

La condición humana (1958)

- La condición humana: C. I a II.6
- La condición humana: C. II.7 a III.12
- La condición humana: C. III.13 a III.17
- La condición humana: C. IV
- La condición humana: C. V
- La condición humana: C. VI.35 a VI.40
- La condición humana. C. VI.41 a VI.45
- La condición humana: resumencillo (hasta C.IV)

La condición humana: C. I a

II.6

Prólogo.

A partir del primer satélite orbitando la tierra¹, Arendt inicia una reflexión sobre la situación del ser humano en el planeta como límite fronterizo de los seres vivos en el marco del universo, hasta ese momento. Señala que los avances científicos podrían determinar cambios en los elementos que conforman la propia condición humana, cambios que conllevarán, necesariamente, decisiones que serán de carácter político y no solo tecnológico. Por lo tanto, dice Arendt “no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o los políticos profesionales”. Es aquí donde entra de lleno la fase plena de la condición humana y la capacidad de decidir en conjunto, en acordar con los demás.

Siguiendo con esta reflexión, Arendt parece anticipar procesos científicos actuales, como la creación de vida en laboratorio o la llamada Inteligencia Artificial. Fenómeno este último, que parece tener potencial suficiente para trastocar algunos de los planteamientos que Arendt expone en este libro y que ella misma señala como “una sociedad de trabajadores sin trabajo”. En consecuencia, y parece que muy acertadamente, Arendt esquematiza una sencilla propuesta “nada más que pensar en lo que hacemos”

CAPÍTULO I. LA CONDICIÓN HUMANA

1.- Vita activa y la condición humana.

Con la expresión *vita activa* Arendt designa tres actividades fundamentales: **Labor**, actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano ligado a las necesidades vitales, asegura la supervivencia individual y la de la especie, siendo su condición humana la misma vida; **Trabajo**, corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre y proporciona un artificial mundo de cosas distintas de todas las circunstancias naturales, siendo su condición humana la mundanidad. **La acción**, única actividad que se da entre los hombres sin mediación de cosas o materia, siendo su condición humana la pluralidad y ésta es específicamente la condición para toda vida política, estableciendo y preservando los cuerpos políticos y con ello la propia historia.

Si bien las tres actividades están relacionadas con la propia existencia del ser humano, nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad, es la acción como actividad política por excelencia, la que mejor se corresponde con la natalidad, con el nacimiento de algo. No obstante, todas las acciones condicionan la existencia humana y, por tanto, el hombre es un ser condicionado por el producto de todas ellas. A este respecto, Arendt señala que la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y ejemplifica sobre la emigración del hombre a otro planeta, en el que seguiría teniendo naturaleza humana pero condicionado a las nuevas creadas, que serían autofabricadas.

Por otro lado, señala el problema de determinar la naturaleza humana y nos lleva a la pregunta ¿Y quiénes somos? Pregunta que tampoco se puede responder mediante el análisis de las condiciones de la existencia humana, ya que éstas, no nos condicionan de manera absoluta, según la opinión mantenida por la filosofía. No obstante, a pesar de vivir bajo las condiciones terrenas, no somos simples criaturas sujetas a la Tierra, ya que, desde Arquímedes², la ciencia ha avanzado gracias a un enfoque global y universal.

2.- La expresión *vita activa*.

La expresión *vita activa* está cargada de tradición. Ya Aristóteles distinguió tres modos de vida para los que podían disfrutar de libertad (como vida independiente de las necesidades y exigencias humanas): disfrute de placeres corporales, dedicación a los asuntos de la *polis* en la que la excelencia produce bellas hazañas, y la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas.

Con la desaparición de la antigua ciudad-estado, la acción (vida dedicada a la política) se consideró también entre las necesidades de la vida terrena, y la contemplación se dejó como el único modo de vida verdaderamente libre. El cristianismo, con su creencia en el más allá, degrada el concepto de *vita activa*, distinguiéndolo del pensamiento y razonamiento de la escuela socrática. Arendt señala una manifiesta contradicción entre su expresión de *vita activa* y la del marco tradicional. Si bien, finalmente, se inclina por no establecer una jerarquía entre ambas.

3.- Eternidad e inmortalidad.

El compromiso activo de las cosas de este mundo y el pensamiento puro, que culmina en la contemplación, corresponden a dos preocupaciones humanas totalmente distintas. A este respecto, Arendt señala la diferencia entre eternidad e inmortalidad. Esta última significa duración en el tiempo, vida sin muerte en el tiempo, como corresponde a la naturaleza y a los dioses del Olimpo, según los griegos. Los hombres, seres mortales, tienen la capacidad de producir cosas imperecederas y, en este sentido, dejar huella y producir actos inmortales a pesar de su propia mortalidad individual, alcanzando, con ello, su propia inmortalidad y demostrando ser de naturaleza divina.

Señala Arendt que el concepto de lo eterno, como centro del pensamiento estrictamente metafísico, ya se encontraba en Sócrates y Platón. Respecto al primero, al optar por no dejar escritos sus pensamientos, ya que esto hubiera supuesto adentrarse en la *vita activa*, eligiendo con ello, la forma de la permanencia y potencial inmortalidad, parece que optó (quizá de forma tácita) por una prevalencia de lo eterno. En Platón, este planteamiento, según Arendt, se puede entrever a través del mito de la caverna³ (¿...?). Concluyendo que la victoria final de la preocupación por la eternidad sobre la inmortalidad no se debe al pensamiento filosófico, sino que, con la caída del Imperio Romano, demostrando que ninguna obra del ser humano podía llegar a ser inmortal, y el crecimiento del evangelio cristiano, que predicaba la vida individual imperecedera (cabe suponer que sería a través del “alma”), se convirtió la *vita activa* y el *bios politikos* en asistentes de la contemplación.

CAPÍTULO II. LA ESFERA PÚBLICA Y LA PRIVADA

4.- El hombre: animal social o político.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien, sólo la acción es prerrogativa del hombre. Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política se halla en oposición a la asociación natural, como son el hogar y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía, además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos* (naturaleza política) Distinguiéndose dos actividades, la acción y el discurso. Con el transcurso del tiempo, ambas actividades se fueron separando, adquiriendo un mayor interés el discurso, entendido más como medio de persuasión que como forma humana de contestar, replicar y sopesar.

Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y persuasión. Obligar mediante la violencia o mandar sin persuadir, eran formas prepolíticas características del hogar y la familia o de los bárbaros de Asia.

La definición que Aristóteles hacía de hombre como *zōon politikón*,⁴ opuesta a la asociación natural experimentada en la vida familiar, se complementaba con la capacidad para el discurso. Ahora bien, más que esta aptitud, lo verdaderamente definitorio era la capacidad de contemplación, denominada *nous*. Esto es, una especial intuición que sobrepasaba el *logos*, el discurso o la razón. En este sentido, para Aristóteles, todo el que estuviera fuera de la polis, como esclavos y bárbaros, estaban desprovistos, no de la facultad del discurso, sino de la forma de vida en la que el discurso adquiría razón y sentido.

Por último, señala Arendt el malentendido que expresa la traducción latina de político como social, y pone como ejemplo a santo Tomás, al comparar la naturaleza del gobierno familiar con el político, al asimilar el cabeza de familia con el principal del reino, si bien, con un poder menos perfecto. Concepción contraria a la mantenida, no sólo en Grecia y la *polis*, sino en toda la antigüedad occidental, al considerar el poder del tirano menos perfecto que el del *paterfamilias*, el *dominus* en el gobierno de su familia y esclavos.

5.- La polis y la familia.

La tradicional confusión entre las esferas política y social, con la llegada de la Edad Moderna adquiere una especial connotación esta última, que Arendt considera ni pública ni privada, y cuya forma política la encontró en la nación-estado. La línea divisoria ha quedado borrada y se considera que los pueblos y comunidades deben ser administrados a imagen de una gran familia, denominada sociedad y cuya forma política es la nación.

El rasgo distintivo de la esfera doméstica, como ámbito privado, era que los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Por lo tanto, esta comunidad natural de la familia nació de la necesidad. Por el contrario, en la esfera de la *polis*, superadas las condiciones de necesidad y privación en la familia, la característica predominante era la libertad. En este sentido, los filósofos griegos consideraron que la fuerza y la violencia se justifican en la organización doméstica privada.

La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía iguales, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Por tanto, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que el cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política. En el Mundo Moderno, las esferas social y política están mucho menos diferenciadas, habiendo adquirido un interés colectivo muchas de las materias de aquella esfera privada familiar. Sin embargo, con el feudalismo, la esfera privada absorbió todas las actividades, provocando la ausencia de la esfera pública. Proceso que alcanzó a las organizaciones profesionales, como los gremios, manifestándose, también, en la popular denominación de “compañía”. En este sentido, el concepto de “bien común”, lejos de tener una connotación política, señalaba la coincidencia de intereses en el ámbito más reducido de familia o negocio.

6.- El auge de lo social.

En la antigüedad se consideraba que el hombre que sólo viviera su vida privada, alejado totalmente de la esfera pública, no era plenamente humano. El ámbito privado, familiar, tenía una importante connotación de privación, en cuanto a su delimitación a la necesidad y ausencia de la libertad que daría el ámbito público. Concepción, en buena medida superada, debido al enriquecimiento de esta esfera privada a través del individualismo moderno. Una de las características de este privado moderno, está en la defensa de lo íntimo, en contraposición a lo social. Sin embargo, Arendt considera que lo íntimo y lo social guardan una estrecha relación.

Tanto Rousseau, como el movimiento romántico, consideraba que esta intimidad, considerada en su subjetividad, iba contra lo que se vienen entendiendo como conformismo inherente a toda sociedad. Ésta, mediante numerosas y variadas normas, trata de unificar a los individuos, demandando una conducta uniforme y excluyendo la acción espontánea o el logro sobresaliente. Con base en ese conformismo, nace la moderna ciencia económica que, junto con la estadística, adquiere carácter científico cuando los hombres se convierten en seres sociales y siguen ciertos modelos de conducta.

Las leyes de la estadística sólo son válidas cuando se trata de grandes números y, en consecuencia, cuanto mayor sea una población, mayor será la probabilidad de determinar una conducta social.⁵ De esta manera, señala Arendt, la hipótesis liberal de una “comunidad de intereses” se corresponde con la ficción “comunista” del interés de la sociedad como un todo. Esto es, “la mano invisible” guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos. Y siguiendo el hilo, se llegaría, a través de la victoria completa de la sociedad, a otra “ficción comunista”, cuya característica política sería estar gobernada por una “mano invisible”, es decir, por nadie. Esto es, la sustitución de la acción por la conducta, ésta por la burocracia y el gobierno personal (monarquía) por el de nadie, dado que las ciencias del comportamiento apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada.

Con el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de lo doméstico a la esfera pública, se ha experimentado una absorción de las esferas de lo político, de lo privado y de lo íntimo, y con ello, se ha canalizado hacia aquella, el propio proceso de la vida. Pero la más clara indicación de que la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida, es la transformación de todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleadores. Si bien la actividad laboral, bajo todas las circunstancias relacionadas con el proceso de la vida en su sentido más elemental y biológico, ha permanecido estacionaria durante miles de años, la admisión del trabajo en la esfera pública, ha liberado ese proceso, cuyo desarrollo ha modificado por completo y en pocos siglos todo el mundo habitado. Este desarrollo se viene plasmando en la productividad del trabajo mediante la organización del trabajo, a través de la llamada división del trabajo o la mecanización de los procesos laborales. En este campo, señala Arendt, se ha alcanzado un alto grado de excelencia, lejos de las penurias y miserias de antaño.

Griegos y romanos situaban esa excelencia en la esfera pública, donde se podía sobresalir y distinguirse de los demás, a diferencia de la privada. Excelencia que, de forma un tanto críptica, Arendt señala que se ha perdido en cuanto a la capacidad para la acción y el discurso, debido al auge de la esfera social (quizá en el epígrafe siguiente, **La esfera pública: lo común**, se vislumbra una mayor claridad en la exposición)

1 El 4 de octubre de 1957 la URSS lanzó al espacio el primer satélite, el Sputnik 1, dando comienzo a la era espacial que tendría su inmediata continuación el 3 de noviembre de ese mismo año, siendo la perra Laika, en el Sputnik II, la que se convirtió en el primer ser vivo en orbitar la tierra (también fue el primer ser vivo en morir orbitando la tierra).

2 Un punto arquimédico es un punto de vista hipotético desde el cual un observador puede percibir objetivamente el tema de la con una visión de la totalidad (es decir, una vista de dios); o un punto de partida confiable a partir del cual se pueda razonar. En otras palabras, una vista desde un punto de Arquímedes describe el ideal de "quitarse" del para que uno pueda verlo en relación con todas las demás cosas sin dejar de ser independiente de ellas.

3 Resulta un tanto llamativo la relación del mito de la caverna con el concepto de eternidad.

4 Zöon politikón se ha venido traduciendo, de forma literal, como “animal político”. Para Aristóteles sería el ser humano que, por su carácter sociable, tiene la capacidad de tomar decisiones en el lugar donde vive, comunidad o polís, relacionarse políticamente crear sociedades y organizar la vida de la ciudad.

