros en el mercado. Y la labor es antipolítica, porque en el metabolismo con la

---

<sup>24</sup> CH, 51 (HC, 22).

<sup>25</sup> CH, 206 (HC, 176).

<sup>26</sup> CH, 208 (HC, 179).

<sup>27</sup> CH, 32 (HC, 4). Traducción parcialmente modificada.

<sup>28</sup> CH, 209 (HC, 180).

naturaleza la pluralidad se disuelve en el organismo colectivo. Así las cosas, sólo hay distinción mediante la acción y Arendt afirma que:

Es un elemento indispensable del orgullo humano la creencia de que quien es alguien trasciende en grandeza e importancia todo lo que el hombre puede hacer y producir. “Dejemos que los médicos, reposteros y criados de las grandes casas sean juzgados por lo que han hecho o incluso por lo que han querido hacer; las grandes personas se juzgan por lo que son.” Sólo el vulgo aceptará que su orgullo deriva de lo que ha hecho; por esta aceptación, dichas personas se convierten en “esclavos y prisioneros” de sus propias facultades y comprenderán, si en ellas queda algo más que la pura y estúpida vanidad, que ser esclavo y prisionero de uno mismo no es menos amargo y quizá más vergonzoso que ser siervo de algún otro.<sup>29</sup>

Por otro lado, la excelencia —la *aretē* griega tanto como la *virtus* romana— requiere poderse distinguir de los otros y, por lo tanto, necesita de su presencia, ser vista: requiere de la acción en el espacio público. Ciertamente es que en el menosprecio de la *askholia* se igualaban labor, producción y acción pero, en última instancia, la acción aún guardaba resquicios de otra consideración pues, al fin y al cabo, sí que hubo un *bios politikos*. La acción tenía «suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida»<sup>30</sup>, a diferencia de la labor y la producción.

Finalmente, la acción es la única actividad que se redime a sí misma. El *animal laborans* puede escapar del círculo que le mantiene atado a labor y consumo mediante la producción, que le ofrece herramientas que apaciguan los sufrimientos propios de la labor y construyen un mundo. Del mismo modo, el *homo faber* puede salvarse de la falta de valores propia de la lógica instrumental sólo mediante la acción, que «produce historias llenas de significado de manera tan natural como la fabricación produce objetos de uso.»<sup>31</sup> En ambos casos, el ser humano es redimido por algo que viene de fuera de la actividad; sólo en la acción, el ser humano puede salvarse

---

<sup>29</sup> CH, 236 (HC, 211). Arendt cita aquí a Isak DINESEN, "The Dreamers", *Seven Gothic Tales*, Modern Library ed., p. 340 y ss.

<sup>30</sup> CH, 39 (HC, 13).

<sup>31</sup> CH, 256 (HC, 236).

mediante la acción misma. La facultad de perdonar le salva de la irreversibilidad de la acción y la de hacer y mantener promesas, de su imprevisibilidad.

En definitiva, la acción permite la distinción mediante la revelación de la persona. La gloria sólo puede brotar de los actos y las palabras, no de la futilidad de la labor realizada ni de los objetos producidos. Aún, en éstos se pueden encontrar rastros del genio del productor y esto sólo puede suceder «mientras esté viva la fuente de la creatividad; porque esta fuente surge de *quién* son y permanece al margen del verdadero proceso de producción, así como independiente de lo *que* realice.»<sup>32</sup>

#### LA CERCANÍA ENTRE PRODUCCIÓN Y ACCIÓN

El idioma griego no distingue entre “trabajos” y “actos”; denomina a los dos *erga* si son lo bastante duraderos para perdurar y lo suficientemente grandes para que se les recuerde. Sólo cuando los filósofos o, mejor dicho, los sofistas, comenzaron a trazar sus “interminables distinciones” y a diferenciar entre hacer y actuar (*poiein* y *prattein*), las palabras *poiēmata* y *pragmata* adquirieron mayor uso<sup>33</sup>.

Esta cita es una aclaración de Arendt a su afirmación de que la «potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas —obras, actos y palabras— que merezcan ser (...) imperecederas»<sup>34</sup>. De ello, se deriva cierta proximidad entre la grandeza de la acción y la producción, que se traduciría, al menos, en una gradación entre acción, producción y labor. Es verdad que la producción no alcanza la dignidad de la acción, pero está claramente por encima de la de la labor. Tal y como se ha apuntado, la acción necesita de la producción para ser inmortal<sup>35</sup>. La permanencia de algunas obras puede ser comparable a los grandes actos, mientras que no hay labor duradera ni memorable.

No obstante, no todos los objetos producidos tienen esa potencial grandeza: las obras de arte, inútiles y alejadas de las necesidades de

<sup>32</sup> CH, 236 (HC, 211). Traducción parcialmente modificada, cursiva en el original.

<sup>33</sup> CH, 49 (HC, 19).

<sup>34</sup> CH, 44 (HC, 19).

<sup>35</sup> Véase “La dimensión temporal” en el capítulo 7.

la vida cotidiana, son sobresalientemente permanentes, «las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles»<sup>36</sup>:

Así, su carácter duradero es de un orden más elevado (...). En ningún otro sitio aparece con tanta pureza y claridad el carácter duradero del mundo de las cosas, en ningún otro sitio, por lo tanto, se revela tan espectacularmente este mundo de cosas como el hogar no mortal para los seres mortales. Es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, (...) de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído.<sup>37</sup>

El arte, en tanto que producción, sigue siendo reificación: es «más que simple transformación; es transfiguración, verdadera metamorfosis»<sup>38</sup>. Por esta reificación el arte paga un precio, que no es otro que «la vida misma: siempre es la “letra muerta” en la que debe sobrevivir el “espíritu vivo”»<sup>39</sup>. Lo que el arte torna material y hace permanente, es algo muerto; lo vivo estaba en el pensamiento que lo creó. El arte se relaciona íntimamente con el pensamiento, pero necesita algo más: «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.»<sup>40</sup>

Es decir, en el arte se unen pensamiento y producción, la mente y las manos. El pensamiento, que no tiene fin ni resultado, se encuentra en el arte con la mentalidad utilitaria del *homo faber*. Las obras de arte siguen siendo tan inútiles como el pensamiento que las ha generado, pero si se han convertido en material es porque han inspirado «la más alta productividad mundana del *homo faber*» que consiste en «producir cosas inútiles, objetos que no guardan relación con las exigencias materiales o intelectuales, con las necesidades físicas del hombre ni con su sed de conocimiento.»<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> CH, 189 (HC, 167).

<sup>37</sup> CH, 190 (HC, 167).

<sup>38</sup> CH, 191 (HC, 168).

<sup>39</sup> CH, 191 (HC, 169).

<sup>40</sup> CH, 191 (HC, 169).

<sup>41</sup> CH, 193 (HC, 171).

La irrupción del arte supone que Arendt vincule la productividad de la producción a su capacidad de producir objetos cuya característica más notable ya no es su utilidad, sino su durabilidad. Con ello, Arendt refuta las filosofías utilitaristas, pues cualquier cosa que existe tiene apariencia, de tal modo que, aunque los objetos de uso no busquen ser hermosos, en último término tienen apariencia:

Porque si bien el carácter duradero de las cosas ordinarias no es más que un débil reflejo de la permanencia de que son capaces las cosas más mundanas, las obras de arte, algo de esta cualidad (...) es inherente a toda cosa como cosa, y precisamente esta cualidad o su carencia es lo que sobresale en su aspecto y lo hace hermoso o feo.<sup>42</sup>

Nada, por lo tanto, es ajeno a su apariencia; todo lo que existe en el mundo va más allá de su mera instrumentalidad. Ningún objeto se juzga sólo por su utilidad, «como si una mesa fea cumpliera la misma función que otra de bello diseño, sino su adecuación o inadecuación a lo que debe *parecer*, y esto, en lenguaje platónico, no es más que adecuación o inadecuación al *eidos*»<sup>43</sup>. El artificio humano, hogar de los seres humanos, ofrece una estabilidad que va más allá del ciclo impuesto por las necesidades y de la mera utilidad de los objetos producidos.

\* \* \*

La poesía es, para Arendt, «la más humana y menos mundana de las artes, en la que el producto final queda muy próximo al pensamiento que lo inspiró.»<sup>44</sup> La durabilidad de la poesía reside en su capacidad para condensar la realidad y transformarla en memoria. Es esta cercanía a la vida y al recuerdo lo que convierte la poesía en permanente. La acción perdura gracias a la ayuda del *homo faber* «en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiadores, de constructores de monumentos o escritores»<sup>45</sup>. Incluso Aquiles dependió del «narrador, poeta o historiador»<sup>46</sup>. La capacidad de la poesía de conferir permanencia a

---

<sup>42</sup> CH, 194 (HC, 172).

<sup>43</sup> CH, 195 (HC, 173).

<sup>44</sup> CH, 191 (HC, 169).

<sup>45</sup> CH, 195 (HC, 173).

<sup>46</sup> CH, 221 (HC, 194).

la acción la convierte en ejemplo paradigmático de la producción a lo largo de *The Human Condition*<sup>47</sup>.

