

CLAVES TEÓRICAS PARA ENTENDER “LA CONDICIÓN HUMANA”(1958)

A la luz de su propia experiencia histórica, Arendt, reflexiona sobre la acción humana, porque para ella, lo ocurrido durante el nazismo alemán había sido fruto exclusivo de la acción humana. En *La condición humana* (1958) se propone más en concreto la acción política. Arendt se pregunta ¿cómo se puede cómo se puede volver a hacer política –en el sentido que Arendt da a esta palabra– y no solo una administración o gestión de cosas?

Arendt habla de la condición y no de la naturaleza del hombre. La naturaleza humana existe, pero lo que le interesa no es esta cuestión, sino un análisis de lo que significa vivir políticamente en una sociedad moderna. Toda la filosofía política clásica, desde Aristóteles hasta Kant, habían estudiado la “naturaleza” humana y desde ahí, deducido que es lo característico de las formas humanas de vida. Arendt piensa que, si el hombre tuviera “una” naturaleza, ésta sólo la podría conocer un dios, nunca el propio hombre. Ni la intimidad del yo ni lo que ocurre a su alrededor en el mundo es inmediatamente transparente. La existencia de la poesía, del mito, en fin, de la filosofía, es una prueba de que esa supuesta “naturaleza” se resiste al conocimiento objetivo o científico. Es preciso limitarse, plantea Arendt a lo que se presenta ante nosotros mismos: las actividades que el hombre realiza para sostenerse en el mundo. Para evitar malentendidos, Arendt argumenta al principio de la CH que “condición” no es un término para enmascarar una investigación sobre la “naturaleza” del hombre. Sencillamente, no hay tal posibilidad porque el hombre no tiene tal cosa como una “naturaleza”: “Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas”, (CH, 23). En efecto, el hombre no es un *que*, sino un *quien*, no una cosa que comparte un ser con todas las de su especie. Si tenemos un yo personal no podemos tener al mismo tiempo una naturaleza común y, en la medida en que la tengamos, ésta es irrelevante para comprender la existencia humana. Los dos requisitos (o prejuicios) en que se ha basado la certeza de que el hombre tiene una naturaleza, la pertenencia del hombre a la *Physis* o el haber sido creado por Dios, ninguno de los dos son reconocidos por Arendt. Pero incluso en el caso de que tuviéramos una “naturaleza”, ésta no sería cognoscible por el hombre: “sólo un dios puede conocerla o definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un 'quien' como si fuera un 'qué'", (CH, 23). Siempre que se habla del hombre, que no es una cosa, se tiende a cosificarlo, remitiendo las experiencias a términos como “carácter”, “comportamiento”, etc. Veremos en su momento que el hombre no es un ser que se comporta, sino que actúa y qué decisivo es esto para su vida sobre la tierra.

Arendt parte de la distinción aristotélica entre *vita activa* y *vita contemplativa*. La primera se despliega a su vez en tres tipos de actividades: la *labor*, el *trabajo* y la *acción*, y son éstas porque cada una responde “a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (CH, p. 19). La superioridad de la contemplación sobre la acción a lo largo de la historia condujo al progresivo deterioro de las formas de la vida activa, porque se

fueron borrando las diferencias entre los distintos tipos de actividad (labor, trabajo, acción);

El error consistiría en que se habría perdido el sentido genuino de la acción política. En términos antropológicos: el hombre libre habría sido erradicado de la historia y su lugar ocupado por el *animal laborans*, sujeto de necesidades. Arendt evita los tópicos mecanicistas que reducen al hombre a su dimensión material de animal, ente biológico sujeto de necesidades. Pero tampoco pierde el tiempo en enfoques de corte espiritualista que afirman dogmáticamente aquello que se trata de demostrar: la dimensión de espiritualidad, de racionalidad del hombre. Sus análisis nos conducirán a pensar lo humano como una capacidad misteriosa que transforma la necesidad en libertad y la Naturaleza en mundo. Esa capacidad es la acción y el discurso.