5 Arendt hace mención a las leyes del Behaviorismo. Esta escuela, también llamada conductista, trata de observar, medir y prever el comportamiento, y se utiliza en diversas disciplinas como la psicología, la política, la economía o la publicidad, entre otras.

La condición humana: C. II.7 a III.12

Resumen por Mayec Rancel Seral.

Capítulo II. La esfera pública y la privada (cont.)

7. La esfera pública: lo común

El término “público” designa el mundo común a todos los humanos. Tanto el mundo de los objetos fabricados por ellos, como de los asuntos de quienes lo habitan juntos. Lo que aparece en público, cuya percepción puede ser compartida con otros, conforma la apariencia, de la cual depende por completo nuestra sensación de la realidad.

No todo lo privado, íntimo, oculto, puede ser revelado a la esfera pública. Algunas cosas, por considerarse inapropiadas. Otras, consideradas apropiadas, pero que no pueden revelarse sin destruirlos o pervertir y desvirtuar su naturaleza (p. ej. el amor).

La existencia de una esfera pública depende por entero de la permanencia. El mundo común trasciende a nuestro tiempo vital, y es lo que tenemos en común no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes nos precedieron y quienes vendrán después. Es el resguardo contra la futilidad de la vida individual. Y la permanencia de este mundo a través de las generaciones depende de que aparezca en público.

8. La esfera privada: la propiedad

La vida privada implica estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: Privado de ese mundo común de cosas, de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, y de realizar algo más permanente que la propia vida.

La profunda relación entre público y privado se comprende mal en la actualidad, debido a la ecuación de los términos propiedad = riqueza. Propiedad y riqueza son de naturaleza completamente diferente. Este olvido es fácil, debido a que tanto propiedad como riqueza, en tanto que asuntos privados, son históricamente los de mayor pertinencia a la esfera pública. Han sido la principal condición para la admisión en la esfera pública y en la completa ciudadanía.

Antes de la Edad Moderna, todas las civilizaciones se habían basado en lo sagrado de la propiedad privada. La riqueza, por lo contrario, nunca fue considerada sagrada hasta la Edad Moderna - a excepción de en una sociedad esencialmente agrícola, donde la riqueza como fuente de ingreso se identificaba con el trozo de tierra donde se asentaba la familia.

En contraste, la enorme acumulación de riqueza, todavía en marcha, de la sociedad moderna, que comenzó con la expropiación, jamás ha mostrado consideración por la propiedad privada. Es más, la ha sacrificado siempre que ha entrado en conflicto con la acumulación de riqueza. No es un invento de Karl Marx, sino algo que existe en la misma naturaleza de esta sociedad, que lo privado no hace más que obstaculizar el proceso siempre creciente de la “productividad” o riqueza social.

9. Lo social y lo privado

(p. 75) La disolución de la esfera privada en lo social lleva al descubrimiento moderno de la intimidad. Se produce la abolición de la propiedad privada en el sentido de tangible y mundano lugar de uno mismo, que se convierte en objeto de consumo. Pierde su privado valor, y adquiere un valor exclusivamente social, determinado por su cambiante intercambiabilidad, cuya fluctuación solo podía fijarse temporalmente relacionándola con el común denominador del dinero.

Se transforma también el concepto de propiedad. Deja de ser una fija y localizada parte del mundo, adquirida por su dueño, y pasa a tener origen en el propio hombre, en su posesión de un cuerpo, y la fuerza de este cuerpo (que Marx llamó “fuerza de trabajo”).

(p. 76) Ante la desaparición de la esfera privada, lo íntimo no es un sustituto fiable. Como muestra de ello se plantean dos principales rasgos salientes y no privativos de lo privado, que preceden al descubrimiento de la intimidad:

1. La diferencia entre lo que tenemos en común y lo que poseemos en privado radica en primer lugar en que nuestras posesiones privadas se necesitan mucho más apremiantemente que cualquier porción del mundo común. Necesidad y vida están íntimamente ligadas. Eliminar la necesidad no establece automáticamente la libertad. Solo borra la diferenciada línea entre libertad y necesidad.
2. Las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo común público, de sus sucesos y de su publicidad, de ser visto y oído. “Una vida que transcurre en público (...) se hace superficial”.

(p.78) Desde comienzo de la Historia siempre ha sido la parte corporal de la existencia humana, todo lo relacionado con el proceso de la vida, lo que ha necesitado mantenerse oculto en privado.

10. El lugar de las actividades humanas

(p.78) El significado más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para existir. Si consideramos estas cosas, cada una de las actividades humanas señala su propio lugar en el mundo.

El resto de esta sección desarrolla en detalle el ejemplo extremo de la bondad como actividad (buenas acciones). Cuando la buena acción se hace pública, pierde su carácter de bondad, de algo hecho solo en beneficio de la propia bondad. Se convierte en acto útil como caridad organizada o como acto de solidaridad.

Capítulo III. Labor

11. “La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”

(p.98) Esta sección comienza presentando un argumento lingüístico para sustentar la histórica distinción entre labor de trabajo. Todos los idiomas europeos, antiguos y modernos, conservan dos palabras etimológicamente independientes, pese a su uso sinónimo. Ofrece ejemplos del griego, italiano, francés y alemán. En todos ellos, la palabra referente a la labor posee connotaciones de dolor o molestia.

(p.99) Si en la antigüedad no se trataba esta distinción, es debido al desprecio y rechazo apasionado hacia la labor, que unía ambas categorías en el mismo sector de un sistema eminentemente binario:

| | |
|----------------------|-------------------------------|
| Familia | Esfera Política |
| Privado | Público |
| Esclavo | Ciudadano |
| Oculto | Digno de ver / oír / recordar |
| Cura privati negotii | Cura rei publicae |

(p.101) Los filósofos superan incluso esta distinción, y oponen la contemplación a todas las actividades previas. La actividad política se ve degradada al rango de necesidad. El pensamiento político cristiano aceptó la distinción de los filósofos y la refinó: La religión es para la mayoría, la filosofía para los pocos.

La Edad Moderna, invirtiendo la tradicional jerarquía, glorifica el trabajo, y lo asciende desde animal laborans al lugar anteriormente mantenido por animal rationale. Aunque no diferencia claramente labor de trabajo, elabora otras diferenciaciones:

- Labor productiva / Labor improductiva
- Trabajo experto / Trabajo inexperto
- Trabajo manual / Trabajo intelectual

(p.102) Solo la primera llega al núcleo del asunto, y forma la base estructural de la argumentación tanto de Adam Smith como de Karl Marx. En esencia, el motivo de la elevación de la labor en la Edad Moderna fue su percibida “productividad”.

(p.103) Esta productividad no se basa en los productos de la labor, sino en el “poder de la labor” (Arbeitskraft). Por fútiles que sean sus productos, el “poder” humano no queda agotado cuando ha producido los medios para su propia subsistencia. Es capaz de producir un “superávit”, y puede canalizarse de forma que la labor de unos baste para la vida de todos.

(p.104) En una “humanidad socializada” por completo, cuyo propósito es mantener el proceso de vida, todo el laborar es “productivo”, y todas las cosas se convierten en objetos de consumo. En ella, la distinción entre labor y trabajo desaparecería por completo.

La segunda distinción, entre trabajo experto e inexperto solo señala grados y cualidades, y por lo tanto no es válida para distinguir o categorizar. Por este motivo no desempeña papel alguno en la economía política clásica ni en la obra de Marx. Esto se ve reforzado por el hecho de que la división del trabajo tiende a abolir el trabajo experto y la habilidad individual, sustituyéndolos en el mercado de trabajo por la compraventa del “poder de la labor”, del que todo ser humano posee aproximadamente el mismo.

La tercera y muy popular distinción entre trabajo manual e intelectual está fuertemente ligada a la productividad. El puro pensamiento no deja nada tangible y requiere siempre de algún grado de trabajo manual para manifestarse en algo tangible.

12. El carácter de cosa del mundo

(p.107) La auténtica diferencia entre labor y trabajo se basa en el carácter mundano de la cosa producida (lugar, función, tiempo de permanencia en el mundo), y no en la actitud subjetiva o actividad del trabajador, como proponen tanto las distinciones antiguas como modernas vistas en la sección anterior.

- Los productos del trabajo son considerados parte del mundo y garantizan la permanencia y durabilidad de este mundo de cosas duraderas. Estos se usan (objetos de uso).
- La labor produce bienes que aseguran la supervivencia, pero sin propia estabilidad. Estos se consumen (bienes de consumo)

(p.108) El uso de los productos del trabajo lleva a acostumbrarnos. Origina la familiaridad del mundo, sus costumbres y hábitos.

En el extremo opuesto, los productos de la acción y del discurso forman el tejido de las relaciones y asuntos humanos. En sí mismos carecen de tangibilidad, son menos duraderos y más fútiles que los que producimos para consumo. Su realidad depende de la presencia de otros que ven y atestiguan de su existencia. Para convertirse en cosas mundanas, y por tanto para su realidad y existencia, han de ser:

1. Vistos, oídos y recordados, lo que requiere la presencia de otros.
2. Transformados en cosas, lo que requiere la transformación de lo intangible en cosas tangibles.

La condición humana: C.

III.13 a III.17

13. **Labor y vida.**

La labor tiene asignadas dos tareas que están unidas a los repetidos ciclos de los movimientos de la naturaleza:

1. La producción de las cosas necesarias para el proceso de la vida, útiles para cubrir la necesidad de subsistir, pero perecederas y que rápidamente vuelven al proceso natural que las produjo, bien por absorción en el proceso de la vida del animal humano o por decadencia propia. Son producidas y consumidas en consonancia con el repetido movimiento cíclico de la naturaleza.

La vida es un proceso que consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer hasta que la materia muerta retorna al gigantesco círculo de la propia naturaleza, en el que no existe ni comienzo ni fin *(esto hoy no se sostendría con los conocimientos actuales de la física, pero en esos años quizás todavía se consideraba al universo eterno en el tiempo)*.

La naturaleza desconoce el nacimiento y la muerte, propios de toda materia viva. La palabra vida encierra un significado de intervalo entre nacimiento y muerte, siguiendo un movimiento estrictamente lineal, que el hombre comparte con otras cosas vivas y que retiene el movimiento cíclico de la naturaleza.

La característica común del proceso biológico en el hombre y del proceso de crecimiento y decadencia en el mundo, consiste en que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza, interminablemente repetido, y, en este sentido, carecen de principio y fin. En esto se diferencia el “laborar”, que se mueve siempre en el círculo o ciclo prescrito por el proceso biológico, y el “trabajar”, cuyo final llega cuando el objeto está acabado y dispuesto para incorporarse al mundo de las cosas.

Labor y consumo no son más que dos etapas del siempre repetido ciclo de la vida biológica (Marx) y se siguen tan de cerca que casi constituyen un único movimiento. Sin embargo, desde el punto de vista de la naturaleza, el trabajo, más que la labor, es destructivo, puesto que saca materia de la naturaleza sin devolvérsela en el transcurso del natural metabolismo del cuerpo vivo.

2. La segunda tarea consiste en la constante lucha del hombre contra los procesos de crecimiento mediante los que la naturaleza invade siempre el artificio humano, amenazando la adecuación del entorno para el uso humano. Esta lucha, también laborante, mantiene una relación mucho más estrecha con el mundo, al que defiende de

la naturaleza. Esta labor no requiere de especial valor, no reviste peligro, lo que la hace penosa es su inexorable repetición.

14. Labor y fertilidad.

El ascenso de la labor desde su humilde y despreciada posición (*para los clásicos*) comenzó con las reflexiones de tres estudiosos, Locke, Smith y Marx, de la filosofía económica, para los cuales la labor era:

- John Locke.....la fuente de toda propiedad
- Adam Smith.....la fuente de toda riqueza
- Karl Marx.....la fuente de toda productividad

Ahora bien, la trataron de diferente forma: Locke lo hizo en sustitución de la propiedad privada como raíz de la sociedad, Smith quiso explicar el progreso sin trabas de la ilimitada acumulación de riqueza, mientras que Marx se interesó por la labor como tal, si bien los tres consideraron a la labor como la suprema capacidad del hombre para construir el mundo aunque sea la menos mundana de las actividades del hombre (*la más privada, en términos clásicos*). La razón más evidente de esta contradicción es que igualaron los conceptos de labor y trabajo, asignando a aquella ciertas facultades que solo posee éste.

Locke quiso salvar la labor de su menguada importancia, al producir cosas de breve duración, mediante la introducción del dinero (que es algo duradero, que los hombres conservan) para que la labor llegase a ser algo tan permanente como la propiedad. Pero prestó escasa atención a su propia distinción entre “la labor de nuestro cuerpo” y “el trabajo de nuestras manos”, aunque reconoció la diferencia entre las cosas de breve duración y las suficientemente duraderas.