Según Arendt, en la Oración Fúnebre de Pericles, la polis constituiría un remedio frente a la dependencia de la acción en la producción, liberándola de la dependencia en cualquier poeta para devenir inmortal<sup>48</sup>. En *Vita Activa*, Arendt aclaraba en su lengua materna:

La tarea de la *polis* era preparar un lugar donde la fama inmortal de las grandes obras y palabras pudiera establecerse y permanecer entre los hombres y, entonces, por así decirlo, emancipar la acción de su dependencia de las artes fabricadas y poéticas.<sup>49</sup>

Afirma Tsao que, para Arendt, la confianza de Pericles en la permanencia de una acción desligada de la producción supone malentender la acción. Es decir, que el significado de la acción se revela total e inmediatamente en el momento del acto, al margen de sus consecuencias y de la sucesión de acciones que pueda desencadenar. En cambio, según Arendt, ninguna historia termina hasta que todos sus personajes han muerto. Además, y puede que sobre todo, padecer y llevar a cabo —*pathein* y *prattein*—, son dos modos del ser activo en la primera distinción arendtiana<sup>50</sup>, «como las dos caras de la misma moneda y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos.»<sup>51</sup>

Arendt reitera, pues, la falta de comprensión tradicional de las actividades humanas que desliga la permanencia de una acción de la producción. El poder recordar una acción depende de que la producción le transfiera su potencial permanencia. Sólo la

---

<sup>47</sup> Roy T. TSAO, “Arendt against Athens. Rereading *The Human Condition*”, en Garrath WILLIAMS (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp. 359-386, p. 372.

<sup>48</sup> CH, 224 (HC, 197).

<sup>49</sup> ARENDT, *Vita Activa: oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart, Kolhammer, 1960, §27, p. 247. Citado y traducido en TSAO, “Arendt against Athens. Rereading *The Human Condition*”, p. 372. En el original: “The task of the polis was to prepare a site where the undying fame of great deeds and words would be able to establish itself and linger among men, and so, as it were, to emancipate action from its dependence on the fabricated and poeticized arts.” [t.a.].

<sup>50</sup> Véase “Las actividades elementales (1)” en el capítulo 3.

<sup>51</sup> CH, 218 (HC, 190).

producción permite que los autores de actos y palabras devengan inmortales, porque por sí solos los frutos de la acción «no sólo carecen de la tangibilidad de las otras cosas, sino que incluso son menos duraderos y más fútiles que lo que producimos para consumo.»<sup>52</sup> Para devenir mundanos deben ser materializados, «transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura»<sup>53</sup>.

#### EL ARTE Y LA ACCIÓN

Cuando el arte aparece como quintaesencia de la producción arendtiana, parte del concepto se quiebra: Arendt llevaba insistiendo en la lógica instrumental como elemento distintivo de la producción no sólo desde las primeras páginas de *The Human Condition*, sino desde sus primeras reflexiones sobre medios y fines de principios de los 1950<sup>54</sup>. Ahora, de repente, surge la obra de arte, inútil por definición, como paradigma de la producción.

Pareciera entonces que la producción tiene dos manifestaciones: una crea el artificio humano durable y las herramientas útiles que facilitan la labor; otra confiere permanencia mediante la materialización del pensamiento y la acción. Kenneth Frampton señala esta dualidad<sup>55</sup>. Por un lado, existe un *homo faber* constructor del artificio humano, hacedor de útiles, de medios para un fin. Por el otro, un *homo faber* más prominente, más noble, que produce cosas inútiles, obras de arte. El primero está ligado al proceso y a la utilidad; el segundo, a la reificación y a la inmortalidad.

Esto mismo defiende Patchen Markell, quien argumenta que hay un cambio abrupto en la conceptualización arendtiana de la producción con la irrupción del arte<sup>56</sup>. Para Markell, el círculo interminable de la instrumentalidad acerca la producción a la labor: al desvincular el arte de la utilidad y la lógica instrumental, Arendt la erige como salvaguarda, último reducto, de la producción. Entendida como arte, la producción sirve separa labor y acción. Así entendida, la

---

<sup>52</sup> CH, 117 (HC, 95).

<sup>53</sup> CH, 117 (HC, 95).

<sup>54</sup> Véase “La distinción entre producir y actuar” en el capítulo 2.

<sup>55</sup> FRAMPTON, “The Status of Man and the Status of his Objects”, p. 109.

<sup>56</sup> MARKELL, “Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*”, p. 27. Markell se refiere a la sección 23, “La permanencia del mundo y la obra de arte”, de *The Human Condition*.

producción descansa más en su relación con la permanencia y, en última instancia, con la inmortalidad —esto es, la dimensión temporal de la distinción— que en la lógica instrumental.

Markell propone que la crítica arendtiana a la confusión tradicional entre acción y producción no debe entenderse como una transgresión territorial: no es tanto que la acción se dé en términos de producción, como una «especie de *reducción*, un colapso de la relación de simultánea diferencia e interdependencia»<sup>57</sup> entre ambas. Es decir, al confundir la acción con la producción, no sólo la acción perdería sus propias lógica y características; también la producción se vería afectada. Más aún cuando quienes han apelado a la sustitución del actuar por el hacer han sido tradicionalmente los filósofos, quienes no distinguían entre las distintas actividades que conforman la *vita activa*. Así, la producción habría sido reducida a la producción de objetos de uso, desligándola de esa apariencia que Arendt subraya en las últimas páginas del capítulo sobre la producción<sup>58</sup>.

Concluye Markell que hay que entender la crítica de Arendt a la confusión de actuar por hacer «como parte de un esfuerzo por articular las formas de interdependencia que conectan la producción y la acción»<sup>59</sup>. Producción y acción no se dan aisladas, sino que tienen una relación constante y dinámica que no se limita a la erección de un artificio humano estable donde pueda darse la acción, sino también «una relación de provocación y respuesta entre las cosas en sus apariencias significativas (...) y lo que decimos y hacemos sobre ellas y el mundo que constituyen.»<sup>60</sup>

Es decir, que no sólo es un error tratar la acción como producción, sino que la producción es más que la producción de útiles. Si la producción trata sólo de sumar objetos al artificio humano, sin

---

<sup>57</sup> MARKELL, “Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*”, p. 34. En el original: “a kind of *reduction*, a collapse of the relationship of simultaneous difference and interdependence” [t.a.]. Cursiva en el original.

<sup>58</sup> CH, 194 y ss. (HC, 172 y ss).

<sup>59</sup> MARKELL, “Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*”, p. 35. En el original: “as part of an effort to articulate the forms of interdependence that connect work and action” [t.a.].

<sup>60</sup> MARKELL, “Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*”, p. 36. En el original: “a relation of provocation and response between things in their meaningful appearances— not just walls or laws but artifacts of all sorts—and what we say about and do to them and the world they constitute.” [t.a.].

pensar en la forma que éste debería tomar, puede resultar impotente políticamente<sup>61</sup>.

\* \* \*

Markell refiere a “The Crisis in Culture”<sup>62</sup> en sus reflexiones y resulta esclarecedor seguir su invitación poner la mirada en este texto. En él, Arendt reflexiona sobre el arte y la cultura y sobre la relación entre arte y política. Es notable que Arendt defienda aquí que el último individuo que existe como tal en la sociedad de masas es el artista, «productor auténtico de esos objetos que todas las civilizaciones dejan tras sí como la quintaesencia y el testimonio duradero del espíritu que las animó.»<sup>63</sup>

El arte se caracteriza porque no tiene utilidad, es permanente y su único fin es la belleza. Las obras de arte son las más durables y mundanas de todas las cosas y las únicas sin una función. Algo es arte «en la medida en que puede perdurar; su durabilidad es la antítesis misma de la funcionalidad»<sup>64</sup>. Objetos de uso y obras de arte y resultan de la producción; ambos se dan en el mundo, lo que les distingue de los frutos de la labor, que se dan en la naturaleza. De modo similar, ambos perduran, mientras que las derivadas de la acción son «por sí mismas tan transitorias que apenas si sobrevivirían a la hora o al día en que aparecieron en el mundo, si no fuera porque el hombre las conserva primero en su memoria, porque de ellas hace relatos, después, con sus habilidades de productor.»<sup>65</sup> Sin embargo, así como los objetos de uso se caracterizan por su durabilidad, las obras de arte lo hacen por su potencial inmortalidad.

Para Pericles, es la polis la que establece el lugar y los límites del amor a la belleza, de modo que el gusto deviene una facultad política: «Amamos la belleza dentro de los límites del buen criterio político»<sup>66</sup>. Las obras de arte comparten con las palabras y los hechos que necesitan ser vistas y oídas: necesitan un mundo común. El que ambos pertenezcan del mundo une lo político y el arte.

<sup>61</sup> MARKELL, “Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*”, p. 37.

<sup>62</sup> ARENDT, “The Crisis in Culture: Its social and its political significance”, en *Between Past and Future*.

<sup>63</sup> CC, 212.

<sup>64</sup> CC, 220.

<sup>65</sup> CC, 221.

<sup>66</sup> CC, 226. Arendt cita a TUCÍDIDES, II, 40.

Arendt denomina cultura a ese espacio en que se encuentran acción y producción; su existencia «indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso que dependen la una de la otra.»<sup>67</sup> Resulta, además, que la capacidad de juzgar es una habilidad política y que la belleza como cualidad pública es susceptible de ser juzgada:

En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión (...) [que] deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad (...) Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo.<sup>68</sup>

Así, producción y acción se unen en el juicio y la decisión sobre el mundo común, «cuál deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas deben aparecer en él.»<sup>69</sup> Eso refiere tanto al arte como a los objetos de uso pues todo ello forma parte del artificio humano. De hecho, en el gusto cada cual se revela a sí mismo, tal y como sucede en la acción, pues es «la capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea un cultura.»<sup>70</sup> En definitiva, entonces, lo humano radica en el arte, además de en la acción.

He aquí la cercanía máxima entre acción y producción. No obstante, cabe preguntarse si Arendt no estaba haciendo dos cosas distintas cuando distinguía entre producción y acción. Cuando ponía el acento en la instrumentalidad de la producción, en su lógica de medios y fines, lo que estaba haciendo era separar radicalmente la experiencia política tradicional de lo que *debería ser* la política. En cambio, cuando unía el destino inmortal de la acción a la ayuda del artista lo que estaba subrayando era el carácter imprevisible y fútil de la acción, su dependencia en algo que la materialice para ser recordada.