La elección del término *condición* remite a tres significados muy próximos: situación de algo, estado o cualidad. Así, podría decirse que el tema de investigación se puede describir como el modo de estar los hombres en la tierra, es decir, los requisitos o condiciones que hacen posible la existencia humana. La vida humana se manifiesta en formas concretas de vivir que responden a las tareas para superar las necesidades de mantenimiento y reproducción, organización social, resolución de conflictos, descanso y diversión, etc. Se trata de examinar las condiciones que hacen posible la vida humana sobre la tierra tal y como contingente, azarosamente, se nos ha dado. En suma, el planteamiento de Arendt podría compararse con el de Kant. Si el filósofo alemán había definido su proyecto como el de investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento, así Arendt tomaba como *hecho* el fenómeno de las formas en que se daba la vida humana sobre la tierra y se preguntaba por su condiciones de posibilidad. Aunque el paralelismo se invierte en lo que respecta al método. Frente al apriorismo de la razón en Kant, Arendt parte del hombre viviente en su relación concreta con el mundo. (Aunque como ya sabemos, la investigación se limita en este libro a la *vita activa* y a sus transformaciones históricas).

Las condiciones de la *vita activa*

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

Al principio de CH, Arendt presenta la noción *vita activa* como “la que permite designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”, (CH, 19). Dejando de lado ahora el hecho de que la tierra es ya una condición de la existencia humana, las tres condiciones a que alude Arendt son: a) la *vida* para la labor; b) el *mundo* para el trabajo, y c) la *pluralidad*, entendida como multiplicidad y variedad humana: los “hombres y no el Hombre” viven sobre la Tierra y habitan en el mundo, es condición de la acción política.

La relación entre la vida y la labor se basa en que el término “vida” designa en el análisis de Arendt el hecho biológico de la necesidad, mejor, las necesidades, que el cuerpo vivo, que nace y muere, genera necesidades y cuidados: alimentar, limpiar, proteger del exterior, atender a sus impulsos y sensaciones, evitar y controlar el dolor, etc. **La natalidad y la mortalidad** son también condiciones que pertenecen a la vida: es nuestro cuerpo quien muere y nace. Ahora bien, la muerte, en la medida en que le revela al humano su condición de ser caduco, le lleva a construir objetos duraderos capaces de darle solidez y continuidad a lo absolutamente cambiante que se descubre en los procesos de la vida.

A su vez, **la pluralidad** es condición de la acción política porque los hombres no nacen como seres únicos destinados a comenzar algo. Lo que ve Arendt como diferencia específica con la vida animal es precisamente un hecho relacionado con la natalidad: que el hombre nace no para morir, sino para comenzar algo nuevo por medio de la acción: “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”, (CH, 236). La pluralidad no alude al hecho del número, sino a la diversidad de muchos comienzos concurriendo en un espacio común. Esto le da a la acción una dignidad que la hace muy superior a las otras actividades, por más que la vida y la mundanidad sean condiciones y requisitos para poder actuar: sin mundo de objetos y sin tener resueltas las necesidades del cuerpo, nadie podría dedicarse a la acción, a la aventura de iniciar algo. Pero la acción es superior, es lo específicamente humano: “sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella”, (CH, 40).

ACTIVIDADES	LABOR	TRABAJO	ACCIÓN
CONDICIONES	Vida como necesidad. Cuerpo	Mortalidad Las manos	Natalidad y pluralidad. La palabra

ESPACIO	Familia y hogar	Mundo como artificio	
ESTADO	Satisfacción	Estabilidad	Orden y reali dad
META	Abundancia y confort	La obra bien hecha	La hazaña y la inmortalidad

No hay que olvidar que hablamos de condiciones que sólo condicionan, mas no determinan. Las propias actividades del hombre tienen poder no sólo para alterar las condiciones “naturales” o dadas, sino que los “efectos” de esas actividades se convierten a su vez en condiciones de las propias actividades. Está en la condición humana el que “el hombre sea un ser condicionado para el que *todo, dado o hecho por él*, se convierte en una condición de su posterior existencia”, (CH, 197. Énfasis añadido). El hombre abandona, en un momento dado de su evolución, la Naturaleza, para comenzar a vivir en la Historia. La condicionalidad relativa y abierta (no estamos condicionados de modo absoluto) protege para el hombre lo que Arendt halla en él de máspreciado y decisivo: el hecho incuestionable de su libertad.