Smith califica de labor productiva a todas las actividades relacionadas con el consumo, si bien desprecia las tareas domésticas al no dejar tras de sí huella o valor. La labor añade a la naturaleza algo propio del hombre, pero las proporciones entre lo que la naturaleza da y lo que aporta el hombre son lo contrario en la labor y el trabajo.

Para ambos filósofos la dificultad era la misma: los productos de la labor y el trabajo deberían permanecer lo bastante en el mundo de las cosas tangibles para poder ser considerados económicamente valiosos. Los teóricos políticos a partir del XVII tuvieron que enfrentarse al hasta entonces desconocido proceso de la creación de la riqueza, de la propiedad. Este proceso, debido a su aparente perpetuidad, se entendió como un proceso natural, como imagen del propio proceso de la vida, de donde surge la metáfora de la natural fertilidad de la vida.

Para Marx, a pesar de que defina al hombre como “animal laborans”, la labor queda como una eterna necesidad de esfuerzo, y, a pesar de que insiste en que el proceso de la labor acaba en el producto, define este proceso como el metabolismo entre el hombre y la naturaleza por el cual, el producto queda inmediatamente incorporado y aniquilado por el proceso vital del cuerpo. Su actitud fue siempre equivocada. La revolución, para él, tiene la misión de emancipar, no a las clases laborales, sino al hombre de la servidumbre de la labor, así “el reino de la libertad” podrá suplantar al “reino de la necesidad”. Marx basa su teoría en el entendimiento del laborar y del procrear como dos modos del mismo fértil modelo de la vida; la labor era la “reproducción de la propia vida” (asegura la supervivencia propia) y la procreación era la “producción de vida extraña” (asegura la supervivencia de la especie). Posteriormente, entiende la fuerza de la labor de un organismo vivo como la “labor abstracta”, entendiendo el superávit de labor como la cantidad de fuerza laboral que queda después de haber producido los medios para la propia reproducción del laborante. El verdadero significado de la moderna productividad de la labor solo se manifiesta en la obra de Marx mediante la igualdad de la productividad con la fertilidad; un mundo en pleno desarrollo de las “fuerzas productivas” (naturalmente abundantes) que generaban abundantes “cosas buenas”. La búsqueda de la “felicidad del mayor número”, en la que hemos vulgarizado la felicidad en la vida terrena, conceptualizando en un ideal la realidad fundamental de una humanidad laborante: el derecho a la búsqueda de esta felicidad es tan innegable como el derecho a la vida. Marx descubrió “el poder de la labor” como el modo específicamente humano de la fuerza de la vida, que es capaz de crear un excedente como hace la propia naturaleza. Cuando cada cosa se ha convertido en objeto de consumo, el hecho de que el excedente no modifique la naturaleza (la breve duración) de los productos pierde importancia para Marx.

14. Lo privado de la propiedad y riqueza.

Hasta la Edad Moderna, con la aparición del socialismo y el comunismo, ninguna teoría política había propuesto establecer una sociedad sin propiedad privada, por tanto, el contenido de dicha teoría no podía basarse en la necesidad de proteger la propiedad privada frente a la posible intromisión gubernamental. Los economistas no estaban, pues, a la defensiva, sino que se mostraban abiertamente hostiles a la esfera del gobierno al que, como máximo, se consideraba un mal necesario y un reflejo de la naturaleza humana (*entiéndase en sentido negativo*) (*nota 54: La sociedad es una bendición en cualquier estado y el Gobierno, incluso en el mejor Estado, es un mal necesario, Common Sense, de Thomas Paine*). En el peor de los casos se le considera un parásito de la saludable vida de la sociedad (*nota 55: La totalidad o la casi totalidad de la renta pública, se emplea en la mayoría de los países en mantener manos improductivas, Adam Smith*).

A Locke, hablando de la labor y de la propiedad lo que realmente le interesaba era la apropiación, y lo que había que buscar era una actividad de apropiación del mundo, cuyo carácter privado estaba fuera de toda duda. Nada hay más privado que las funciones corporales del proceso de la vida, sin excluir la fertilidad (*nota 56: Ningún escritor clásico pensó en la labor como fuente de*

riqueza, según Cicerón, la propiedad se da por conquista o por división legal). Locke encontró la propiedad privada en lo más privado que se posee, en la propiedad de la propia persona, o sea, de su propio cuerpo; tuvo que rastrear la propiedad hasta un origen natural de apropiación, con el fin de abrir las estables fronteras que encierran la parte que cada persona posee privadamente del mundo, de lo común. El carácter privado de las pertenencias de una persona no podía garantizarse mejor que con la transformación de la propiedad en apropiación, interpretado como el resultado, el producto de la actividad corporal. Nada es menos común que lo que ocurre dentro del cuerpo, sus placeres y dolores, su laborar y consumir. La labor del esclavo no es “natural” sino inventada por el hombre, y está en contradicción con la natural fertilidad del “animal laborans”, cuya fuerza no se agota ni se consume su tiempo cuando ha reproducido su propia vida.

A continuación, Arendt hace una digresión sobre el dolor y acerca de la opinión de los estoicos y epicúreos respecto a que la experiencia natural en la que radica la independencia del mundo no es labor o esclavitud, sino la ausencia de dolor (el hedonismo es la más radical forma de vida no política, absolutamente privada). *(no entiendo la relación de la digresión con el resto del apartado)*.

La única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundanía es la labor (como ocurre bajo el dolor), ya que el cuerpo humano se vuelve sobre sí mismo, se concentra solo en estar vivo y queda apresado en su metabolismo sin liberarse de su propio funcionamiento. Ya la Biblia impuso el penoso esfuerzo requerido para la reproducción de la propia vida y la de la especie. Para Locke la propiedad era un aislamiento de lo común, no un lugar en el que lo privado puede ocultarse y protegerse de la esfera pública. En una sociedad de propietarios, a diferencia de otra de laborantes, sigue siendo el mundo y no la abundancia natural el centro del cuidado y preocupación humanos. El tema se hace diferente si el principal interés ya no es la propiedad, sino el crecimiento de la riqueza y el proceso de acumulación como tal. Sólo cuando el hombre no actúa como individuo, sino como miembro de la especie, como solía decir Marx, solo cuando la reproducción de la vida individual queda absorbida por el de la vida colectiva de una “humanidad socializada” puede conseguirse la multiplicación de vidas y la creciente abundancia de bienes que ellas necesitan. La filosofía de la labor de Marx coincide con la filosofía de la evolución del siglo XIX (desde las formas más sencillas de vida orgánica hasta la aparición del animal humano), por lo que Engels llamó a Marx “el Darwin de la historia”. Dado que no conocemos más proceso que el de la vida dentro de nuestro cuerpo y que la única actividad que podemos relacionar con la vida es la de la labor, parece casi inevitable la igualdad de productividad con fertilidad, y por tanto, que la filosofía de la labor en la época moderna se base en esa igualdad. Ni el enorme incremento de la fertilidad ni la socialización del proceso, esto es, la sustitución del hombre individual por la sociedad colectiva puede eliminar el estricto carácter privado de la experiencia de los procesos corporales en los que la vida se manifiesta, o sea, de la propia actividad de la labor. El expropiado “animal laborans” no deja de ser menos privado porque se le haya expropiado de un lugar privado de su propiedad. Marx predijo correctamente “el marchitamiento” de la esfera pública bajo condiciones de desarrollo no trabado de “las fuerzas productivas de la sociedad”, cuando vaticinó que “los hombres socializados” dedicarían su liberación del laborar a esas actividades privadas y no mundanas que llamamos hobbies *(en la nota 65 puede leerse un conocido extracto de la obra Ideología Alemana de Marx)*.

14. Los instrumentos del trabajo y la división de la labor.

Parece estar en la naturaleza de las condiciones de la vida la única posible ventaja: que la fertilidad de la fuerza laboral se base en su habilidad para hacer frente a las necesidades de más de un hombre o de una familia; la propia actividad laborante, concentrada exclusivamente en la vida y su mantenimiento, se olvida del mundo. Una sociedad de masas de trabajadores, tal como Marx la tenía en mente cuando hablaba de “humanidad socializada” está compuesta de especímenes no mundanos de la especie de la humanidad, trátase de esclavos domésticos, llevados a su situación por la violencia de otros o de hombre libres que realizan sus funciones de manera voluntaria. El “animal laborans” está expulsado del mundo en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir. La vida, que para las demás especies animales es la misma esencia de su ser, se convierte en una carga debido a su innata “repugnancia por la futilidad” y dicha carga se hace más pesada debido a que ninguno de los llamados “deseos más excelsos” tiene la misma urgencia y se ve obligado a llevarla por necesidad. La esclavitud se convirtió en la condición social de las clases laborales porque se la consideraba como la condición natural de la vida misma (*omnis vita servitium est*) y la función principal de los antiguos esclavos era más llevar la carga del consumo del hogar que la producción para la sociedad en general; el motivo de que su improductividad y carácter antieconómico no se descubriera hasta la época moderna radica en que las antiguas ciudades-estado eran principalmente centros de consumo. El precio exigido (al ciudadano) para liberarse por completo de la necesidad es la institución de la vida real mediante la vida (esclava) sufrida por otros; el grande de la tierra podía incluso usar los sentidos de otros “podía ver y oír mediante sus esclavos” como decía Heródoto.

La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; para los mortales, la “vida fácil de los dioses” sería una vida sin vida. El carácter permanente y duradero del mundo es muy superior al de la vida mortal; si uno supiera que el mundo iba a terminar con la muerte, el mundo perdería toda realidad, como la perdió para los primeros cristianos mientras estuvieron convencidos del inmediato cumplimiento de sus expectativas escatológicas. La capacidad humana para la vida en el mundo lleva consigo una habilidad para trascender los procesos de la vida, mientras que la vitalidad y viveza solo pueden conservarse en la medida en que el hombre esté dispuesto a tomar sobre sí la carga, fatiga y molestia de la vida. Es cierto que el progreso de nuestros instrumentos de labor ha hecho menos penosa la doble labor de la vida: el esfuerzo para su mantenimiento y el dolor del nacimiento. Naturalmente esto no ha eliminado el apremio de la actividad laboral, pero a diferencia de la sociedad esclavista, donde la maldición de la necesidad era una vívida realidad (la vida era esclavitud) esta condición (la maldición de la necesidad) ya no está plenamente manifiesta. El peligro es claro: el hombre no puede ser libre si no sabe que está sujeto a la necesidad, debido a que gana siempre su libertad con sus intentos de liberarse de la necesidad. Es muy probable que los enormes cambios de la revolución industrial y los aún mayores de la revolución atómica (¿ *Átomos para la paz*, discurso de Eisenhower 1953?) seguirán siendo cambios para el mundo y no para la básica condición de la vida humana en la tierra.

Los utensilios que facilitan de modo considerable el esfuerzo de la labor no son en sí mismo productos de la labor, sino del trabajo, no pertenecen al proceso de consumo, son parte del mundo de los objetos usados. Ningún trabajo puede hacerse sin útiles y el nacimiento del “homo faber” y del mundo de las cosas hechas por el hombre son contemporáneos del descubrimiento de los útiles e instrumentos. Los útiles fortalecen y multiplican la fuerza humana hasta casi reemplazarla,

incrementan la natural fertilidad del “animal laborans” y proporcionan abundancia de bienes de consumo. Pero todos estos cambios son de orden cuantitativo, las limitaciones de los instrumentos para facilitar la vida laboral son de naturaleza fundamental. El proceso de fabricar una cosa es limitado y la función del instrumento acaba con el producto terminado, mientras que el proceso de vida que requiere el laborar es una actividad interminable y el único instrumento que le igualaría tendría que ser un “perpetuum mobile”, tan vivo y activo como el organismo al que sirve.

El otro gran principio del proceso de la labor humana, el de la división de la labor, no ha de confundirse con el proceso similar de la especialización que prevalece en los procesos de trabajo. La especialización del trabajo y la división de la labor solo tienen en común el principio general de organización, que debe su origen a la esfera política de la vida, al hecho de la capacidad del hombre para actuar y hacerlo junto y en colaboración con otros. Solo en el marco de la organización política, donde los hombres no solo viven, sino que actúan en común, caben la especialización del trabajo y la división de la labor. Mientras que la especialización del trabajo requiere de habilidades que se organizan juntas, la división de la labor presupone la equivalencia cualitativa de las actividades y dichas actividades representan ciertas cantidades de fuerza laboral que se suman juntas de manera puramente cuantitativa; es lo opuesto a las variadas organizaciones de trabajadores, desde los antiguos gremios hasta ciertos tipos de sindicatos modernos cuyos miembros están unidos por la especialización que los diferencia de los demás. En la división de la labor ninguna de las actividades en que se divide un proceso tiene un fin en sí misma, su fin natural es exactamente el mismo que en el caso de la labor no dividida: la simple reproducción de los medios de subsistencia.