---

<sup>67</sup> CC, 230.

<sup>68</sup> CC, 234.

<sup>69</sup> CC, 235.

<sup>70</sup> CC, 236.

## LA OPOSICIÓN ENTRE LABOR Y PRODUCCIÓN

Así como la relación entre producción y acción es de avenencia y reciprocidad, la relación entre labor y producción es de antagonismo inequívoco. Labor y producción se definen por contraste, especialmente en el capítulo sobre la labor de *The Human Condition*. Cuando la labor es cíclica, la producción tiene fin. Donde la labor debe esconderse en el hogar, la producción se muestra en el mercado. La labor impone un aislamiento ensimismado; la producción necesita del aislamiento, pero éste termina cuando el producto aparece. La labor responde a la necesidad cruda, la producción a la creatividad y al ingenio.

Sólo hay dos momentos en *The Human Condition* en que labor y producción se aproximen. Uno se da cuando Arendt determina que la labor, en su lucha cíclica por la permanencia de la vida, cumple con dos tareas: proveer de los medios necesarios para cubrir las necesidades de la vida humana y luchar contra la naturaleza que asalta el artificio humano y pone en peligro su durabilidad. En esta última acepción, la labor se acerca a la producción, con la que colabora. En su protección de aquello producido, «mantiene una relación mucho más estrecha con el mundo, al que defiende de la naturaleza»<sup>71</sup>, que puede, incluso, tener cierta connotación heroica. Aunque incluso entonces está lejos de merecer ser recordada:

la lucha diaria entablada por el cuerpo humano para mantener limpio el mundo e impedir su decaimiento, guarda poca semejanza con los actos heroicos; el sufrimiento necesario para reparar cotidianamente el derroche del día anterior no es valor, y lo que hace penoso el esfuerzo no es el peligro, sino su inexorable repetición. Las “labores” hercúleas comparten con todas las grandes acciones su característica de ser únicos; por desgracia, una vez realizado el esfuerzo y concluida la tarea, lo único que queda limpio es el mitológico establo de Augías.<sup>72</sup>

En este párrafo, Arendt casi reconoce algo más en la labor, casi la rescata de la penosidad que le es intrínseca. Pero no: aunque la labor proteja las obras de la producción, ni aún así puede escapar de la sujeción a la necesidad y de su esencial futilidad.

---

<sup>71</sup> CH, 121 (HC, 100).

<sup>72</sup> CH, 121 (HC, 101). Traducción parcialmente modificada.

La otra situación en la que la producción se asemeja a la labor sucede cuando la producción se repite:

El impulso hacia la repetición procede de la necesidad que tiene el artesano de ganar su medio de subsistencia, en cuyo caso su producción coincide con su labor, o bien de una demanda del mercado, en cuyo caso el artesano añade, como hubiera dicho Platón, a su oficio el arte de ganar dinero.<sup>73</sup>

Todavía aquí la producción tiene un final determinado: la cosa producida. Además, el proceso productivo «se repite por razones externas a él y es diferente de la obligatoria repetición inherente al laborar»<sup>74</sup>. De nuevo, la labor es cíclica mientras que la producción empieza y termina. A veces, sin embargo, «la producción coincide con la labor», como señala Arendt, y resulta difícil situar la línea entre una y otra, máxime cuando cualquier oficio hecho con afán de mantenernos vivos —a cambio de un sueldo— se asemeja a la realización de labor.

\* \* \*

El concepto arendtiano de labor ha recibido muchas críticas de la mano del pensamiento feminista, en especial porque Arendt obvia la carga de género en la distinción público y privado y en la definición misma de labor. Aunque Arendt no lo formule así, sí que se puede llegar a entender que la labor, en tanto doméstica y reproductiva, es el trabajo de las mujeres, y la producción, más durable y creativa, el trabajo de los hombres. En este sentido, Adrienne Rich le criticaba que, cuando hablaba de labor como preservación del mundo<sup>75</sup>, no la denominara trabajo femenino:

Sin embargo, es esta actividad de protección del mundo, preservación del mundo, reparación del mundo —los millones de pequeños puntos de sutura, la fricción de la escoba, la fregona, la plancha sobre la camisa, (...) el tejido invisible de una vida familiar deshilachada y raída, la limpieza de la suciedad y los desechos que dejaron hombres y niños— que se nos ha pedido hacer “por amor”, no solamente no remunerado, tampoco reconocida por los

---

<sup>73</sup> CH, 170 (HC, 143).

<sup>74</sup> CH, 170 (HC, 143).

<sup>75</sup> Véase CH, 121 (HC, 101).

filósofos políticos. Las mujeres no son descritas como “trabajadoras” cuando creamos las condiciones esenciales para el trabajo de los hombres; se supone que debemos actuar por amor, instinto o devoción a alguna causa superior a la del yo.<sup>76</sup>

Para Benhabib, en el capitalismo industrial toda producción se torna labor y la única actividad que continúa siendo labor como tal son las tareas domésticas<sup>77</sup>. Dejando de lado si Benhabib está acertada ahí —al final, según Arendt, *todo* se convierte en labor en el capitalismo industrial—, la cuestión es que sí, que todo lo relativo al cuidado de nuestras vidas es labor, pues está sujeto al ciclo de la necesidad. Benhabib introduce aquí una reflexión. Así como las tareas domésticas son indudablemente labor, cuidar de una criatura, acompañarla y educarla, introducirla en el mundo, contiene elementos de protección, preservación y reparación del mundo; por lo tanto, la crianza se aviene con la producción. Más aún, todo aquello que hay de revelación del ser, también en el ámbito familiar, se aproxima a la acción<sup>78</sup>. En conclusión, para Benhabib la esfera privada es «tan esencial para el sustento del mundo como lo es la esfera pública.»<sup>79</sup>

Probablemente, el hecho que Arendt obviara cualquier referencia expresa a la relación entre género y división del trabajo o al distinto reconocimiento de las distintas actividades humanas, reproduciendo así esquemas tradicionales, no ayudó tampoco a una comprensión certera de su distinción entre labor y producción. Aunque la labor de Arendt dista de ser el trabajo de las mujeres, sí que muchos

<sup>76</sup> Adrienne RICH, “Excerpts from ‘Conditions for Work’. The Common World of Women”, en Garrath WILLIAMS (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III*. London: Routledge, 2006, pp. 331-336, p. 332. En el original: “Yet it is this activity of world-protection, world-preservation, world repair —the million tiny stitches, the friction of the scrubbing brush, the scouring cloth, the iron across the shirt, the rubbing of cloth against itself to exorcise the stain, the renewal of the scorched pot, the rusted knifeblade, the invisible weaving of a frayed and threadbare family life, the cleaning up of soil and waste left behind by men and children— that we have been charged to do ‘for love’, not merely unpaid, but unacknowledged by the political philosophers. Women are not described as ‘working’ when we create the essential conditions for the work of men; we are supposed to be acting out of love, instinct, or devotion to some higher cause than self.” [t.a.].

<sup>77</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 134.

<sup>78</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 135.

<sup>79</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 137. En el original: “just as essential to world-sustenance as the public realm is.” [t.a.].

trabajos históricamente realizados por las mujeres son labor. Invisibilizar la relación dada entre labor y género obvia parte del desdén tradicional a la labor y oscurece elementos significativos de la oposición entre labor y producción.

#### UNA DIGRESIÓN: DE LA LABOR COMO CUIDADO

Del mismo modo que la producción tiene en Arendt dos facetas según el énfasis se ponga en la permanencia o la utilidad, también la labor *podría* tenerlas. Arendt no las distingue, pero propongo una distinción que responde a la vinculación de la condición humana de la vida no con la necesidad, la carencia y la esclavitud, sino con el cuidado, el afecto y, en última instancia, el amor. En lo que sigue se plantea esa otra faceta de la labor que Arendt obvió y que, de algún modo, supone un vínculo entre la *vita activa* y la *vita pasiva*.

Arendt piensa un ser humano que se parece demasiado al ciudadano libre de la polis. Esto es, un hombre, supuestamente autónomo, cuya única relación con la dependencia deriva del que alguien realiza la labor por él —hecho que es, por otro lado, absolutamente descuidado. Por supuesto, tampoco parece darse cuenta de que una vez fue dependiente y que, muy probablemente, lo volverá a ser. Arendt sí que señala que los ciudadanos son libres porque tienen esclavos, lo que podría leerse como cierto reconocimiento, pero no dice nada acerca de las esposas ni las madres. Cualquier relación con la labor contiene algo embrutecedor, cierto obstáculo al desarrollo.

Cabe remarcar que Arendt le criticó a Marx su percepción de los hombres que producen como «individuos independientes entre sí»<sup>80</sup>, en consonancia con la tradición. Aún así, ella misma lo reprodujo. Puede que no respecto de la acción o la producción, pues el mundo asegura y vertebra una red de interdependencias, pero sí en la labor, donde Arendt sólo parece concebir relaciones de gobierno u orgánicas de seres laborantes y, en ningún caso, relaciones de cuidado o reciprocidad.

Arendt asemeja la labor a la experiencia del laborante necesitado, aislado, en constante búsqueda de la abundancia y la comodidad. La labor se sitúa lejos de la experiencia del cuidado. Y, sin embargo, laborar es procurarse la vida, sí, pero también es procurar la vida y el

---

<sup>80</sup> DF, 74. Cuaderno III [31], abril 1951.

bienestar de los otros. Cuando se parte de la carencia y la agresividad de la necesidad, ese procurar es inevitablemente violento. Pero la experiencia de procurar por la vida y el bienestar de una misma y de los seres queridos puede ser otra, más próxima al cuidado y arraigada en esa cotidianidad que Arendt desprecia.