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

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

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

La condición de posibilidad de la acción reside en la pluralidad de *hombres* humanos concurriendo, colaborando y discutiendo para alcanzar sus objetivos: “es específicamente *la* condición (...) de toda vida política”, (CH, 19). De hecho, la política es una actividad que ocurre

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

a) *Labor y trabajo*: Lo característico de la actividad de labor es atender a las necesidades generadas por la vida, que pone en marcha los procesos “necesarios” y cíclicos de producción y consumo. La descripción de la vida que ofrece Arendt es suficientemente expresiva para esclarecer qué tipo de actividad es la labor: “La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta (...) retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza sin comienzo ni fin y en donde todo termina sólo para recomenzar de nuevo”, (CH, 133). El animal cuya vida se desarrolla en este conjunto de ciclos interminables, es evidente que poco tiene aún de humano. Arendt observa que ya Aristóteles distinguió entre dos tipos de vida, la *zoe* y el *bios*, siendo esta última “una clase de *praxis*”, (CH, 134). El *animal laborans* no tiene biografía, pero en su habitar biológico limitado a la producción y al consumo, surgen hechos que tienen un sentido y pueden ser narrados. Para que ello ocurra, algo ha tenido que romper el movimiento circular de la vida: el trabajo que ha construido cosas resistentes al paso del tiempo, cosas que duran más allá del breve lapso de tiempo que tiene, resiste el producto de la labor, destinado a ser consumido más o menos inmediatamente. La casa, la muralla, el templo, los objetos hermosos bien fabricados que trascienden su valor de uso, son las “cosas” que levantan un mundo, un conjunto de cosas para el hombre, entre la naturaleza y los acontecimientos, cuya narración constituirá la historia.

¿Qué alcance tiene la vida del *animal laborans*, de la labor? La respuesta no deja de ser inquietante: el ideal moderno de felicidad, como bienestar para el mayor número, resulta ser su ideal, su meta más valiosa. La razón es obvia: para Arendt, el final de la modernidad y el triunfo de su estilo de vida se resuelve en el triunfo del *animal laborans*, “una sociedad de consumidores”, que es el tipo de espacio de convivencia que corresponde al *animal laborans*¹¹.

La labor se ha apoderado de los otros espacios de realidad, el mundo y la *polis*, convirtiéndose el *homo laborans* en el “sujeto histórico” que protagoniza el final de la Época Moderna. Anteriormente, se invirtió la relación tradicional entre *vita contemplativa* y *vita*

activa, glorificando el trabajo (Marx),

Si preguntamos ingenuamente ¿y qué hay de malo en nos encaminamos hacia un mundo en abundancia de objetos de consumo? La destrucción del mundo. La respuesta de Arendt es clara: **la destrucción del mundo supone la desaparición de la esfera de la acción**. Ahora bien, los hombres no pueden vivir sin actuar, sin el quehacer de la acción. ¿Qué pasará cuando el *animal laborans* descubra que tiene que intervenir en la esfera de los asuntos políticos? La fabricación existe para crear objetos duraderos que escapen a la futilidad del consumo. Las cosas hacen mundo porque son duraderas, independientes, resistentes, objetivas y gracias a esas propiedades “tienen la función de estabilizar la vida humana”, (CH, 184). Es inherente a la fabricación ejercer cierta violencia sobre la naturaleza. El *homo faber* es el único que tiene derecho a considerarse “dueño y señor de la naturaleza”, puesto que la habilidad y poder de sus manos sobre los materiales supone un ejercicio de dominio y la única fuente de valor que adquiere el objeto.

La fabricación se diferencia de la labor y de la acción, precisamente en que la primera, por ser puro proceso, no tiene ni principio ni fin y la acción tiene principio pero no tiene fin, al menos no un fin definido y previsible, como es consustancial a la fabricación. La Época Moderna, hasta mediados del siglo XIX, asiste al triunfo del *homo faber* en el hecho de que el mundo fue pensado bajo esa única categoría, basado en la utilidad. Ello conlleva la pérdida de valor de todas las cosas, implicación contra la que lucharon los filósofos prácticos.

El *homo faber* depende, pues, de otro tipo de hombre, el hombre de acción para que en el mundo que ha construido ocurran verdaderos acontecimientos, surjan cosas de las que merezca la pena hablar. Pero es más que eso, porque el verdadero sentido de las cosas, lo que llamamos comúnmente “realidad”, no en el mero sentido de “objetividad”, depende de la acción y el discurso

b) Acción: La acción es la actividad humana condicionada por la pluralidad y la natalidad. La pluralidad hace que los hombres se enfrenten al hecho de que siendo de alguna manera iguales –quizá sería mejor decir semejantes– ese rasgo se muestra irrelevante ante el hecho, mucho más importante, de ser diferentes, y sobre todo de que esas diferencias se manifiesten cuando se actúa y se habla. Entonces se muestra algo relativo al propio yo. El hombre es un animal que además de cuerpo, manos y corazón (el nombre que da Arendt a lo que solemos llamar “alma”) tiene un yo. Es a la realidad que nombra el pronombre personal de primera persona a lo que remite la acción y el discurso.