Mas grave parece la limitación impuesta por la capacidad para consumir, que sigue ligada al individuo incluso cuando una fuerza colectiva de labor reemplaza al poder individual de la labor. El progreso de la acumulación de riqueza puede ser ilimitado en una “humanidad socializada” que se ha zafado de las limitaciones de la propiedad y la apropiación individual disolviendo toda la riqueza estableciendo el dinero para gastar y consumir. El problema consiste en concertar el consumo individual con una ilimitada acumulación de riqueza. La solución parece ser bastante sencilla, tratar todos los objetos usados como si fueran bienes de consumo. La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del mundo moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural está en ser consumidos, en vez de productos de trabajo. La división de la labor, más que la creciente mecanización, ha reemplazado a la rigurosa especialización que anteriormente requería la artesanía; ésta solo se necesita para el diseño y fabricación de modelos antes de pasar a la fabricación masiva. La producción masiva sería imposible sin reemplazar a los trabajadores y a la especialización por laborantes y sin la división de la labor. El caso es distinto por completo en la transformación moderna del proceso de trabajo por la introducción del principio de la división de la labor, la misma naturaleza del trabajo queda modificada y el proceso de producción asume al carácter de labor. La interminabilidad del proceso laborante está garantizada por las repetidas necesidades del consumo; la interminabilidad del proceso de producción solo puede garantizarse si sus productos pierden su carácter de uso y se hacen más bien objetos de consumo. La necesidad de reemplazar cada vez más rápidamente las cosas que nos rodean, ya que no podemos permitirnos solamente usarlas y preservar su carácter durable, se plasma en que debemos consumir, devorar, muebles, coches, etc., como si fueran objetos sujetos al interminable ciclo del metabolismo del hombre. Los ideales del “homo faber”, el fabricante del mundo, que son la permanencia, la estabilidad y el carácter durable, se han

sacrificado a la abundancia ideal del “animal laborans” y hemos cambiado el trabajo por el laborar, troceándolo en minúsculas partículas hasta donde se ha prestado la división.

14. Una sociedad de consumidores.

Se dice que vivimos en una sociedad de consumidores ya que según hemos visto, labor y consumo son dos etapas del mismo proceso impuesto al hombre por la necesidad de la vida, por tanto, también podemos decir que vivimos en una sociedad de laborantes. Casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden. Cualquier cosa que hacemos se supone que la hacemos para ganarnos la vida. La única excepción que la sociedad está dispuesta a admitir es la del artista, único “trabajador” que se admite en esta sociedad de laborantes.

Las actuales teorías laborales casi de manera unánime definen la labor como lo contrario a la diversión; ni siquiera queda el trabajo del artista, que se disuelve en diversión. Esta característica “divertida” del artista se considera que desempeña en el proceso de la vida laborante de la sociedad la misma función que la de jugar al tenis o tener un hobby. Desde el punto de vista de “ganarse la vida”, toda actividad no relacionada con la labor se convierte en hobby (*en la extensa nota 75 se amplían estas relaciones labor-diversión, con una indicación final pragmática: a la pregunta ¿Para qué trabaja el hombre?, la mayoría de la gente contesta: “para poder vivir” o “para ganarse la vida”*).

La emancipación de la labor (*entendida en el sentido de salir de la esfera privada para hacerse pública*) y la concomitante emancipación política de las clases laborantes, que se retrasó varios siglos respecto a la anterior, significó un progreso hacia la no violencia, no tanto un avance hacia la libertad. En las sociedades antiguas occidentales, la tortura (única fuerza que puede igualar a la necesidad) solo podía aplicarse a los esclavos (*nota 78: las “necesidades” de la tortura destruían la libertad, y, por tanto, no podían aplicarse a ciudadanos libres*), porque ya estaban sujetos a la necesidad. Las artes de la guerra, la piratería, etc. llevaron a los derrotados a servir a los vencedores, con lo que estos cubrieron la necesidad durante el periodo más largo de la historia. La época moderna trajo consigo el decrecimiento de los instrumentos de violencia por la aparente degradación de las actividades que surgen directamente de la violencia, como ya sucedió en la decadencia del imperio romano, cuando disminuyó el trabajo esclavo para ser sustituido por la labor de clases libres (*nota 81: esa evolución tuvo su punto culminante con Calígula y luego con Trajano, que consintieron que los llamaran dominus, palabra reservada hasta entonces para el cabeza de familia. No existía gran diferencia entre la vida de un esclavo y la de un hombre libre*). El peligro de que la emancipación de la labor en la época moderna llevase por primera vez a la humanidad bajo el yugo de la necesidad la vislumbró Marx cuando insistió en que el verdadero objetivo de una revolución no podía ser la emancipación ya lograda de las clases laborantes, sino que el hombre se emancipara de la labor (*nota 83: la esperanza de una liberación final de la labor es el único elemento utópico del marxismo y de sus movimientos laborales revolucionarios*).

El siempre repetido ciclo de la vida biológica, las etapas de la labor y del consumo, pueden modificar su proporción hasta el punto de que casi toda “la fuerza de labor” se gaste en consumo. El consumo sin dolor y sin esfuerzo incrementaría el carácter devorador de la vida biológica y la humanidad quedaría libre para “consumir” el mundo entero y reproducir a diario todas las cosas

que desease consumir, siempre que el mundo pudiera soportar el derrochador dinamismo de un proceso de vida enteramente automatizado. Hay un largo trecho entre esa utopía y la reducción continua de las horas de trabajo, más aún, se ha exagerado el valor del progreso ya qué se midió tomando como base las inhumanas condiciones de la explotación que prevalecían durante las primeras etapas del capitalismo (*nota 85: durante la Edad Media se calcula que los días festivos oficiales rondaban los 141. La extensión de la jornada de trabajo se produjo cuando los trabajadores tuvieron que competir con la introducción de las máquinas. Antes, en el siglo XV, la jornada laboral en Inglaterra estaba entre 11 y 12 horas*).

La sociedad de consumidores resulta más alarmante como ideal de la sociedad actual que como realidad ya existente. El ideal no es nuevo; ya la economía clásica establecía como objetivo último de la “vita activa” el aumento de la riqueza y la “felicidad del mayor numero”. La esperanza que inspiró a Marx y a los mejores hombres de varios movimientos obreros se basaba en la ilusión de una filosofía mecanicista que supone que la fuerza de la labor, como cualquier otro tipo de energía, si no se gasta y agota en las penosas tareas de la vida, nutre automáticamente otras actividades “más elevadas”. Sin duda el modelo de esta esperanza de Marx es una especie de Atenas de Pericles que no necesitara esclavos para mantenerse. Cien años después sabemos que esa utopía es una falacia: el tiempo de ocio del “animal laborans” siempre se gasta en consumo. Este consumo no queda restringido a los artículos de primera necesidad, sino que se concentra en cosas superfluas, lo que no modifica el peligro de que ningún objeto del mundo se libre del consumo y la aniquilación.

La verdad es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la emancipación de la labor, el hecho de que el “animal laborans” ocupe la esfera pública, significa que no puede haber una auténtica esfera pública, sino solo actividades privadas abiertamente manifestadas. El resultado es lo que se llama con el eufemismo de cultura de masas. La universal demanda de felicidad y el ampliamente repartido infortunio en nuestra sociedad se encuentran entre las señales de que hemos comenzado a vivir en una sociedad de labor a la que le falta bastante actividad laboral para mantenerla satisfecha. Uno de los signos de peligro más claros es que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo. El hogar levantado por el hombre en la tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas, está formado no por cosas que se consumen sino por cosas que se usan. Si la naturaleza y la Tierra constituyen la condición de la vida humana, entonces el mundo y sus cosas constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana puede estar en el hogar sobre la Tierra. La naturaleza vista con los ojos del “animal laborans” es la gran proveedora de todas las “cosas buenas”, que pertenecen por igual a todos sus hijos y las mezclan con ellos mediante la labor y el consumo. La misma naturaleza vista con los ojos del “homo faber”, del constructor del mundo, proporciona materiales casi desprovistos de valor y valorizados mediante el trabajo realizado sobre ellos. Sin sacar las cosas de la naturaleza y defenderse de sus procesos naturales, el “animal laborans” no podría sobrevivir; pero sin sentirse a gusto en medio de las cosas de carácter duradero que las hace adecuadas para su uso, para erigir un mundo cuya permanencia contrasta con la vida, esta vida no sería humana.

El peligro radica en que una sociedad deslumbrada por su creciente fertilidad no sea capaz de reconocer su propia futilidad, “la futilidad de una vida que no se fije en una circunstancia

permanente que perdure una vez transcurrida su labor”.

La condición humana: C. IV

CAPÍTULO IV: EL TRABAJO

18. El carácter duradero del mundo

El trabajo de nuestras manos fabrica cosas cuya suma total constituye el artificio humano. Son objetos de uso que tienen un carácter durable (el mínimo para que se consideren propiedades con valor). Por su uso no desaparecen y *“dan estabilidad y solidez al artificio humano”* (159). Esa estabilidad no es absoluta porque su uso, aunque no lo consuma, al final lo agota y, finalmente, el mundo en su proceso natural lo recoge. La silla volverá a ser madera y la madera se deshará.

Es decir, las cosas fabricadas tienen un carácter duradero, tienen cierta independencia del hombre que lo ha producido y usado y esto es su “objetividad” por la que perduran y resisten: *“Contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre”* (158).

El uso y el consumo en sus fronteras parecen confundirse, identificarse. Por ejemplo en los objetos de indumentaria el uso puede ser considerado como el consumo a paso lento. Lo mismo pasa con la labor y el trabajo. La labor de la tierra, su cultivo, parece ser un estupendo ejemplo de labor convirtiéndose en trabajo. Sin embargo, la diferencia está clara: la tierra cultivada no es un objeto de uso. En el objeto de uso hay reificación.

18. Reificación

El trabajo del *homo faber*, la fabricación, consiste en la reificación. El trabajo supone siempre la destrucción de la naturaleza pues implica interrumpir o matar un proceso natural (extraer la madera del árbol o minerales de la Tierra). Mientras que el *homo laborans* es un siervo de la Tierra, el faber se comporta como *“señor y amo de toda la Tierra”* (160).

Esta experiencia de destrucción es la primera experiencia violenta que puede *“proporcionar seguridad y satisfacción, incluso convertirse en fuente de autoconfianza”* (161). *“El verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo, de acuerdo con el cual se construye el objeto”* (161). A partir del modelo hay una multiplicación. La multiplicación es distinta a la repetición, característica de la labor.

El proceso de fabricación está en sí mismo determinado enteramente por las categorías de medios y fin. El proceso termina en el producto y es un medio para obtener ese fin. La labor carece de principio y fin, se repite continuamente; el trabajo tiene un comienzo definido y un fin “predictible”; la acción, aunque pueda tener definido el principio, no es predecible su final. Lo que se ha fabricado se puede destruir.

| LABOR | TRABAJO | ACCIÓN |
|--|--|---|
| SIERVO DE LA TIERRA (SUJETO A LA NECESIDAD) | AMO Y SEÑOR (LIBRE DE PRODUCIR Y DESTRUIR) | |
| REPETICIÓN DE LA TAREA | MULTIPLICACIÓN DEL PRODUCTO | |
| SIN PRINCIPIO NI FINAL | COMIENZO DEFINIDO Y FIN PREDECIBLE | COMIENZO DEFINIDO Y FIN IMPREDECIBLE |

18. Instrumentalidad y *animal laborans*

El hombre puede definirse como un “*fabricante de útiles*” (Franklin). Los útiles o instrumentos son diseñados, inventados y fabricados por el *homo faber*. Ahora bien, para el laborante los útiles “*asumen algo más que un simple carácter instrumental de función*” (164). Para el laborante la distinción entre medios-fines no tiene sentido (porque se produce para consumir) y por eso los instrumentos que inventó el *homo faber* pierden su carácter instrumental. Esa distinción queda reemplazada por “*la unificación rítmica del cuerpo laborante con su utensilio en la que el movimiento del propio laborar actúa como fuerza unificadora*” (165). Esa distinción se hace borrosa. Predomina el proceso, no el esfuerzo ni el producto.

Ahora, desde la revolución industrial, la labor se realiza por medio de maquinaria. Las máquinas se han convertido en una condición inalienable de nuestra existencia como lo fueron los útiles e instrumentos. A diferencia de los útiles, las “*máquinas exigen que el trabajador las sirva a ellas, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico*” (166). Eso quiere decir que el hombre se convierte en un servidor de sus máquinas y, además, que hay una mecanización (“*el proceso mecánico ha reemplazado al ritmo del cuerpo humano*”) (166).

Recuerda las etapas de la industrialización: primera: la máquina de vapor. Ahí todavía los útiles-máquina reflejan esa imitación de procesos naturales; segunda, la

electricidad. Ya no es ampliación de las viejas artes y oficios. Además se añade la cadena de arrastre y montaje. Es la automatización “que seguirá siendo el punto culminante del progreso moderno” (168). *“Llamamos automáticos a todos los movimientos que se mueven por sí mismos... En la producción introducida por la automatización, la distinción entre operación y producto, lo mismo que la procedencia del producto sobre la operación (que solo es el medio para producir el fin), carecen de sentido y se han vuelto anticuadas”* (169).