\* \* \*

Arendt afirma que hay cosas irrelevantes para la esfera pública, pero que tienen tanto encanto que, aunque se desarrollen en el ámbito privado, pueden llegar a convertirse en modos de vida:

El moderno encanto por las “pequeñas cosas” (...) ha encontrado su presentación clásica en el *petit bonheur* de los franceses. Desde la decadencia de su, en otro tiempo grande y gloriosa esfera pública, los franceses se han hecho maestros en el arte de ser felices entre “cosas pequeñas”, dentro de sus cuatro paredes, entre arca y cama, mesa y silla, perro, gato y macetas de flores, extendiendo a estas cosas un cuidado y ternura que, en un mundo donde la rápida industrialización elimina constantemente las cosas de ayer para producir los objetos de hoy, puede incluso parecer el último y puramente humano rincón del mundo.<sup>81</sup>

La confrontación entre la esfera pública y la privada y el que la acción sea el único reducto de lo verdaderamente humano llevan a Arendt a desdeñar lo cotidiano y la necesidad de un refugio, un lugar donde guarecerse que nos proteja y nos nutra<sup>82</sup>. Lo excepcional reside en la acción y lo cotidiano se funde con la labor. Cotidianidad no es más que repetición cíclica: labor seguida de consumo y su consecuente júbilo. En su reflexión sobre el auge de lo social, Arendt afirma:

La justificación de la estadística radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia. No obstante, el pleno significado de las relaciones diarias no se revela en la vida cotidiana, sino en hechos no corrientes, de la misma manera que el significado de un

---

<sup>81</sup> CH, 72 (HC, 52).

<sup>82</sup> BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 213; y Josep Maria ESQUIROL CALAF, *La resistència íntima*, pp. 39 y ss.

período histórico sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan.<sup>83</sup>

Es chocante esta afirmación, por cuanto tiene de contradictoria con su propia crítica a Marx de que la historia se construye en la violencia de las guerras y las revoluciones<sup>84</sup>. Sería de esperar que así como la historia no es una sucesión de guerras y revoluciones, la vida cotidiana no sea tampoco un retahíla de grandes eventos: enamoramientos, pandemias, revueltas. Una visión así desposee el día a día de su profundidad y del sentido de lo próximo. Y, sí, el contenido cotidiano se puede asemejar al júbilo de la labor y a la satisfacción de necesidades del *animal laborans*. No obstante, en la riqueza del día a día, del cuidado propio y de los nuestros, hay algo pleno y profundo que no descansa en hechos excepcionales<sup>85</sup>.

Sorprende, también, por cuanto la amistad, capital en la vida y en el pensar de Arendt, no es un evento, como el amor, sino algo que requiere tiempo. La amistad, afirma Arendt, «depende esencialmente de su duración. No existe una amistad con una antigüedad de dos semanas»<sup>86</sup>. Por lo tanto, difícilmente descansa en algo que no sean hechos mayoritariamente cotidianos—siempre, claro está, salpimentados con hechos no tan corrientes:

La amistad en gran medida, desde luego, consiste en ese hablar sobre algo que los amigos tienen en común. Al hablar sobre lo que hay entre ellos, eso se vuelve cada vez más común a ellos. No gana sólo su articulación específica, sino que se desarrolla y se expande y, finalmente, a lo largo del tiempo y la vida, comienza a constituir un pequeño mundo propio que se comparte en la amistad.<sup>87</sup>

Cierto es que para Arendt la amistad tiene una dimensión específicamente política que la relaciona inevitablemente con la

---

<sup>83</sup> CH, 65 (HC, 42).

<sup>84</sup> TEM, 28; véase "La violencia es la partera de la historia" en el capítulo 5.

<sup>85</sup> Véase ESQUIROL CALAF, *La resistència íntima*, pp. 54 y ss.

<sup>86</sup> DF, 50. Cuaderno II [26], diciembre 1950.

<sup>87</sup> ARENDT, "Philosophy and Politics", en *Social Research*, Vol. 71, n. 3, 2004, pp. 427-454, p. 435. En el original: "Friendship to a large extent, indeed, consists of this kind of talking about something that the friends have in common. By talking about what is between them, it becomes ever more common to them. It gains not only its specific articulateness, but develops and expands and finally, in the course of time and life, begins to constitute a little world of its own that is shared in friendship." [t.a.].

acción; pero en el cuidado mutuo que se alarga en el tiempo interviene, también inevitablemente, la labor. A ese pequeño mundo compartido le faltaría algo si uno de los dos estuviera enfermo y el otro, pudiendo, no le cocinara una sopa, le llevara la compra o le tendiera una lavadora. Esto sólo puede poner de relieve que la labor no es sólo necesidad, que sí, claro, ni sólo la respuesta a la más violenta de todas las fuerzas, que también. La labor puede ser cuidado y afecto, aunque no siempre lo sea ni tenga que serlo forzosamente.

\*                      \*                      \*

Arendt no escribió un libro sobre el amor y la amistad, así como sí escribió uno sobre la *vita activa* y otro sobre la *vita contemplativa*<sup>88</sup>. Y, sin embargo, el amor y la amistad están presentes en su pensamiento y en sus primeras distinciones sobre las actividades elementales. *Pathein* es la otra cara de actuar; y en el amor y en la acción es cuando los seres humanos nos encontramos unos con otros.

*Pathein* es el reverso de la acción, pero también es amor<sup>89</sup>. Amor es, a su vez, vida y nacimiento del mundo<sup>90</sup>. Por un lado, el amor «es el poder de la vida (...). Quien no lo ha sufrido, no vive, no pertenece a lo vivo.»<sup>91</sup> El amor destruye el mundo y es vida sin mundo<sup>92</sup> y, además, se relaciona directamente con el nacimiento de un nuevo mundo. Nace una criatura, un «*en medio de* con el que los amantes ahora se relacionan y que tienen en común, es representativo del mundo en que también les separa; es una indicación de que insertarán un nuevo mundo en el ya existente.»<sup>93</sup>

Es decir, el amor es vida, carece de mundo y puede, mediante el nacimiento —mediante el parto, que es labor— crear algo nuevo. La criatura a la vez une y separa y participará del mundo que los

---

<sup>88</sup> Parece que Arendt planeó escribir sobre la *vita passiva* en 1955. Véase Tatjana Noemi TÖMMEL, “Vita Passiva: Love in Arendt’s *Denktagebuch*”, en Roger BERKOWITZ y Ian STOREY (ed.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*. New York: Fordham University Press, 2017, pp. 106-123, p. 109.

<sup>89</sup> *DF*, 279. Cuaderno XII [26], diciembre 1952.

<sup>90</sup> *DF*, 445. Cuaderno XIX [18], octubre 1953.

<sup>91</sup> *DF*, 363. Cuaderno XVI [3], mayo 1953.

<sup>92</sup> *DF*, 363. Cuaderno XVI [3], mayo 1953.

<sup>93</sup> *CH*, 260 (*HC*, 52), traducción parcialmente modificada. Véase también *DF*, 363. Cuaderno XVI [3], mayo 1953.

amantes habían destruido. Y esa persona necesita de cuidados, afecto, satisfacción de necesidades. Laborar y amar se unen como modos de la vida pura, ajenos al mundo y anti-políticos<sup>94</sup>.

#### SOBRE LA JERARQUÍA

Recapitulando, cabe concluir que la supuesta jerarquía entre labor, producción y acción no es tal o, por lo menos, no es tan inequívoca como pudiera parecer. No se puede negar que Arendt pone el foco en la acción como puerta de acceso a la libertad y al encuentro con los otros. Y, a pesar de ello, labor y producción en tanto actividades que responden igualmente a condiciones humanas no son inferiores en sí mismas a la acción, a diferencia de las experiencias que esas actividades originan.

La articulación entre las tres actividades que componen la *vita activa* es dinámica y se caracteriza más por la interdependencia que por la jerarquía. Sin labor no hay producción y sin producción no hay acción así que, en última instancia, las tres constituyen un todo. Esto no significa que la *vita activa* vuelva a fundirse en una misma cosa, sino que las actividades se definen en relación las unas a las otras, especialmente en la forma de dos díadas: labor y producción y producción y acción. La primera es inequívocamente antagonista, la segunda es más compleja por cuanto la producción se desdobra en útiles y arte de modo que el vínculo adquiere una doble dimensión. El artificio humano es necesario para que se dé la acción pueda darse y la acción necesita de la producción para durar.

La acción es la actividad donde convergen pluralidad y natalidad, su esencia es la libertad; he aquí porqué es la actividad más humana. Y aún, la acción requiere del mundo, del artificio humano construido por los seres humanos mediante la producción. Seres humanos que necesitan, a su vez, de la labor para poder sostener y reproducir la vida. Las actividades *per se* no se articulan en virtud de una jerarquía, pero sí que tener posibilidad de realizarlas aproxima en mayor o menor medida a la hondura de la experiencia humana. Lo que sí es, tal vez no inferior, pero sí definitivamente menos profundo es la experiencia que deriva de una vida basada exclusivamente en la labor, es decir, la vida del *animal laborans*

---

<sup>94</sup> DF, 478. Cuaderno XX [28], agosto 1954.

respecto a la vida productiva del *homo faber*. Y ambas tienen menos pliegues y matices que una vida articulada en torno a la acción, por cuanto ésta es específicamente humana.

## UNA COMPRENSIÓN DE LA DISTINCIÓN

Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas “sufren una transformación del mar” y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño” y tal vez también como un *urphänomene* eterno.<sup>95</sup>

Este párrafo, que Arendt escribió en memoria de su amigo Walter Benjamin, se cita a menudo como síntesis de lo que ella misma hace al recordar la acción<sup>96</sup>. De él se desprende que la acción no se traduce en nostalgia de la polis, sino en un intento de aprehender unas prácticas y experiencias que pueden resultar valiosas para enfrentar la Modernidad.