La primera y decisiva característica de la acción consiste en ser inseparable del discurso. Acción y palabra son dos caras de la misma moneda. Quien actúa presenta sus intenciones y propósitos a los demás hombres. Sabemos que la acción precisa de una trama de relaciones (entre–los– hombres). Pues bien, la institución histórica de la *Polis* fue el invento griego que resolvió el problema de la estabilidad en lo que llama Arendt el “espacio de aparición”. . Lo que

la *polis* garantiza al mortal y contingente actor humano es la inmortalidad terrena –no la ultraterrena del cristianismo y demás religiones– bajo la forma de historias que se transmiten de generación en generación y quedan salvaguardadas para la posteridad. La *polis* fue el remedio genial contra la fugacidad de la acción humana. El hombre libre de la *polis* griega, puede actuar gracias a que en la casa, mujeres y esclavos, atienden todas las necesidades del cuerpo. La *polis* depende de que la muralla, el mercado, la realidad de las cosas que nos separan incluso físicamente de la naturaleza, soporten materialmente el inmaterial pero muy real encuentro entre hombres que discuten y actúan.

Tan solo la acción crea un mundo en sentido pleno, una realidad a la medida del hombre, con sus acciones y sus historias llenas de sentido. Es como si Arendt creyera que la verdadera esencia de lo humano no se resuelve en dominar el mundo o conocerlo o incluso pensarlo, sino en contar historias sobre quienes somos los hombres. Ya que no podemos contestar a las preguntas de la especie, las tradicionales de la metafísica, respondamos al menos a la pregunta que se hace a todo recién llega do: ¿Tú, quién eres?, la única forma de responder a la interpelación es contando una historia.. En resumen, “el milagro que salva el mundo (...) es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción”, (CH, 324).

Ni siquiera el pensamiento es tan radicalmente humano como el hecho de nacer y, por el hecho de hacerlo en una comunidad de *yoes*, ser libre, iniciar acontecimientos que sin su iniciativa no habrían existido. Esto es lo que nos diferencia de la vida animal de la labor.

La crítica de Arendt a la modernidad

El mundo antiguo mantuvo la jerarquía entre labor, trabajo y acción gracias a una diferenciación espacial, a la vez material y simbólica, y a una división social (que se fundaba en la *Physis*) perfectamente establecida: el hogar, el mercado, la muralla y el *ágora* son lugares en los que se despliegan las distintas actividades, que así no se mezclan.

En la Época Moderna como consecuencia de los cambios históricos sobrevenidos desde el hundimiento del mundo antiguo, el triunfo del cristianismo, el breve éxito del *homo faber* y los cambios introducidos por la ciencia y la técnica modernas, todo ello originó un proceso de absorción del trabajo y de la acción por la labor. La más grave alteración en la estructura de la *vita activa* fue la absorción de la esfera del trabajo por la labor. Ocurrió en relación con una serie de cambios económicos, ideológicos y técnicos. El resultado fue la destrucción de las distinciones entre lo privado y lo público y la sustitución de ambas por una cosa nueva: la emergencia de lo social.

Lo privado es la esfera de la labor, el hogar, con su estela de necesidades urgentes y satisfacciones inmediatas. Hace posible la acción en la medida en que proporciona un lugar de retiro al actor que interviene en la esfera de los asuntos humanos, tan expuesta, permitiéndole

así descansar y recuperarse, no sólo en sentido físico, sino, sobre todo, cesar en la tensión que supone estar expuesto ante los demás, mostrando quién eres.

Cuando la labor absorbe a la acción, lo característico de lo social es el conformismo, resultado del hecho de que “la conducta ha reemplazado a la acción”; la igualación, efecto de que la sociedad siempre exige que “sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia, con una sola opinión e interés”, (CH, 63). El siglo XIX, como escenario del triunfo de lo social, ha culminado en el momento en que se instalan las formas de gobierno que corresponde a lo social, el gobierno de la burocracia. La última fase de lo social, ya en el siglo XX, es la sociedad de masas, capaz de controlar “a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza”, (CH, 62).

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

El motivo teórico que condujo a Arendt a escribir la mencionada obra sobre la contemplación fue el problema del mal. La conclusión era deprimente pero inevitable: había acontecimientos que podían destruir el espacio de la acción porque “trascienden la esfera de los asuntos humanos”.

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

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

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