Se crearon los instrumentos para crear un mundo que ayude al proceso de la vida humana. No se trata de saber si somos esclavos de las máquinas, sino saber si las máquinas *“aún sirven al mundo y a sus cosas, o si, por el contrario, dichas máquinas y el movimiento automático de sus procesos han comenzado a dominar e incluso destruir el mundo y las cosas”* (170). La automatización de la fabricación suprime la dependencia del diseño humano en la fabricación de las cosas. Se diseñan objetos pensando en la máquina. *“El producto mismo depende por completo de la capacidad de la máquina”*. Incluso el fin más general de la fabricación que sería la liberación de la mano de obra, *“se considera ahora un objetivo secundario y obsoleto”* (170).

En este mundo de máquinas, la máquina ocupa el lugar que ocupó antes la naturaleza: *“el mundo de las máquinas se ha convertido en un sustituto del mundo real”* (171). La tecnología es nuestra segunda naturaleza. Se contempla no *“como un producto del esfuerzo humano, sino como el desarrollo biológico de la humanidad”* (170).

18. Instrumentalidad y *homo faber*

Todo el trabajo del *homo faber* persigue la realización del instrumento útil. Aquí, el fin justifica los medios porque el fin guía y organiza la producción. Reina la utilidad necesaria para obtener el fin deseado. Por ejemplo la fabricación de una silla. Ahora bien, el producto, a su vez, es un medio; *“la silla, que es el fin del trabajo del carpintero, sólo puede mostrar su utilidad pasando de nuevo a ser medio”* (172), bien como bien de uso o de cambio.

El problema de una sociedad completamente utilitarista o el significado total de la utilidad sale fuera de la cadena de utilidad: *“la perplejidad del utilitarismo radica en que éste se encuentra atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que pueda justificar la categoría de medios y fin, esto es, de la propia utilidad”* (172). El *homo faber*, igual que el *animal laborans*, son incapaces de entender el significado de su tarea en conjunto, o “la significación de este mundo”: *“El homo faber, en la medida en que no es más que un fabricante y sólo piensa en términos de medios y fines que surgen directamente de su actividad de trabajo, es tan incapaz de entender el significado como el animal laborans de entender la*

instrumentalidad” (173).

La única forma de salir de esa falta de significación es acudir a la subjetividad del propio uso que se encuentra en la fórmula kantiana de que ningún hombre debe convertirse en medio: *“El hombre en la medida en que es homo faber instrumentaliza y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios” (175).*

Termina señalando la crítica de Platón a Protágoras, que parece un antiguo precursor de Kant, que consistía en que no es el hombre la medida de todas las cosas, sino *“el dios es la medida de los simples objetos de uso” (177).*

18. El mercado de cambio

La Edad Moderna ha intentado excluir de la esfera pública al hombre político, del mismo modo que en la antigüedad lo hizo con el *homo faber*. La plaza pública no era un bazar donde los artesanos exhibían y cambiaban sus productos, sino un ágora, un lugar de reunión de los ciudadanos.

Si el *animal laborans* es incapaz de habitar la esfera pública; el *homo faber*, por el contrario, está plenamente capacitado para tener una esfera pública, aunque no sea una esfera política propiamente hablando (178). Su esfera pública es el mercado de cambio, donde se pueden mostrar los productos. Es ahí donde se relaciona con los demás.

El trabajo es solitario, aislado de la sociedad, pero, una vez realizado, se necesita el mercado. Está claro que al mercado no van los fabricantes y los que van no se congregan como personas, *“sino como dueños de artículos de primera necesidad y valores de cambio” (180).* Aquí es donde se produce la autoalienación marxiana: en esa sociedad donde la principal actividad pública es el cambio de productos, los laborantes que no son propietarios tienen que vender su fuerza de trabajo o “fuerza de labor” y ahí es donde se produce la alienación o degradación de las personas que se consideran como productores, no como personas.

En la sociedad laborante las personas se juzgan por la posición que ocupan en el proceso de la labor; en la sociedad fabricante, la fuerza de la labor es solo un medio para producir el fin: el objeto fabricado.

En la sociedad comercial o capitalismo en sus primeras etapas, el *homo faber* sale de su aislamiento y establece el mercado de cambio donde aparece como mercader y comercial. En ese momento se producen objetos no para el uso, sino para el mercado; esto es, objetos de cambio. Se produce para almacenar con destino a un futuro cambio. Aquí aparece la distinción entre el valor de uso y el valor de cambio. El valor

de uso es al fabricante como el valor de cambio al comercial.

| | |
|-----------------|----------------------------|
| VALOR DE USO | FABRICANTE Y MANUFACTURERO |
| VALOR DE CAMBIO | COMERCIAL Y MERCADER |

Solo en el mercado de cambio todas las cosas se convierten en “valores”. *“Ni la labor, el trabajo, el capital, el beneficio o el material conceden tal valor a un objeto, sino solo y exclusivamente la esfera pública donde aparece para ser estimado, solicitado o despreciado”* (182). Una cosa es el valor comercial y otra el valor natural de algo que es la cualidad propia de la cosa.

| | |
|-----------------|--|
| VALOR COMERCIAL | Valor que la cosa adquiere en cuanto aparece en público. No hay valor absoluto |
| VALOR NATURAL | Objetiva cualidad de la cosa. Valor intrínseco. |

En definitiva, en una sociedad comercial *“el mercado de cambio es el lugar público más importante y, por tanto, toda cosa pasa a ser un valor comerciable, un artículo de consumo”* (182).

La cuestión es que en una sociedad así, en una sociedad comercial, no hay valor absoluto y el *homo faber* *“no podía soportar la pérdida de modelos o patrones “absolutos”*. La relatividad del mercado surge del mundo del artesanado y se desarrolla el mercado de cambio a partir de la Fabricación y el mundo del artesanado. En la Epoca moderna la utilidad gobierna el mundo y rige la actividad mediante la cual todas las cosas cobran existencia (184).

18. La permanencia del mundo y la obra de arte

Hay ciertos objetos que escapan a la utilidad, son únicos, no son intercambiables y, por tanto, si entran en el mercado su precio es arbitrario: son las obras de arte. Tienen un carácter de permanencia a lo largo del tiempo; dan estabilidad al mundo, porque no son usados.

| | | |
|---|--------------------------|---------------------|
| OBRA DE ARTE | OBJETOS DE CAMBIO | COSAS DE USO |
| CAPACIDAD DE PENSAR (SENTIMIENTOS, EXIGENCIAS, NECESIDADES) | TENDENCIA AL INTERCAMBIO | HABILIDAD PARA USAR |

El origen de la obra de arte es *“la capacidad humana para pensar”*. El pensamiento está relacionado con el sentimiento. El arte transforma en cosas, la obra, todo esto. Esta *“reificación es más que simple transformación; es transfiguración... Las obras de arte son cosas del pensamiento, pero esto no impide que sean cosas”* (186).

Toda obra de arte tiene ese carácter de cosa, de materialidad. La música y la poesía son las menos materiales de las artes *“debido a que su material está formado por sonidos y palabras, la reificación y elaboración se mantienen al mínimo”* (186). No ocurre así con la pintura, la escultura y la arquitectura. La poesía *“es la más humana y menos mundana de las artes”* (187) porque el producto final está más cerca del pensamiento. La durabilidad del poema dependerá muy mucho de que pueda recordarse.

No es lo mismo el pensamiento que la cognición. Esta última es la madre de las ciencias. Persigue un objetivo, puede establecerse por algo práctico o por curiosidad, pero cuando se alcanza el objetivo, finaliza. El pensamiento, sin embargo, carece de objetivo al margen de sí mismo. En este sentido es *“inútil”*, tanto como las obras de arte que inspira. Es una actividad, la de pensar, tan infinita como la vida misma y su significado es tan enigmático y tan irresoluble como la misma vida. Ambos, cognición y pensamiento no son lo mismo que razonamiento lógico, aquel que se dedica a deducir siguiendo las leyes de la lógica. Las máquinas son más inteligentes que los seres humanos, en el sentido de más veloces. Pero esto demuestra que la racionalidad, no es como pensaba Hobbes, *“la más elevada y humana de las capacidades del hombre”* (189), sino más bien que los filósofos vitalistas estaban en lo cierto cuando veían a la razón al servicio de la vida, o, como decía Hume, *“esclava de la pasión”*.

| PENSAMIENTO | COGNICIÓN |
|---|--|
| ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE. SE MANIFIESTA EN LA FILOSOFÍA SIN TRANSFORMACIÓN | OPERACIÓN POR LA CUAL ADQUIRIMOS CONOCIMIENTO: LAS CIENCIAS |
| CARECE DE FIN. ES INÚTIL | PROCESO CON PRINCIPIO Y FIN, CUYA UTILIDAD PUEDE COMPROBARSE |
| ACTIVIDAD IMPLACABLE Y REPETIDA COMO LA VIDA MISMA | PERSIGUE UN OBJETIVO DEFINIDO. FINALIZA CUANDO LO ALCANZA |

Todo objeto, no sólo la obra de arte, no puede evitarse que sea hermoso, feo o mezcla de ambos. *“Todo lo que existe ha de tener una apariencia... de ahí que no haya*

ninguna cosa que no trascienda de algún modo su uso funcional, y su transcendencia, su belleza o fealdad, se identifica con su aparición pública y el que se la vea” (190).

El *homo faber* fabrica cosas que constituyen un mundo que perdurará a los mortales y que será su hogar. También la vida del hombre se manifiesta en la acción y el discurso, no solo en la producción y en la labor. Acción y discurso que no trascenderán. El *animal laborans* necesita al *homo faber* para facilitar su labor y esfuerzo. La vida política, la acción y el discurso, necesita también del *homo faber* “*en su más elevada capacidad; esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiógrafos, 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” (191).*

No es necesario elegir entre Platón y Protágoras, entre un dios y el hombre como la medida de todas las cosas. Lo importante es que la medida no puede ser ni la labor, la apremiante necesidad biológica, ni el instrumentalismo utilitario de la fabricación y el uso.

La condición humana: C. V

“Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer, puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo”

24.- LA REVELACIÓN DEL AGENTE EN EL DISCURSO Y LA ACCIÓN.

LA PLURALIDAD humana, condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de IGUALDAD, sin la que los hombres no podrían entenderse, planear y prever; y DISTINCIÓN, sin la que cada humano no necesitaría el discurso y la acción para entenderse.

Ser distinto no es lo mismo que ser otro (ALTERIDAD). La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad. En su forma abstracta se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos (que pueden ser iguales), mientras que en la vida orgánica, la alteridad muestra variaciones y distinciones. Sólo el hombre puede mostrar esta distinción y mostrar su propio yo. En el hombre, la alteridad, que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierten en UNICIDAD. **La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos.**

EL DISCURSO Y LA ACCIÓN revelan esta cualidad de ser distinto: son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros en cuanto hombres. Se puede vivir sin laborar o sin trabajar, pero una vida sin acción ni discurso ha dejado de ser humana, porque ya no la viven los hombres. Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano. Esta inserción no es obligada por la necesidad (labor) ni impulsada por la utilidad (trabajo), sino que es estimulada por la presencia de otros. Su impulso surge del comienzo, no en el comienzo de algo (del mundo), sino de alguien que es un principiante por sí mismo.

ACTUAR significa tomar iniciativa, comenzar (**“archein”**, “comenzar”, “conducir” y “gobernar”), poner algo en movimiento (**“agere”** en latín). En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo, que aparezca en forma de **milagro**. El hecho de que el hombre es capaz de acción significa que es capaz de hacer lo infinitamente improbable, lo cual es debido a que cada hombre es único: con cada comienzo, movimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo.

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, entonces **EL DISCURSO** corresponde al hecho de la distinción; es la realización de la condición humana de la pluralidad, de vivir como ser distinto y único entre iguales.

ACCION Y DISCURSO está tan relacionados porque el acto primordial y específicamente humano debe contener, al mismo tiempo, la respuesta que se plantea a todo recién llegado:

¿Quién eres tú?” Mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son, su única y personal identidad; y hacen su aparición en el mundo humano. El descubrimiento del quién es alguien (no del qué es) está implícito en todo lo que dice y hace. Pero es más probable que el quién, tan claro e inconfundible para los demás, permanezca oculto para la propia persona.

Esta cualidad reveladora del discurso y la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras, solo es posible en la esfera pública, lo que no puede asumir ni el hacedor de obras buenas ni el delincuente (ambos implican el anonimato): cuando las personas están a favor o en contra, pero no con las demás, la acción pierde su carácter revelador.

23.- LA TRAMA DE LAS RELACIONES Y LAS HISTORIAS INTERPRETADAS.

La manifestación de quién es el que habla o el agente retiene una curiosa intangibilidad. Cuando queremos decir quién es alguien, nuestro vocabulario nos induce a decir qué es; su específica unicidad se nos escapa. Es imposible solidificar en palabras la esencia viva de las personas. Lo que está en juego es el carácter revelador sin el que la acción y el discurso pierden toda pertinencia humana.