Así vista, la recuperación arendtiana de las experiencias políticas griegas es un intento de salvarnos de la futilidad de la Modernidad,

<sup>95</sup> ARENDT, “El pescador de perlas”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari. Barcelona: Ed. Gedisa, 1990, p. 191.

<sup>96</sup> Véase BENHABIB, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, p. 328; PASSERIN D'ENTRÈVES, “Modernity and *The Human Condition*: Hannah Arendt's Conception of Modernity”, p. 78; y Dana R. VILLA, “Arendt, Heidegger and the Tradition”, en *Social Research*, Vol. 74, n. 4, 2007, pp. 983-1002, p. 985.

de recordar las alegrías de libertad pública<sup>97</sup>, de pensar a través de la historia esas capas sedimentadas de lenguaje y conceptos<sup>98</sup>. Semejante recuperación de la acción debe servir, según Dana Villa, de base fenomenológica de la política entre iguales<sup>99</sup>. Villa contraviene que la acción deba entenderse como *praxis* pura, comprensión que sólo puede derivarse de un malentendido: que la acción arendtiana surge como una reacción a la Modernidad y se traduce en una teoría normativa. En cambio, propone atender al camino que siguió Arendt para articular la distinción y tener en cuenta que:

Esta fue una trayectoria desde el intento de *comprender* cómo el fenómeno político supremamente destructivo del totalitarismo fue posible en el corazón de la Europa civilizada; a una dedicación más profunda con las tendencias proto-totalitarias subyacentes al pensamiento de Karl Marx; para, finalmente, una reflexión completa y notablemente profunda sobre la tradición occidental del pensamiento político desde Platón hasta Marx.<sup>100</sup>

Esta tesis ha seguido de cerca la trayectoria de pensamiento de Arendt desde *Origins of Totalitarianism* hasta la cristalización de las tres actividades que conforman la *vita activa* en *The Human Condition*. Canovan reivindica que el tema central de ésta última es «su recordatorio de la importancia vital de lo político, y de comprender adecuadamente nuestras capacidades políticas y los peligros y oportunidades que ofrecen.»<sup>101</sup>

Entonces, podría bien ser que la distinción entre labor y producción le sirviera a Arendt sobre todo para poder pensar que es la acción; para defender que hacemos diversas cosas, que cada una tiene su

---

<sup>97</sup> PASSERIN D'ENTRÈVES, "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity", p. 93.

<sup>98</sup> BENHABIB, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", p. 339.

<sup>99</sup> VILLA, "Arendt, Heidegger and the Tradition", p. 985.

<sup>100</sup> VILLA, "Arendt, Heidegger and the Tradition", p. 983. En el original: "This was a trajectory from the attempt to *understand* how the supremely destructive political phenomenon of totalitarianism became possible in the heart of civilized Europe; to a deeper engagement with the proto-totalitarian tendencies underlying the thought of Karl Marx; to —finally— a full-fledged and remarkably deep engagement with the Western tradition of political thought from Plato to Marx." [t.a.].

<sup>101</sup> CANOVAN, "Introduction" en *HC*, xvi. En el original: "its reminder of the vital importance of politics, and of properly understanding our political capacities and the dangers and opportunities they offer." [t.a.].

propio lugar y su propio sentido y que el problema surge cuando una de las actividades toma un espacio y un sentido que le es ajeno. Porque más significativo y revelador que la mera distinción entre las actividades es cómo éstas se traducen en tres experiencias, tres modos de vida capaces de articular la vida en común de las comunidades humanas:

Cualquier sobreestimación de la vida económica o social a expensas de la política equivale a sustituir los comportamientos sociales por la acción y, en consecuencia, a abolir la distinción entre el ámbito público y el privado, la vida privada refugiándose en la privacidad y la intimidad. Finalmente, el “quién” que revela la acción es el ciudadano, distinto del laborante e incluso del fabricante de artefactos hechos por el hombre. Cuando la política es absorbida por la ingeniería social, el hombre, el portador de la acción, el hombre, el ciudadano, es absorbido por el laborante-consumidor.<sup>102</sup>

Cuando le preguntaron sobre la incompatibilidad entre el activista y el teórico, Arendt respondió «no, no entre los hombres, entre las actividades.»<sup>103</sup> Se puede deducir que Arendt hubiera respondido eso mismo si le hubieran preguntado sobre la incompatibilidad entre el laborante y el productor porque la cuestión no es que las personas nazcan laborantes, productoras, activistas o filósofas. Eso no sólo no sucede así, sino que para Arendt todos los seres humanos somos *a priori* capaces de desarrollar todas esas actividades. La cuestión es que el dominio de una actividad puede moldear a las personas y que, cuando ese dominio es absoluto, en el sentido que se expande fuera del ámbito que le es propio, una actividad puede conformar la comunidad humana entera.

Ese es el peligro del auge de la labor: que derruye la separación entre las esferas pública y privada y propicia ese híbrido que es lo social,

---

<sup>102</sup> RICOEUR, “Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*”, p. 48. En el original: “Any overestimation of the economic or social life at the expense of the political one amounts to substituting social behaviors for action, and consequently to abolishing the distinction between the public and the private realm, private life taking refuge in privacy and intimacy. Finally the ‘who’ which action discloses is the citizen as distinct from the laborer and even from the fabricator of man-made artifacts. When politics is absorbed by social engineering, man, the bearer of action, man, the citizen, is absorbed by the laborer-consumer.” [t.a.]

<sup>103</sup> ARENDT, “Arendt sobre Arendt”, p. 162.

que instaure una mentalidad basada en la comodidad y la abundancia, en cuyo ensimismamiento y aislamiento se abandona el mundo. Todo eso resulta en terreno fértil para el surgimiento del totalitarismo. Pero, ¿sería mejor que dominara el *homo faber*? La respuesta es que no, que el único lugar donde éste debe imperar es en el taller y el mercado y que cualquier incursión fuera de los ámbitos que le son propios es casi tan peligrosa como la expansión de la labor. Al igual que los “fragmentos de pensamiento” le servían a Benjamin para concentrar aquello dado<sup>104</sup>, en labor y producción cristalizan dos actividades, dos mentalidades, dos modos de vida que al final conforman la existencia.

Kateb arguye que los modos de vida que pueden acoger lo social o lo íntimo son incapaces de articular la libertad y el mundo, no por una cuestión «moral o estética, sino existencial; cualquiera de ellas tomadas como una vida suficiente disminuye la experiencia de la persona y, por lo tanto, la persona.»<sup>105</sup> Las consecuencias de la pérdida de experiencias entorno a la acción preocuparon a Arendt. En nuestra sociedad de laborantes, no sólo carecemos de la acción, sino que tampoco ensayamos la producción y la labor está marcada por un profundo desequilibrio entre sufrimiento y júbilo. El drama moderno de los laborantes sin labor es que antes fuimos desposeídos de la producción y la acción; sólo nos queda el consumo.

---

<sup>104</sup> ARENDT, “El pescador de perlas”, p. 179.

<sup>105</sup> George KATEB, “Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt”, en *Political Theory*, vol. 5, No. 2 (May, 1977), pp. 141-182, p. 144. En el original: “Their failure is neither moral nor esthetic, but existential; any of them taken as a sufficient life diminishes a person's experience, and hence the person.” [t.a.].

A MODO DE EPÍLOGO.  
PENSAR EL TRABAJO  
SIENDO *ANIMAL LABORANS*

*Aquí clavado junto a la línea de montaje, manos  
al vuelo, cuántos días claros, cuántas noches  
negras, así tal cual, de pie me duermo.*

XU LIZHI

La distinción entre labor y producción se concreta en nuestra experiencia cotidiana en que la mentalidad del *animal laborans* ha devenido dominante. Vivimos en una sociedad de laborantes, una sociedad de consumidores o una sociedad de masas; al final son sólo sinónimos, en los que el énfasis se traslada de un lado al otro: de la labor al consumo, de los individuos a la masa que conforman.

Las preguntas sobre el trabajo se repiten, aunque cambien los acentos, las intenciones, las propuestas. Cómo pensar el trabajo y, sobre todo, cómo pensar un trabajo que ha devenido un bien escaso es una constante en el pensamiento contemporáneo. Arendt critica las distinciones habituales sobre el trabajo —entre labor productiva e improductiva, trabajo cualificado y no cualificado o manual e intelectual— porque, a excepción de la primera, no van al meollo del

asunto<sup>1</sup> que está, a sus ojos, en la sujeción a la vida y en la construcción de mundo. El problema está en que esa distinción, que tan bien capta la experiencia, parece escurrirse en la realidad del trabajo asalariado, que suele ser la pregunta sobre la que pivotan los debates contemporáneos sobre el trabajo.

\* \* \*

La respuesta la apuntaba Simone Weil: «El trabajo fabrica objetos, pero no dinero —lo cual le resulta evidente a la parte epidérmica de la inteligencia —pero eso difícilmente se comprende con toda el alma.»<sup>2</sup> De hecho, las reflexiones de Arendt y Weil se dan la mano en algunos momentos —Arendt se refiere a ella en su *Denktagebuch*<sup>3</sup>— y sus puntos de encuentro y desencuentro pueden muy bien dar lugar a ulteriores reflexiones. Weil, por su experiencia como asalariada en una fábrica donde recibió «la marca de la esclavitud»<sup>4</sup>, introdujo en su análisis la cuestión del trabajo asalariado sin por ello dejar de lado la distinción entre labor y producción:

Haber hecho un gasto de energía para que todo vuelva a ser como en la fase anterior [*resulta*] intolerable.

[Eso le ocurre frecuentemente al campesino (...)]