La mayoría de las palabras y actos que se dan entre los hombres, además de ser una revelación del agente que actúa y habla, se refieren a alguna objetiva realidad mundana de la que surge su interés, se constituye como algo del **inter-est**, que se encuentra entre las personas y puede relacionarlas y unirlos. Este **objetivo y mundano en medio de** junto con sus intereses es sobrecrecido por otro **subjetivo en medio de** no tangible formado por palabras y hechos, cuyo origen se debe a que los hombres actúan y hablan unos para otros. A esta realidad la llamamos **LA “TRAMA”** de las relaciones humanas.

El error de todo **MATERIALISMO** en política es obviar que los hombres se revelan como individuos distintos y únicos incluso cuando buscan alcanzar un objetivo material y mundano.

LA TRAMA. La esfera de los asuntos humanos está formada por la trama de las relaciones humanas, que surge donde los hombres viven juntos. A este entramado (en medio de) se debe el hecho de que produce historias que pueden registrarse en documentos de las que somos actores y pacientes, pero no autores. Las historias resultado de la acción y el discurso revelan un agente, un quien, pero este no es su autor o productor. Nadie es el autor de la historia de su propia vida.

LA HISTORIA. La condición prepolítica y prehistórica de la historia es que toda vida individual puede contarse como una narración con comienzo (nacimiento) y final (muerte). La historia se convierte en el libro de narraciones de la humanidad con muchos actores y oradores. Pero el gran misterio de la historia es que no tiene autores tangibles.

Platón fue el primero en inventar a un autor tras la escena quien, a espaldas de los hombres que actúan, tira de los hilos y es responsable de la historia. Así, las acciones de los hombres parecen, como los gestos de las marionetas, guiadas por una mano invisible (La Providencia de Agustín de Hipona, la mano invisible de Adam Smith, la Naturaleza, el Espíritu del Mundo, el interés de clase). Pero esto hace de la historia una historia ficticia, una ficción.

La metáfora del autor invisible de la historia es un invento y no se corresponde con una experiencia real, pues, mientras que la historia ficticia fue hecha, la historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible, porque no está hecha.

EL HÉROE. El único alguien que revela la historia es su héroe. Según Homero, héroe es el nombre que se daba a todo hombre libre sobre el que podía contarse una historia, pues en él se hallaba la voluntad de actuar y hablar, de insertar su propio yo en el mundo y comenzar una historia personal, al abandonar el lugar oculto y privado, y mostrar quién es uno.

La cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, la implícita manifestación del agente y del orador, solo puede representarse, “*reificarse*” mediante una especie de repetición, la imitación o **mímesis**, apropiada principalmente para el **DRAMA**: la interpretación de una obra es una imitación del actuar. Pero el arte imitativo no sólo se fa en el actor, sino también en el escritor, en el escribir la obra. EL TEATRO es el arte político por excelencia, es el único arte cuyo único tema es el hombre en su relación con los demás¹.

26.- LA FRAGILIDAD DE LOS ASUNTOS HUMANOS.

La acción y el discurso nunca son posibles en aislamiento, necesitan la presencia de otros; están rodeados y en constante contacto con la trama de los actos y palabras de otros hombres. La creencia de que podemos hacer algo en la esfera de los asuntos humanos en solitario es una ilusión.

LA FALACIA DEL HOMBRE FUERTE. En griego y en latín hay dos palabras distintas para designar el verbo actuar: para designar el comenzar el guiar, el poner en movimiento y el gobernar, el griego utilizaba la palabra “*archein*”, mientras que el latín utilizaba la palabra “*agere*”; para designar el atravesar, realizar, acabar, llevar, el griego utilizaba la palabra “*prattein*” y el latín la palabra “*gerere*”. Parece como si la acción estuviera dividida en dos partes: el comienzo, realizado por una sola persona; y el final, en el que se unen muchos para “llevar”, “acabar” la empresa aportando su ayuda. Pero la historia de su uso muestra que la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su final (*prattein* y *gerere*) pasó a designar la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo pasaron a significar, en el lenguaje político, gobernar y guiar. Así, el papel del principiante y guía (rey entre reyes, príncipe, principal) pasó a ser el del gobernante. La original interdependencia que se daba en la acción entre la actividad del principiante y guía y la actividad y la de la ayuda de los demás en el acabamiento se rompió, constituyéndose dos funciones distintas:

- La de dar órdenes, prerrogativa del gobernante (arkonte), quien se encuentra solo y aislado de los demás por su fuerza. Esto le permite reclamar para sí lo que realmente es el logro de muchos, monopolizando la fuerza de aquellos, sin cuya ayuda no habría podido realizar nada.
- La de ejecutar las órdenes, función de los súbditos.

Así surge la FALACIA DEL HOMBRE FUERTE.

PERO el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuante que lo convierten no sólo en un agente, sino también en un paciente. Así la historia que un actor comienza está formada también por sus consecuencias que son ilimitadas; pues la acción actúa en un medio en el que toda reacción se convierte en una reacción en cadena de acciones provocadas en otros seres. Por ello, toda acción tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones, a cortar todas las fronteras: las de las instituciones y las leyes. Ello es debido a la falta de predicción de toda acción, pues su pleno significado solo puede revelarse cuando ha terminado².

EL PROBLEMA es que la luz que ilumina los procesos de acción, todos los procesos históricos, solo aparece en su final, cuando han muerto todos los participantes³. Por ello la acción solo se revela plenamente al narrador, al historiador. No es el actor sino el narrador quien capta, "hace" (autor) de la historia.

27.- LA SOLUCIÓN GRIEGA: LA FUNDACIÓN DE LA POLIS.

Esta impredecibilidad de la acción está estrechamente relacionada con su carácter revelador del yo de uno, que ni se conoce a sí mismo ni puede calcular de antemano a quién revela. Esta incambiable identidad de la persona, aunque no se hace tangible en la historia de la vida del actor y del orador, sólo puede conocerse después de que haya terminado. La esencia humana, la esencia de quien es alguien, no su naturaleza, nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia. Por ello, quien conscientemente aspire a su ser esencial, a dejar tras de sí una historia y una identidad que le dé "*fama inmortal*" debe elegir expresamente una breve vida, pues en la muerte se retira de las posibles consecuencias y de la continuación de lo que empezó (CASO DE AQUILES).

Este concepto de acción tan individualista pasó a ser el prototipo de acción para los griegos e influyó en el apasionado impulso de mostrar al propio yo midiéndolo en pugna con otro. Pero antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran las acciones. Ese espacio fue la esfera pública de la polis, y su estructura fue la ley. De ahí que para los griegos el jurista fuera como un artesano que fabrica leyes, la muralla de la ciudad, que permite que comience la actividad política, reservada exclusivamente a los ciudadanos.

Así lo entendieron tanto Platón⁴ como Aristóteles, no los socráticos, quienes convertían a los ciudadanos en fabricantes de leyes (poiesis) no en actuantes, al atribuirles por medio del voto la legislación y la ejecución de las decisiones. Con la fundación de la polis, los griegos solucionaron la fragilidad de la acción, su no tangibilidad y su impredecibilidad.

DOBLE FUNCIÓN DE LA POLIS.

1. Hacer de lo infrecuente un hecho corriente de la vida cotidiana: multiplicó las oportunidades para que los individuos se distingan y muestren con hechos y palabras quienes son.
2. Ofrecer un remedio para la futilidad de la acción y el discurso.

La organización de la polis, firmemente organizada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes, se constituye en una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y su fugaz grandeza nunca carecerán de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan y aparezca ante un público de hombres, el escenario en el que quedará testimonio de sus buenas o malas acciones. La esfera política, la polis surge de actuar juntos, de compartir palabras y actos (CONVIVIR). No es un espacio físico, sino una organización de humanos que puede encontrar una ubicación en todo tiempo y lugar. Es un espacio en el que yo aparezco ante otros que aparecen ante mí, en el que los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas. Este espacio no siempre existe y ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo, ni siquiera la mayoría viven en él (esclavos, extranjeros, bárbaros, laborantes, artesanos, hombres de negocios, etc.).

Existir privado de esto es estar privado de realidad (de un quién, no de un qué) que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición: *“porque lo que aparece todos lo llamamos Ser”*, y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad.

28.- EL PODER Y EL ESPACIO DE LA APARICIÓN.

Este espacio de aparición cobra realidad y los hombres en él siempre que se agrupan por el discurso y la acción, precediendo a toda formal constitución de la esfera pública y de las formas de gobierno. Se caracteriza por sobrevivir 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.

EL PODER. La pérdida de poder es lo que mata a las comunidades políticas. El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y se emplean para descubrir realidades; y donde los actos no son brutales y se usan para establecer relaciones y crear nuevas realidades.

CARACTERÍSTICAS DEL PODER. EL PODER es lo que mantiene la existencia de la esfera pública. La palabra misma (*“dynamis”, “potentia”, “Macht”*) indica su carácter *“potencial”*. El poder SURGE de los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan. Además, es independiente de los factores materiales, ya sean éstos el número de hombres o los medios a utilizar, salvo el vivir unido del pueblo cuyo modelo de organización política es la ciudad-estado. La ciudad es, por ello, el prerequisite más importante material del poder. Como la acción, el poder es ILIMITADO, no tiene limitación física. Su única limitación es la existencia de otras personas. Además, puede DIVIDIRSE, sin aminorarlo.

LA ÚNICA ALTERNATIVA AL PODER ES LA FUERZA que un solo hombre puede ejercer contra sus semejantes y de la que uno o unos pocos cabe que posean el monopolio. Pero la violencia nunca puede sustituir al poder.

LA TIRANÍA surge de la combinación política de fuerza o violencia y de la consiguiente carencia de poder; y el temor a ella se inspira en la impotencia y futilidad que condena a los gobernantes y gobernados.

MONTESQUIEU piensa que la característica sobresaliente de la tiranía es que se basa en el aislamiento del tirano respecto a sus súbditos y de éstos entre sí por el mutuo temor. Por ello la tiranía contradecía la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, condición de todas las formas de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder, genera impotencia y su propia destrucción.

Aunque la tiranía siempre se caracteriza por la impotencia de sus súbditos, que pierden su capacidad de actuar y hablar juntos, no se caracteriza por la debilidad y la esterilidad. La fuerza hace frente a la violencia mejor que el poder, ya de modo heroico, luchando o muriendo, ya estoicamente, aceptando el sufrimiento. Además, a la fuerza sólo la puede destruir el poder.

LA OCLOCRAZIA, gobierno de la plebe, contrapartida de la tiranía, se caracteriza por el intento de sustituir la fuerza por el poder del *“actuar juntos”*, que puede pervertirse cuando pasan a primer plano quienes nada saben y nada pueden hacer.

EL PODER preserva a la esfera pública y al espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público, preserva esa trama de asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos. Sin la acción *“no hay nada nuevo bajo el sol”*, nada nuevo entra en el juego del mundo; sin discurso para materializar y conmemorar lo nuevo que aparece y resplandece no hay memoria.

ARISTÓTELES. La noción aristotélica de *“energeia”* (realidad) designaba todas las actividades que no persiguen un fin, que son un fin en sí mismo, en las que el fin yace en la propia actividad y, por ello, se convierten en *“entelecheia”*. Para Aristóteles lo que está en juego en política es el trabajo del hombre en cuanto hombre el cual, al definirlo como *“vivir bien”*, no lo entiende como un producto del trabajo, sino que sólo existe en pura realidad. El trabajo del hombre (vivir bien) no es fin porque los medios para lograrlo (las virtudes) no son cualidades que puedan o no realizarse, sino que por sí mismas son *“realidades”*: los medios para lograr el fin serían ya el fin.

29.- EL HOMO FABER Y EL ESPACIO DE APARICIÓN.

La convicción de que lo más grande que puede lograr un hombre es su propia aparición y realización en la esfera pública por el discurso y la acción no es una convicción natural. Frente a esta convicción se levanta la del homo faber, al considerar los productos humanos más que el propio hombre, y la del animal laborans de que la vida es el más elevado de los bienes. Ambos demandan la acción y el discurso como ociosidad y juzgan las actividades públicas por su utilidad para fines más elevados: hacer el mundo más útil y hermoso, para el homo faber, o la vida más fácil para el animal laborans. Pero ni la realidad del yo de uno ni la realidad del mundo circundante pudieron establecerse sin ese espacio público de aparición propiciado por la acción y el discurso.

La atrofia y alienación del espacio de aparición se lleva a un extremo mucho mayor en una sociedad laborante que en una de productores. El HOMO FABER, en su aislamiento, no solo está junto al producto fabricado, sino también junto al mundo de cosas en el que añadirá sus propios productos; así, aunque de forma indirecta, sigue junto a los demás que hicieron el mundo y son fabricantes de cosas. La esfera pública como mercado de cambio es más adecuada a la actividad

de la fabricación, mientras que el intercambio en sí pertenece al campo de la acción.

Pero las personas que se mueven en el mercado de cambio no son principalmente personas, sino productores de productos. El impulso que lleva al productor al mercado no son las personas sino la apetencia de productos. Y la fuerza que mantiene unido y en existencia al mercado no es el poder que surge entre la gente cuando se unen en la acción y el discurso, sino un combinado poder de cambio que cada uno de los participantes adquiere en aislamiento.

EL GENIO. El trabajo del genio, a diferencia del producto del artesano, parece haber absorbido esos elementos de distinción y unicidad que sólo encuentras su inmediata expresión en la acción y el discurso. Así, el genio legitima la seguridad del homo faber en su pretensión de que los productos del hombre pueden ser más y esencialmente más grandes que él mismo. Pero la esencia de quien es alguien no puede reificarse por sí misma. La idolatría al genio degrada a la persona humana como los demás principios que prevalecen en la sociedad comercial. Las grandes personas se juzgan por lo que son⁵. El vulgo deriva su valor de lo que han hecho y, al aceptarlo, dichas personas se convierten en esclavos y prisioneros.

La única buena cualidad de todos los dones realmente grandes es que las personas siguen siendo superiores a lo que han hecho, al menos mientras está viva la fuente de la creatividad; pues esta fuente surge de quien soy y permanece al margen del propio proceso de trabajo, así como independientemente de lo que realice.

30.- EL MOVIMIENTO DE LA LABOR.

EL TRABAJO puede ser una forma no política de la vida, pero no es antipolítica; pues, aunque su requisito es el aislamiento y, por ello, puede que no sea capaz de establecer una esfera pública en la que aparezcan los hombres en cuanto tales, sigue estando en relación con este espacio de aparición, sigue estando en relación con el mundo tangible de las cosas que produce.

EL LABORAR sí que es una forma antipolítica de la vida, pues es una actividad en la que el hombre sólo está junto con su cuerpo, en la desnuda necesidad de mantenerse vivo, no junto al mercado, ni junto a los demás. También vive en presencia de y junto a otros, pero esta contigüidad carece de la intencionada combinación de diferentes habilidades y oficios como ocurre en el trabajo. LA NATURALEZA DEL LABORAR supone que los hombres se juntan en forma de grupo de labor, donde cualquier número de individuos laboran juntos como si fueran uno. Esta naturaleza colectiva de la labor requiere la pérdida de todo conocimiento de individualidad e identidad..

LA IDENTIDAD que prevalece en una sociedad basada en la labor y el consumo está íntimamente relacionada con la experiencia somática del laborar juntos, en la que el ritmo biológico de la labor une al grupo de forma que cada uno puede sentir que ya no es un individuo, sino uno con otros. Esta unión de uno con muchos es ANTIPOLÍTICA. Las comunidades políticas o comerciales están formadas por personas que son diferentes y desiguales.

LA IGUALDAD que lleva consigo la esfera pública y política es una igualdad de desiguales que necesitan ser igualados para fines específicos y en ciertos aspectos. El factor igualador no surge de la naturaleza humana sino de fuera. La incapacidad del animal laborans para la distinción,

para la acción y el discurso lo confirma la inexistencia de rebeliones de esclavos a lo largo de la historia.

El momento decisivo en la historia de la labor llegó con la ABOLICIÓN DEL REQUISITO DE LA PROPIEDAD PRIVADA para ejercer el derecho al voto. La emancipación de los laborantes hizo que un nuevo sector de la población fuera admitido en la esfera pública, aparición en público, sin ser admitido al mismo tiempo en sociedad; sin desempeñar ningún papel dirigente en las actividades económicas de esta sociedad.

31.- LA TRADICIONAL SUSTITUCIÓN DEL HACER POR EL ACTUAR.

La denuncia de la ociosa inutilidad de la acción y del discurso, en particular, y de la política, en general, por la impredecibilidad de sus resultados, la irrevocabilidad del proceso y al carácter anónimo de sus autores, es tan antigua como la historia registrada. Siempre ha habido la tendencia a encontrar un sustituto a la acción, con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara a la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes. Siempre se ha intentado reemplazar el actuar por el hacer (trabajar), lo que es manifiesto en los argumentos contra la democracia, que son alegatos contra la política.

Las calamidades de la acción se deben a la condición humana de la pluralidad. Intentar suprimir la pluralidad equivale a intentar suprimir la esfera pública. LA MONARQUÍA, en sus numerosas variedades, ha supuesto la salvación más clara de los peligros de la pluralidad.

LA SOLUCIÓN PLATÓNICA DEL FILÓSOFO-REY⁶, cuya sabiduría solventa las perplejidades de la acción, no es más que una variedad del gobierno de un hombre. El problema de estas formas de gobierno es que todas ellas destierran a los ciudadanos de la esfera pública y los encierran en asuntos privados, dejando al gobernante los asuntos públicos.

EL CONCEPTO DE GOBIERNO, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer, es el que está detrás de este destierro. La división de la comunidad política en gobernantes y gobernados procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la voluntad de poder.

La versión fundamental de ese escapar de la acción la encontramos en el Político de Platón, en el que Platón abre una brecha entre los dos modos de acción: “*archein*” (comienzo) y “*prattein*” (actuación). El problema, para Platón, consistía en asegurar que el principiante seguiría siendo el dueño completo de la acción comenzada por él, sin necesitar ayuda de los demás para controlar la acción. Esto sólo era posible si los demás, carentes de objetivos y motivos propios para unirse a la acción, sólo obedecen y ejecutan órdenes (*prattein*). Así, el principiante, el príncipe se convierte en gobernante (*archein- arkonte*): no tiene que actuar (*prattein*), sino que gobierna sobre quienes son capaces de ejecutar.

LA ESENCIA DE LA POLÍTICA será saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves. La acción ha pasado a ser la simple ejecución de órdenes por quienes no saben. Saber hacer (gobernar) y hacerlo (obedecer) se convirtieron en dos actividades diferentes. Por ello, el criterio

de aptitud para gobernar a los demás será la capacidad para gobernarse a uno mismo. Así como el filósofo-rey manda a la ciudad, el alma manda en el cuerpo y la razón en las pasiones. La legitimidad de esta tiranía, según las Leyes de Platón, reside en la equívoca significación de “*archein*”, que significa comenzar y gobernar: sólo el comienzo da derecho a gobernar. Así, desde esta tradición, todo comienzo se entendió como legitimación de gobierno. Pero el factor del comienzo desaparecerá del concepto de gobierno.

LA TEORÍA DE LAS IDEAS DE PLATÓN es la mejor presentación platónica en la que el hacer sustituye al actuar. En la República Platón transforma las ideas en modelos, medidas y normas de conducta y coloca la bondad como idea más elevada, que guía al gobierno del filósofo-rey en los asuntos humanos. Este adquiere una cualidad casi divina (es autoritas, autor, principiante). El filósofo-rey aplica las ideas como el artesano: “*hace su ciudad como el escultor una estatua*”.

Esta transformación se puede apreciar también en la terminología utilizada por el pensamiento y la teoría política, imposible de entender sin emplear la categoría de medios y fines y sin discutir en términos de instrumentalidad. Esto establece una línea de pensamiento que admite que todos los medios, con tal de que sean eficaces, están permitidos y justificados en la búsqueda de algo definido como fin. Mientras creamos que tratamos con medios y fines en la esfera política, no podremos impedir que cualquiera use todos los medios para perseguir fines reconocidos⁷.

La sustitución del actuar por el hacer y la concomitante degradación de la política en medios para fines más elevados es tan vieja como la tradición de la filosofía política. Platón y Aristóteles fueron los primeros en proponer que se manejaran los asuntos políticos y se rigieran por los cuerpos políticos a la manera de la fabricación.

32.- EL CARÁCTER PROCESUAL DE LA ACCIÓN.

Esta instrumentalización de la acción y su consecuente degradación de la política en un medio para un fin nunca ha logrado eliminar la acción, con su inseguridad, ni destruir por completo la esfera de los asuntos humanos, con su fragilidad. Esto lo atestigua el hecho de que las ciencias naturales se han convertido en ciencias de procesos sin retorno, potencialmente irreversibles e irremediables, que no dependen de la capacidad teórica.

Mientras que la fuerza del proceso de producción queda enteramente absorbida y agotada por el producto final, la fuerza del proceso de acción nunca se agota en un acto individual, nace al tiempo que se multiplican sus consecuencias; y esto es lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos. La acción carece de fin y no podemos vaticinar su resultado final. Así, quien actúa nunca sabe del todo lo que hace; el significado de su acción nunca se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador. De ahí que, siendo libre al actuar, parezca carente de libertad. Para el pensamiento occidental la única manera de salvarse de esta clase de libertad es abstenerse de participar en la esfera de los asuntos humanos, como medio para salvaguardar la soberanía e integridad personal. Pero si soberanía y libertad fueran lo mismo, ningún hombre sería libre, pues la soberanía es contradictoria con la condición de la pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo habita la Tierra, sino los hombres.

La simultanea presencia de la libertad y de la soberanía, de ser capaz de comenzar algo nuevo y no poder controlar o predecir sus consecuencias, casi parece obligarnos a pensar que la existencia humana es absurda. La cuestión que surge entonces es si la capacidad para la acción no alberga en sí ciertas potencialidades que la hacen sobrevivir a las incapacidades de la no soberanía.

33.- IRREVERSIBILIDAD Y EL PODER DE PERDONAR.

LO QUE SALVA AL HOMBRE es algo que llega del exterior de cada una de sus respectivas actividades:

- En cuanto **animal laborans**, es la movilización de otra capacidad humana, la de hacer, fabricar y producir del homo faber, la que alivia el dolor del laborar y erige un mundo duradero.
- En cuanto **homo faber**, son las interrelacionadas facultades de la acción y del discurso que producen historias llenas de significado, de forma tan natural como la fabricación produce objetos de uso, lo que le permite redimirse de su situación insignificante.
- El **caso de la acción** es muy distinto. El remedio contra la irreversibilidad y el carácter impredecible del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad, sino que es una de las potencialidades de la misma acción; es LA FACULTAD DE PERDONAR, LA FACULTAD DE HACER Y MANTENER LAS PROMESAS. Ambas facultades (perdonar y mantener las promesas) van juntas, en cuanto que el perdonar sirve para deshacer los actos del pasado y el obligar mediante promesas sirve para establecer, en el océano de inseguridad del futuro, islas de seguridad, sin las que serían imposibles las relaciones entre los hombres.

Ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de otros: sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de nuestros actos, seríamos las víctimas de sus consecuencias; sin estar obligados a cumplir las promesas no podríamos mantener nuestras identidades, pues es la esfera pública con la presencia de los demás los que confirman la identidad entre el que promete y el que cumple. El código moral deducido de estas facultades se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, se basan en la presencia de los demás. Por ello su papel en política es distinto al de los modelos morales inherentes a la noción platónica de gobierno, que deriva sus principios guía de una relación entre uno consigo mismo.

EL PERDÓN. Jesús de Nazaret fue el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos. Frente a escribas y fariseos defenderá que el perdón lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación, para que Dios les perdone también. La insistencia en el deber de perdonar procede claramente de que *“no saben lo que hacen”*. Solo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho los hombres sin saberlo, siguen siendo agentes libres.

PERDÓN Y VENGANZA. La venganza es el extremo opuesto al perdón; actúa en forma de reacción natural a la transgresión y, por ello, puede calcularse. En contraste con esto, el perdón no puede predecirse, actúa de forma inesperada, no condicionada por el acto que lo provocó y, por lo tanto, libre de sus consecuencias.

PERDÓN Y CASTIGO. El castigo es la alternativa al perdón. Ambos intentan finalizar algo. Es significativo que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar y de castigar lo que es imperdonable.

PERDÓN Y AMOR. El perdón establece siempre una relación personal en la que se perdona por amor a quién lo hizo. Sólo el amor tiene poder para perdonar, pues sólo él, debido a su desinterés, tiene el poder para descubrir el quién. Por este desinterés y pasión destruye **el en medio de** (el **inter-est**) que nos relaciona y nos separa de los demás, sacándonos del mundo. El amor no es mundano; no solo es apolítico, sino antipolítico.

EL RESPETO. Pero, si fuera cierto que sólo el amor puede perdonar, habría que excluir al perdón de nuestras consideraciones. Sin embargo, el respeto es una especie de amistad sin intimidad ni proximidad, que pone entre nosotros el espacio del mundo. El respeto, debido a que sólo conviene a la persona, es totalmente suficiente para impulsar el perdón de lo que hizo una persona, por amor a la persona, no al quien.

34.- LA IMPOSIBILIDAD DE PREDECIR Y EL PODER DE LA PROMESA.

LA FUNCIÓN DE LA FACULTAD DE PROMETER es dominar una DOBLE OSCURIDAD de los asuntos humanos:

- PRIMERA, la que surge del corazón humano, la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, lo que les inhabilita para poder confiar en sí mismos. Este es el precio de su libertad.
- SEGUNDA, la que surge de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todos tienen la misma capacidad de actuar: es la incapacidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacemos. Este es el precio que les exige la pluralidad y la realidad.

En este sentido, la facultad de prometer es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás. La fuerza que mantiene a las personas unidas es la fuerza del contrato o de la mutua promesa. LA SOBERANÍA reside en la limitada independencia de la imposibilidad de calcular el futuro que lleva a muchos hombres a vincularse recíprocamente por promesas.