Es la ley de la vida humana: barrer, fregar, etc., comer. “Unir los dos extremos”, expresión de un ciclo. Un campo visto un otoño y al otoño siguiente: todo es parecido: el hombre tiene el mismo peso; la casa está igual; la provisión de trigo en los graneros es la misma... (Danaides). Tan sólo hemos envejecido un poco más.<sup>5</sup>

Respecto al trabajo asalariado, la tensión deriva de tener que realizar «una acción indirecta con la rapidez propia del esfuerzo asociado a un deseo.»<sup>6</sup> Es la mediación entre lo que se hace y lo que se necesita, que altera radicalmente la experiencia de lo que se hace y que, al

---

<sup>1</sup> CH, III (HC, 85).

<sup>2</sup> WEIL, “Cuaderno V (1941)” en *Cuadernos*, p. 323.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, sus anotaciones sobre *La condición obrera* en DF, 200 y 201. Cuaderno IV [11] y [14], mayo 1952.

<sup>4</sup> Véase Simone WEIL, *La condición obrera*, trad. Ariel Dilon, José Herrera y Antonio Jutglar. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010, p. 20.

<sup>5</sup> WEIL, “Cuaderno V (1941)” en *Cuadernos*, p. 323.

<sup>6</sup> WEIL, “Cuaderno V (1941)” en *Cuadernos*, p. 355.

final, pervierte la producción y la torna irremisiblemente labor, vinculada a la necesidad y no a la finalidad<sup>7</sup>. Se preguntaba Weil:

¿Por qué no ha habido nunca un místico obrero o campesino que haya escrito sobre cómo aprovechar el hastío del trabajo? Ese hastío tan frecuente, siempre amenazador, ese hastío del que huye el alma y trata de escondérselo a sí misma mediante una reacción vegetativa (el instinto de conservación). Es peligro de muerte confesárselo a sí mismo.<sup>8</sup>

Ese peligro de muerte deriva de saberse fútil y entronca fácilmente con el sentimiento de superfluidad del hombre-masa arendtiano. Ese es el peligro del auge de la labor y el terreno fértil del totalitarismo.

\* \* \*

En mayo de 1953, Arendt escribe: «Labor: toda actividad que sirve solamente a la sustentación de la vida es labor. En cuanto una actividad sirve también a la sustentación de la vida, es también labor.»<sup>9</sup> Así pues, el trabajo asalariado, en tanto es necesario para procurar la vida o, mejor dicho, para cubrir necesidades —un techo, comida, algo de abrigo— es labor. Es absolutamente irrelevante si se es reponedora en un súper, encuestadora telefónica, abogada o maestra: la labor ha impuesto su lógica. Somos lo que hacemos a cambio de dinero: quién soy se ha diluido en lo que hago. Se labora para vivir; se trabaja para vivir. La tragedia es que en una sociedad de laborantes articulada sobre el trabajo asalariado, el fin del trabajo significa el fin de la comida. No es que no haya cosas a hacer: las condiciones humanas siguen por el momento inalteradas, las actividades humanas también. Pero la condición humana de la vida ha sido mediatizada por el trabajo asalariado y, sin él, no hay manera de satisfacer las necesidades.

Por lo tanto, la primera cosa que hay que hacer si se quiere pensar el trabajo es ser conscientes que vivimos en una sociedad de laborantes. Que somos primaria, aunque nunca exclusivamente, *animal laborans*. Eso exige entender el trabajo asalariado como labor

<sup>7</sup> Simone WEIL, *La condición obrera*, trad. Ariel Dilon, José Herrera y Antonio Jutglar. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010, p. 33.

<sup>8</sup> WEIL, “Cuaderno VII (1942)” en *Cuadernos*, p. 503.

<sup>9</sup> *DF*, 355. Cuaderno XV [32], mayo 1953. Subrayado en el original.

y desligarlo de aquello que efectivamente hacemos en el trabajo. Puede ser que la actividad que se desarrolle en el trabajo contenga elementos de producción, incluso de acción, pero no entender que nos atraviesa como labor es perdernos. El trabajo asalariado se relaciona directamente con la experiencia de la labor y por eso Grimaldi puede preguntarse:

¿Sería posible que se trabajara efectivamente *para vivir*, no como generalmente se entiende, para subsistir y mantenerse en vida, sino para sentir de forma más vehemente el arrebató, la tensión, la sensualidad, la generosidad y la fecundidad de la vida?<sup>10</sup>

La respuesta es: claro, es posible. Porque el trabajo asalariado, en tanto labor, en tanto se hace efectivamente para conseguir los medios para vivir, está íntimamente relacionado con el júbilo y esa fecundidad de la vida que le es propia en tanto metabolismo con la naturaleza.

La distinción de Arendt es tan valiosa porque permite percibir lo que hay detrás de ese manido y problemático término que es el trabajo y escapar de su confusa polisemia. Grimaldi no distingue y por eso puede desvincular el que la gente acuda al trabajo del salario que recibe. Cuando afirma que los motivos últimos para trabajar serían «el honor, el orgullo, el sentimiento de su dignidad, la pretensión de ser pagados por lo que saben hacer»<sup>11</sup>, está atribuyendo al trabajo asalariado connotaciones de producción.

Un artesano está orgulloso de su obra, de su valía, de su buen hacer y su destreza. Un laborante, en tanto que es fundamentalmente reemplazable, va a trabajar porque no tiene otra opción mejor para ganarse la vida, porque no puede decir que no. Porque ha sido expropiado de su parte privadamente poseída en el mundo y arrojado a la labor. Otra cosa es que, al final de la jornada laboral, sienta que ha hecho bien las cosas, que ha resuelto un problema o que ha sido más o menos profesional: eso es júbilo, contento. También, claro está, una puede sentirse orgullosa de su trabajo y hasta de su independencia, de su no ser parásita que reivindicaba Marx y el obrerismo. Pero eso está intrínsecamente relacionado con

<sup>10</sup> Nicolas GRIMALDI, *El Trabajo. Comunión y Excomunicación*, trad. Ana Corzo Santamaría. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, 2000, p. 14.

<sup>11</sup> GRIMALDI, *El Trabajo. Comunión y Excomunicación*, p. 231.

el auge de la labor —puede que, incluso, con el hacer de la necesidad virtud.

La comprensión de la pregunta sobre el trabajo requiere ser consciente que la mayoría de gente no trabaja por amor *al arte*: no hay arte en la mayoría de trabajos que se desempeñan por dinero. Nada durable, ni útil, ni bello. Eso no quita, claro está, que cada uno intente hacer su trabajo de la mejor manera posible —y por lo tanto, su vida más llevadera. Hay que sobrellevar el hastío del que hablaba Weil.

\* \* \*

En la sociedad de laborantes, el privilegio es trabajar en algo que entrañe permanencia, o utilidad, o belleza. Por eso los artistas pueden ser los últimos individuos que quedan en la sociedad de masas. Artistas y artesanos en sentido amplio, ambos en contacto estrecho con el artificio humano, el mundo común. Aunque mayoritariamente tampoco pueden escapar de la necesidad del dinero, tienen al menos la satisfacción de su aportación al mundo. La experiencia productiva ofrece una válvula de escape a la presión de la labor y el consumo.

Recuerdo el enfado y la impotencia de mi padre al ver cómo una mesa de madera de olivo, una delicada maravilla que le había permitido disfrutar del oficio y fundirse en su obra, estaba a la intemperie, a merced de los elementos. Cómo perdonar que lo que está hecho para durar se entregue a la futilidad, que el mundo sea devuelto a la naturaleza.

## CONCLUSIONES

Esta tesis comenzó con la intención de ser una reflexión contemporánea sobre el trabajo y termina siendo un punto de partida a partir del que pensar no sólo el trabajo, sino también el mundo, la vida, el encuentro y los desencuentros humanos. Arendt hace posible eso. Es bonito leerla y dejarse llevar, pensar con ella. Lectura tras lectura, ir la conociendo, vencer prejuicios, quererla entender. Pasar de sentir rechazo —¿cómo puede decir eso?— a comprender el porqué: los motivos, las dudas, los argumentos. A veces incluso llegar a compartirlos.

Las primeras conclusiones, tal vez las principales, deriven de este tiempo compartido con Arendt. Una es que hay que darse tiempo. Dar tiempo a las personas, a las razones, a los encuentros. La segunda es que Arendt, la lucidez y la valentía de sus preguntas y pensamientos, sigue siendo hoy desafiante, afilada, turbadora y tremendamente necesaria.

\* \* \*

El objetivo inicial de esta tesis era poner atención en la labor y la producción en el pensamiento de Arendt. Ambas devienen explícitas en *The Human Condition*; antes y después su presencia se diluye y se refleja más bien en el modo en que Arendt comprende la Modernidad y el totalitarismo. Labor y producción suelen ocupar espacios anecdóticos en los estudios sobre Arendt y esta tesis quería

restituirles un tanto de atención. Al fin y al cabo, la tradición ya les había situado en una posición marginal; este segundo silencio viene a mantener en la oscuridad lo que Arendt quiso sacar a la luz.

De esta tesis se desprenden tres conclusiones. La primera, de carácter más general, es que labor y producción son significativas y relevantes en el pensamiento de Arendt. Evidentemente, la acción tiene repercusiones de mayor calado por cuanto se vincula directamente con la especificidad arendtiana: pluralidad y natalidad son elementos singulares del pensar político de Arendt y, por lo tanto, es lógico que la acción haya recibido más atención. Pero ese acento en la acción no puede justificar que labor y producción sean subestimadas: ambas deben ser tenidas en cuenta para una prolija comprensión del pensamiento arendtiano.

La segunda conclusión es que labor y producción iluminan su pensamiento. Y lo hacen en dos sentidos. Por un lado, nos obligan a tomar en consideración la trayectoria de Arendt en ese trazar la distinción. Esto significa desandar sus pasos y prestar la debida atención a sus años de estudio de Marx y al impacto que éstos tuvieron en su pensamiento. Gran parte de la tesis se ha dedicado a ese camino de distinción porque entender cómo surgió resulta extremadamente revelador, pues son años de efervescencia intelectual de Arendt. No sólo la distinción entre labor y producción surgió entonces; la reflexión crítica en torno a la tradición y su comprensión de lo político se da en paralelo a la delimitación entre las actividades. Por lo tanto, su original y singular concepción de lo político nació durante esos años. Labor y producción comparten nacimiento con su teoría política y se arrojan luz recíprocamente.

El otro sentido en que labor y producción esclarecen el pensamiento de Arendt va más allá de la sola distinción entre ambas. Se ha dicho ya que labor y producción deben entenderse como experiencias más que como conceptos rígidos para evitar lo resbaladizo de las categorías cerradas. Simplemente, labor y producción no son lo mismo y eso puede que sea más relevante que saber exactamente qué es labor y qué es producción, dónde está el límite entre la una y la otra. Aporta bastante más saber cuándo actuamos en búsqueda de la comodidad y la felicidad propias del *animal laborans* y cuándo nos ciega la mentalidad utilitarista del *homo faber*.

Arendt no fue una pensadora sistemática, ella misma decía de su pensamiento que era provisional<sup>1</sup>. No tiene mucho sentido, pues, pensarla en definitivo, en categorías cerradas, sino más bien como esa barandilla que ella no tuvo y que puede servirnos a nosotras como lugar al que asirnos. Eso se traduce a su vez en dos cuestiones. La primera es que la fenomenología de Arendt debe entenderse como algo muy cercano a la experiencia, al coleccionista de perlas de Benjamin. Debe servir para pensar. Y eso no refiere sólo a labor y producción, sino que incluye todas esas distinciones más o menos polémicas que caracterizan su pensamiento. Articuladas y dinámicas, capturan aquello que se da. Si tenemos los ojos y los oídos abiertos nos permiten ver las cosas de otra manera, asir intuiciones, capturar destellos.

La segunda es que labor y producción son y deben entenderse fundamentalmente como experiencias capaces de moldearnos y de articular comunidades humanas. Eso quiere decir que debemos entenderlas como modos de estar en el mundo; en el caso de la labor, de no estar en él. El *homo faber* y el *animal laborans* dominan sucesivamente la Modernidad no porque más gente produzca o más gente labore, sino porque su mentalidad deviene dominante. Lo que hace Arendt cuando los desmenuza es caracterizar sus maneras de responder a la vida humana condicionada. Sucede, sin embargo, y eso es lo relevante, que esa condición humana tiene más dimensiones y que primar una de ellas es potencialmente dañino. Arendt advierte de los peligros de la acción, pero nos advierte sobre todo de los peligros de abandonarla y de refugiarnos en el utilitarismo o en la comodidad. La labor, como signo de nuestros tiempos, supone la renuncia al mundo y al encuentro humanos en pro de una vida satisfecha.

En definitiva, el vínculo de labor y acción, la confusión que Arendt no explicita, es esencial para la comprensión de nuestros días. Arendt construye la tríada en dos oposiciones explícitas: labor y producción y producción y acción. La oposición que no dice resulta mucho más reveladora. En la juntura entre labor y acción arraiga su análisis de la Modernidad y el totalitarismo, la alienación del mundo, el auge de lo social, el gobierno de nadie de la burocracia. La alienación del mundo surgió de la expropiación pero culmina en

---

<sup>1</sup> ARENDT, "Arendt sobre Arendt", p. 170.

la deserción. Labor, carencia de mundo, aislamiento, futilidad: ahí se unen sociedad de laborantes y totalitarismo.

La tercera y última conclusión de esta tesis es que cualquier reflexión sobre el trabajo debería partir del hecho que vivimos en una sociedad de laborantes. El trabajo asalariado se relaciona primariamente con las necesidades y las urgencias de la vida. Eso no quiere decir que todos los trabajos asalariados *sean* labor, pero sí que la experiencia que domina es la de la labor. ¿Hay quien produce, quien crea? Claro. Incluso hay quien se encuentra con otras personas e interactúa con ellas en el trabajo. Pero la cuestión es que se trabaja por un salario. Ni para construir artefacto humano ni para mostrar quienes somos: para ganarnos el pan. Además, todo aquello que no se hace por un salario se considera menos importante, aunque sea precisamente entonces cuando creemos algo permanente o revelemos quienes somos. Pensar el fin del trabajo asalariado no debe entenderse como el fin de la labor ni de la producción: mientras las condiciones que nos han sido dadas no cambien, seguiremos laborando, produciendo y actuando.

\* \* \*

Quedan a la espera de ulteriores reflexiones algunos elementos. Uno refiere a la afirmación que Arendt hacía en 1972, cuando estaba trabajando en *The Life of the Mind*: «El principal defecto y error de *The Human Condition* es el siguiente: examinaba todavía lo que, según las tradiciones, se denomina *vita activa* desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sin decir nada de la *vita contemplativa*.»<sup>2</sup> De hecho, en las últimas páginas de *The Human Condition* Arendt hace una reivindicación del pensamiento<sup>3</sup>. Cabe imaginar cómo habría pensado Arendt la *vita activa* si el orden se hubiera invertido, si hubiera pensado antes la *vita contemplativa*. Sin embargo, parece más factible que entonces las preguntas y los caminos del pensamiento hubieran sido otros. Tal vez, entonces, Arendt no hubiera distinguido entre labor y producción.

Otras cuestiones pendientes han sido ya apuntadas. Se ha planteado un posible encuentro entre la *vita passiva* y la *vita activa* que supondría una concepción de la labor alejada de la carencia. ¿Por

---

<sup>2</sup> ARENDT, "Arendt sobre Arendt", p. 142.

<sup>3</sup> CH, 340 (HC, 324).

qué Arendt vinculó únicamente labor a esclavitud y necesidad? Pues porque Arendt quería aprehender un ser humano aislado y ensimismado, incapaz de participar y compartir el mundo con otros. No es sólo que la labor como cuidado no tenga cabida en la tradición; es que tal labor resulta contraria a la realidad totalitaria que Arendt buscaba comprender porque es capaz de tejer lazos y romper la soledad. ¿Es cierto que sólo existe la labor como la define Arendt? Seguramente no en tanto labor —respuesta a la condición humana de la vida—, pero sí en tanto experiencia moderna dominante.

También se han señalado, casi al final de esta tesis, los puntos de encuentro y desencuentro en torno a la cuestión del trabajo entre Hannah Arendt y Simone Weil. Arendt leyó a Weil y entre ellas hay elementos que resuenan, aunque Weil pensó y, ante todo, vivió el trabajo de manera muy distinta.

\* \* \*

La inquietud que guiaba esta tesis y que sigue retumbando en mi cabeza gira en torno a la cuestión del trabajo asalariado. Dejando de lado las cuestiones materiales, si es que se puede, está la constatación terrible de que «pasamos más tiempo de nuestra vida con personas que no nos importan nada (...) que con aquellas que amamos, gracias a las cuales nuestra vida tiene sentido.»<sup>4</sup> Y, por si fuera poco, la certeza de que lo que hacemos por dinero no es nada revelador de quienes somos las más de las veces. Vistas las implicaciones del auge de la labor y el dominio de la mentalidad del *animal laborans*, hay aún más motivos para la inquietud.

Arendt apelaba a lo político como salida: el encuentro plural, el milagro de la natalidad, la acción imprevisible. Además de la perla de la acción, merece la pena rescatar otras dos de las profundidades de la mar: la experiencia de la juntura entre lo bello y las manos y el cuidado y los afectos cotidianos.

---

<sup>4</sup> LIMET, *Sobre el sentido de la vida en general y del trabajo en particular*, p. 15.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE HANNAH ARENDT

#### LIBROS

*The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Co., 1951 [*Los Orígenes del Totalitarismo*, trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2006].

*The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958 (*Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.) [*La Condición Humana*, trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Editorial Paidós, 2005.]

*On Revolution*. New York, Viking Press, 1963 [*Sobre la Revolución*, trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza Editorial, 2013.]

*Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*. New York, Viking Press, 1968 [Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, trad. Ana Poljak. Barcelona: Ediciones Península, 1996].

*Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968 [Hombres en tiempos de oscuridad, trad. Claudia Ferrari. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990].

*On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World, 1970 [Sobre la violencia, trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2005].

*Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Edición de Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace and Co., 1994. [Ensayos de comprensión, trad. Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid: Caparrós editores, 2005; y Ensayos de comprensión, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018].

*De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1998.

*Denktagebuch. 1950 bis 1973*. Edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. München: Piper, 2002 [Diario Filosófico, trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder editorial, 2006].

*The Promise of Politics*, edición de Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

Thinking without a Banister. *Essays in Understanding, 1953-1975*. Edición de Jerome Kohn. New York: Schocken books, 2018.

#### CORRESPONDENCIA

KOHLER, Lotte y SANER, Hans (eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, trans. Rita y Robert Kimber. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

LUDZ, Ursula (ed.), *Letters, 1925-1975 / Hannah Arendt and Martin Heidegger*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 2004

#### ARTÍCULOS CITADOS

“Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Social Research*, vol. 69, n. 2, 2002, pp. 273-319.

- “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996 (“The crisis in culture: its social and its political significance” en *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*. New York, Viking Press, 1968).
- “La tradición y la época moderna” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996 (“Tradition and the Modern Age” en *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*. New York, Viking Press, 1968).
- “Los excomunistas”, en *Ensayos de comprensión*, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018, pp. 555-568 (“The Ex-Communists” en *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, exile and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co., 1994).
- “Los huevos rompen a hablar” en *Ensayos de comprensión*, trad. Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona, Página indómita, 2018, pp. 393-412 (“The Broken Eggs Speak Up” *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, exile and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co., 1994).
- “Philosophy and Politics”, *Social Research: An International Quarterly*, vol. 71, núm. 3, otoño 2004, pp. 427-454, [publicado originalmente en *Social Research* vol. 57, núm. 1, primavera 1990].
- “Religión y política” en *Ensayos de comprensión*, trad. *Ensayos de comprensión*, trad. Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid: Caparrós editores, 2005, pp. 443-470 (“Religion and Politics”, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, exile and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co., 1994).
- “The Great Tradition I. Law and Power” (*Social Research*, vol. 74, n. 3, 2007, pp. 713-126).
- “The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled” (*Social Research*, vol. 74, n. 4, 2007, pp. 941-954).

“The Impact of Marx” (1952), lecture notes, Rand School of Social Science, New York, N.Y. Arendt Papers in the Library of Congress, Washington DC, Box 68. Disponible en <http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=05/05148a/05148apage.db&recNum=0> [consultado el 11.7.2017].

## OTRAS REFERENCIAS

ARVON, Henri. *Filosofía del Trabajo*, trad. Salustiano Masó. Madrid: Taurus Ediciones, 1965.

BAKAN, Mildred. “Hannah Arendt’s Concepts of Labor and Work”, en HILL, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin’s Press, 1979, pp. 49-63.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.

— “Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought by Margaret Canovan; Arendt, Camus, and Modern Rebellion by Jeffrey C. Isaac. Review by: Seyla Benhabib”, en *The Journal of Modern History*, Vol. 67, No. 3, 1995, pp. 687-691.

— “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, en Garrath WILLIAMS (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp. 326-347. Originalmente publicado en *Social Research* 57 (1) 1990, 167-197.

BERKOWITZ, Roger y STOREY, Ian (ed.). *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*. New York: Fordham University Press, 2017.

BIRULÉS BERTRÁN, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.

— (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2000.

- BRUNKHORST, Hauke. "Equality and Elitism in Arendt", en VILLA, Dana R. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 178-198.
- CAMPILLO, Antonio. "Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt". *Daimon. Revista de filosofía*, n. 26, 2002, pp. 159-186.
- CAMPILLO, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2013.
- CANOVAN, Margaret. "Introduction", en ARENDT, Hannah. *The Human Condition. Second Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Hannah Arendt. *A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- "On Levin's "Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt"", en *Political Theory*, Vol. 8, n. 3, 1980, pp. 403-405.
- *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- CORREIA, Adriano "¿Quién es el *Animal Laborans*?", traducción inédita del autor presentada en las Primaveras Arendtianas de 2014, de "Quem é o *Animal Laborans*" en *Hannah Arendt e a Modernidade. Política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: A Editora Forense, 2014, pp. 71-106.
- ENEGRÉN, André. *Le penseé politique de Hannah Arendt*. Paris: Presses Univeritaries de France, 1984.
- ESQUIROL CALAF, Josep Maria. *La penúltima bondat*. Barcelona: Quaderns Crema, 2018.
- La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat. Barcelona: Quaderns Crema, 2015.
- "El concepto aristotélico de *praxis* en la filosofía contemporánea", en *Tres ensayos de Filosofía Política*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995.

- FRAMPTON, Kenneth. "The Status of Man and the Status of his Objects", en HILL, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin's Press, 1979, pp. 101-130.
- GABÁS, Raúl. "Sobre la edición castellana", en *Diario Filosófico*, trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder editorial, 2006, pp. XI-XIII.
- GRIMALDI, Nicolas. *El Trabajo. Comunion y Excomunicación*, trad. Ana Corzo Santamaría. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, 2000.
- HELLER, Ágnes. *La revolución de la vida cotidiana*, trad. Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Ivan Tapia. Barcelona: Editorial Península, 1982.
- *Sociología de la vida cotidiana*, trad. José-Francisco Yvers y Enric Pérez Nadal. Barcelona: ediciones Península, 1977.
- HERNANDEZ, Miguel. "Aceituneros", en *Viento del pueblo*. Barcelona: colección El Bardo, ed. Lumen, 1977.
- HILL, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin's Press, 1979.
- HONIG, Bonnie. "Toward an agonistic feminism. Hannah Arendt and the politics of identity", en Garrath WILLIAMS (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp. 358-384. Originalmente publicado en Bonnie HONIG. *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. University Park Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 135-166.
- JONAS, Hans. "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", trad. Angela Ackermann, en BIRULÉS BERTRÁN, Fina (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2000. pp. 23-40. Publicado originalmente en *Merkur*, 10, 1976.
- KATEB, George. "Political action: its nature and advantages", en VILLA, Dana R. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 130-148.

- “Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt”, en *Political Theory*, Vol. 5, No. 2, 1977, pp. 141-182.
- KOHLER, Lotte y SANER, Hans (eds.). *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, traducido del alemán por Robert y Rita Kimber. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1992.
- KOHN, Jerome. “Introduction by Jerome Kohn”, en *Thinking without a Banister. Essays in understanding 1953-1975*. New York: Schocken Books, 2018, pp. ix-xxx.
- “Hannah Arendt: The Appearances of Estrangement”, en *Social Research*, Vol. 85, n. 2, 2018, pp. 301-321.
- “Introduction by Jerome Kohn”, en KOHN, Jerome (ed.) *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005, pp. vii-xxxiii.
- “Freedom: the priority of the political”, en VILLA, Dana R. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 113-129.
- LEVIN, Martin. “On *Animal Laborans* and *Homo Politicus* in Hannah Arendt. A Note”, en *Political Theory*, Vol. 7, No. 4, 1979, pp. 521-531.
- LIMET, Yun Sun. *Sobre el sentido de la vida en general y del trabajo en particular*, trad. Sara Álvarez Pérez. Madrid: errata naturae, 2016.
- LIZHI, Xu. “Así es como de pie me duermo”, trad. Tyra Díez, en YANG, Jenny CHAN, Xu LIZHI, Li FEI y Zhang XIAOQIO, *La máquina es tu amo y señor*. Barcelona: Virus editorial, 2019.
- LUDZ, Ursula y NORDMANN, Ingeborg. “Notas de las editoras” en *Diario Filosófico*, trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder editorial, 2006, p. 893-1110.
- MACHADO, Antonio. “Campos de Castilla 1907-1917”, en *Poesías Completas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1997.
- MAJOR, Robert W. “A Reading of Hannah Arendt’s “Unusual” Distinction between Labor and Work”, en HILL, Melvyn A. (ed.)

- Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin's Press, 1979, pp. 131-155.
- MARKELL, Patchen. "Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*", en *College Literature*. 38(1) 2011, pp. 15-44.
- MARX, Karl. "The Critique of the Gotha Programme", en ELSTER, Jon (ed.) *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- *El Capital*, trad. Vicente Romano García. Madrid: Ediciones Akal, 2000.
- OKIN, Susan Moller. "Forty acres and a mule' for women: Rawls and feminism", en *Politics, Philosophy and Economics*, 2005 4, pp. 233-248.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: MacMillan Press, 1981.
- "Hannah Arendt's Critique of Marx", en HILL, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin's Press, 1979, pp. 67-100.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity", en *Thesis Eleven*, n. 30, 1991, pp. 75-116.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- "Justice: On Relating Private and Public", en *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, 1981, pp. 327-352.
- RICH, Adrienne. "Excerpts from 'Conditions for Work'. The Common World of Women", en Garrath WILLIAMS (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp.331-336. Originalmente publicado en Adrienne RICH. *On Lies, Secrets and Silence*. New York: W. W. Norton, 1979, pp. 203-214.
- RICOEUR, Paul. "Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*" en Garrath WILLIAMS (ed.) *Hannah Arendt:*

- Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition.* London: Routledge, 2006, pp. 43-53. Originalmente publicado en *Salmagundi* 60, 1983, pp. 60-72.
- SENNET, Richard. *El artesano*, trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009.
- STOREY, Ian. "Introduction", en BERKOWITZ, Roger y STOREY, Ian (ed.). *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch.* New York: Fordham University Press, 2017, pp. 1-8.
- SUCHTING, W. A. "Marx and Hannah Arendt's *The Human Condition*" en *Ethics*, Vol. 73, No. 1 (Oct., 1962), pp. 47-55.
- TAMINIAUX, Jacques. "The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism" en *Social Research*, Vol. 69, No. 2, 2002, pp. 423-446.
- TOLSTÓI, Liev Nikoláievich. *Guerra y paz*, trad. Francisco José Alcántara y José Laín Entralgo. Barcelona: Planeta, 2010.
- TÖMMEL, Tatjana Noemi. "Vita Passiva: Love in Arendt's *Denktagebuch*", en BERKOWITZ, Roger y STOREY, Ian (ed.). *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch.* New York: Fordham University Press, 2017, pp. 106-123.
- TSAO, Roy T. "Arendt against Athens. Rereading *The Human Condition*", en Garrath WILLIAMS (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition.* London: Routledge, 2006, pp. 359-386. Originalmente publicado en *Political Theory* 30 (1) 2002, 97-123.
- VILLA, Dana R. "Arendt, Heidegger and the Tradition", en *Social Research*, Vol. 74, n. 4, 2007, pp. 983-1002.
- "Introduction: the development of Arendt's political thought", en VILLA, Dana R. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 1-21.
- WEIL, Simone. *La condición obrera*, trad. Ariel Dilon, José Herrera y Antonio Jutglar. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.
- *Cuadernos*, trad. Carlos Ortega. Madrid: editorial Trotta, 2001.

WEISMAN, Tama. *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Plymouth: Lexington Books, 2014.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt. For Love of the World*. London: Yale University Press, 1982.