LA MORALIDAD sólo tiene como soporte, políticamente, la buena voluntad para oponerse a los riesgos de la acción por medio de los preceptos del perdonar y ser perdonados, de hacer promesas y mantenerlas. Estos preceptos surgen de la voluntad de vivir junto a otros, al actuar de una manera (perdonar) o hablar de una manera (prometer); y son como mecanismos de control contruidos en la propia facultad, para comenzar nuevos e interminables procesos.

Dejados sin control, los asuntos humanos no pueden más que seguir la ley de la mortalidad. La facultad de la acción es la que se interfiere en esta ley, al interrumpir el inexorable curso automático de la vida cotidiana. LA ACCIÓN ES LA ÚNICA FACULTAD HUMANA DE HACER MILAGROS, de romper los procesos automáticos del mundo natural, salvando así la esfera de los asuntos humanos, por el hecho de la natalidad, en la que se enraíza ontológicamente la facultad

de la acción.

El nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos, por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza.

1 Es cuando actuamos y hablamos cuando nuestras vidas se entrecruzan y entrelazan con las de los demás, cuando surge un entramado social (TRAMA), en el que cada uno nos constituimos como un “quien”, como los actores de ese drama, EL GRAN TEATRO DEL MUDO, del que el arte teatral es su mimesis o imitación.

2 Sólo el autor de la obra de teatro conoce el significado de todas las acciones de todos los actores, porqué y para qué las realizan, pues sólo él, no los actores, conoce cuál es el final de drama.

3 Cuando ha terminado la función y se ha bajado el telón de la representación de la obra de teatro.

4 Para Platón no debía haber otro gobernante que el aristón (el mejor) que es el filósofo, el que tiene autoridad, el autor del drama que legisla y asigna los papeles a los actores y hablantes que habitan en la caverna, ciegos de su final.

5 ¿Pero las personas no son lo que hacen?

6 ¿Quién mejor que el sabio para gobernar el Estado? EL ES EL AUTOR de la TRAMA, conoce los papeles de cada actor y el fin al que debe conducir la acción de cada uno.

7 Como ocurrió en la Alemania de Hitler o con el lanzamiento de las dos bombas atómicas, por citar algunos casos históricos.

La condición humana: C.

VI.35 a VI.40

Resumen por Mayec Rancel Seral

Capítulo VI. LA VITA ACTIVA Y LA ÉPOCA MODERNA

35. La alienación del mundo

(p. 277) Tres grandes acontecimientos marcan el umbral de la Época Moderna:

- Descubrimiento de América, y la consiguiente exploración de toda la Tierra.
- La Reforma, con su consiguiente expropiación individual y acumulación de riqueza social.
- Invención del telescopio, como inicio de la nueva ciencia.

(p. 279) El descubrimiento de toda la Tierra trae la reducción de las distancias mediante el aumento de la velocidad. A la abolición de la distancia, la precede la adyacencia en la mente humana y sus herramientas (mapas, cartas de navegación, globos terráqueos). La capacidad topográfica humana requiere distanciamiento de todo lo que tiene cerca (alienación de su inmediato entorno).

(p. 280) Encontramos algo similar en el acontecimiento de la Reforma, que promueve la alienación del interior mundano. Esta alienación está presente en la nueva moralidad, cuyo fin era restaurar la inflexible ultramundinidad de la fe cristiana, y también en la expropiación del campesinado, imprevista consecuencia de la expropiación de la Iglesia. La propiedad indica la parte privadamente poseída de un mundo común, por lo que es la condición política más elemental para la mundanidad del hombre. Por ello la expropiación equivale a la alienación del mundo, y es en la Época Moderna cuando se comenzó a alienar del mundo a ciertos estratos de la población. Esto creó tanto la original acumulación de riqueza como la posibilidad de transformar esta en capital mediante la labor, y constituyó las condiciones para el auge de una economía capitalista.

(p. 284) La primera etapa de esa alienación del mundo se señaló por su crueldad, por el infortunio y la miseria material. La segunda etapa se alcanzó cuando:

- La sociedad y la pertenencia a una clase social sustituye a la familia como sujeto del nuevo proceso de la vida.

- La nación-estado, hasta su decadencia, sustituye al hogar privadamente poseído, del cual se ven desprovistos los pobres.

(p. 285) El nacionalismo en su versión centroeuropea se basa en esa sustitución de la familia por la nación y la sociedad. Se da por supuesto que la “sangre y el suelo” pasan a regir las relaciones entre sus miembros. Esto convierte a la homogeneidad de población y el enraizamiento en el suelo de un determinado territorio en requisitos para la nación-estado.

(p. 285) La decadencia del sistema europeo de nación-estado marca la tercera y última etapa de este desarrollo. Con ella se produce una mundialización de la geografía y la economía. La Humanidad en su conjunto sustituye a las sociedades nacionales, y la Tierra sustituye al territorio del estado. Cabe esperar que el proceso de la alienación del mundo, iniciado por la expropiación y que se caracteriza por un progreso siempre creciente de la riqueza, asumirá proporciones aún más radicales si se le permite seguir su propia e inherente ley.

En una frase: La Época Moderna promueve la alienación del mundo, que determina el desarrollo de la sociedad moderna.

36. El descubrimiento del punto de Arquímedes

(p. 286) Aunque en su momento no provocó alboroto alguno, la creación del telescopio, “un aparato ajustado a los sentidos humanos y destinado a descubrir lo que de manera definitiva y permanente debía quedar fuera de su alcance, preparó el terreno a un mundo nuevo por completo.”

(p. 286) El mundo moderno se diferenció mediante un proceso iniciado por Galileo, y culminado por Newton y su moderna amalgama de astronomía y física, que dio por sentado que la misma clase de fuerza exterior debe manifestarse en la calidad de los cuerpos terrestres y en los movimientos de los celestes.

(p.287) Lo más significativo del descubrimiento de Galileo no es su novedad. Lo realmente innovador fue emplear el telescopio para poner sus realidades al alcance del hombre y sus sentidos. Galileo estableció un hecho demostrable donde antes de él hubo inspiradas especulaciones.

(p. 289) La reacción filosófica ante esta innovación fue la duda cartesiana. Las consecuencias de este auge de la nueva ciencia son conflictivas. Por un lado el aumento demostrable y cada vez más rápido del poder y conocimiento humanos. Por otro el incremento de la desesperación humana o del nihilismo, en parte causado por su desafío a la suficiencia de los sentidos para revelar la realidad. Tanto la desesperación como el triunfo son inherentes al mismo acontecimiento, que aúna, como si solo juntos pudieran realizarse:

- El temor a que nuestros sentidos pudieran traicionarnos, es decir a la pérdida de la realidad.
- El anhelo de Arquímedes de un punto exterior a la Tierra que nos de poder sobre ella.

En todo lo que hacemos hoy día en física, siempre manejamos la naturaleza desde un punto del universo exterior a la Tierra (aunque sigamos encontrándonos en y sujetos a ella).

(p. 290) Sin ser anticipado, este logro solo fue posible al abolir la antigua dicotomía entre tierra y cielo (“unificación del universo”). Todos los hechos terrenos o no se consideraron ligados a una ley universalmente válida. Válida más allá del alcance de la experiencia del sentido y de la memoria humanas. Válida más allá de la existencia de la humanidad, del principio de la vida orgánica y de la misma Tierra. Esta ajenidad universal es la que representa el punto de Arquímedes.

(p. 291) Como base de la ciencia moderna, la ausencia de un centro prioritario conlleva la posibilidad de cambiar el punto de referencia en función de cada propósito específico. Nos establece como seres “universales”, como criaturas terrenas no por esencia sino por la condición de estar vivas, y que en virtud del razonamiento pueden superar esta condición no de manera especulativa sino real.

(p. 292) Así como la alienación del mundo determinó el desarrollo de la sociedad moderna, la alienación de la Tierra determinó el desarrollo de la ciencia moderna. Esto se ve con mayor claridad en el desarrollo de las modernas matemáticas, el instrumento mental más importante de la nueva ciencia. Esta libera al hombre de la experiencia sujeta a la Tierra, y libera a su poder de cognición de la finitud. El álgebra moderna, simbólico lenguaje no espacial, permitió superar las limitaciones de la mente, trascendiendo sus limitaciones temporales y espaciales.

La nueva ciencia también permitió la observación de la naturaleza mediante el experimento. En este, el hombre observa la naturaleza no como esta se le presenta, sino bajo las condiciones de su propia mente, obtenidas a partir de un universal punto de vista, exterior a la propia naturaleza.

(p. 294) Para Platón la geometría era la más noble introducción al firmamento de ideas de la filosofía. Esto se ve superado por el álgebra moderna, que deja de interesarse por la apariencia, convirtiendo las matemáticas en “la ciencia de la estructura de la mente humana”. Las matemáticas lograron verter todo lo que el hombre no es en modelos que son idénticos a las estructuras mentales humanas. En la ciencia matemática el hombre podía moverse con la seguridad de que no se encontraría nada que no fuera el mismo. Ya no se trata de las platónicas formas ideales reveladas al ojo de la mente, sino de apartar los ojos de la mente del propio fenómeno, de reducir las apariencias mediante la fuerza inherente a la distancia.

Bajo la lejanía, todo agrupamiento de cosas se transforma en simple multitud. Su desorden, incoherencia o confusión cae en ciertos modelos. Pero esto no es una demostración de un inherente orden de la naturaleza ni ofrece una confirmación de la adecuación superior de la mente humana a la de los sentidos para la recepción de la verdad.

En resumen: “La moderna *reductio scientiae ad mathematicam* ha superado al testimonio de la naturaleza observado muy de cerca por los sentidos humanos (...). Y la sensación de sospecha, ultraje y desesperación fue la primera y espiritualmente sigue siendo la consecuencia más duradera del descubrimiento de que el punto de Arquímedes no era vano sueño (...)”.

En una frase: La ciencia moderna surge de un proceso de alienación universal de la Tierra (“punto de Arquímedes”), que se traduce tanto en un poder y conocimiento crecientes y acelerados, como en una sensación de duda y desconfianza.

37. Lo universal y la ciencia natural

(p. 296) El paso del mundo moderno al actual está marcado por enormemente acrecentados poderes de destrucción y de creación, haciendo lo que hasta ahora se consideraba prerrogativa de la acción divina. Este pensamiento en apariencia blasfemo, deja de serlo cuando entendemos que, “sin importar la forma en que expliquemos la evolución de la Tierra, de la naturaleza y del hombre, su existencia se ha debido a alguna fuerza transmundana, “universal”, cuyo trabajo ha de ser comprensible hasta el punto de imitación por alguien que es capaz de ocupar la misma posición”. La Tierra no es más que un caso especial de lo universal y ajeno a ella. La palabra “universal” pasa a tener un significado similar al de la palabra “absoluto”, designando lo que es “válido más allá de nuestro sistema solar”, lo que está presente en el universo. Todo lo que ocurre en la Tierra ha pasado a ser relativo.

(p. 299) Sólo muy recientemente hemos llegado a vivir en un mundo determinado por la nueva ciencia de leyes universales. Mientras que la nueva ciencia necesitó siglos para desarrollar sus plenas potencialidades “y el establecimiento de nuevas condiciones para la vida del hombre”, la mente humana no tardó más de unas décadas para cambiar radicalmente.

(p. 299) Junto a una nueva ciencia moderna, nace una nueva filosofía moderna. El cambio en la filosofía fue una consecuencia inevitable. “No son las ideas, sino los hechos, los que cambian el mundo”, “y el autor del hecho decisivo de la Época Moderna es Galileo más que Descartes”. Pero los filósofos anticiparon las perplejidades inherentes al nuevo punto de vista del hombre de las que los científicos no se preocuparon hasta que comenzaron a aparecer en su trabajo. Desde entonces, la discrepancia entre el carácter pesimista de la filosofía, y el optimista de la ciencia, se ha superado. “Parece que queda poca alegría en ambas”.

En una frase: Los cambios iniciados por la Época Moderna y su nueva ciencia, que tardaron siglos en culminar y establecerse, desembocaron en el paso a la época actual en una rápida transformación de las mentes humanas, debido a su nueva capacidad de adoptar un punto de vista universal.

38. El auge de la duda cartesiana

(p. 301) En la filosofía moderna, la duda sustituye el lugar central ocupado por la admiración en la filosofía conceptual anterior. Esta duda moderna, o duda cartesiana, por ser Descartes el primero en conceptualizarla, es de alcance mucho más amplio que la duda inherente a la mente humana para evitar los engaños del pensamiento y los sentidos.

(p. 301) Esta duda cartesiana fue la respuesta al desafío planteado por el telescopio a la capacidad tanto de los sentidos como de la razón para percibir la verdad. Es decir, ante la implicación de que ni la verdad ni la realidad aparecen como son, y de que sólo la supresión de las apariencias puede ofrecer una esperanza de lograr el verdadero conocimiento.

(p. 303) La característica sobresaliente de la duda cartesiana es su universalidad. Ningún testimonio, ni el de la experiencia, el del pensamiento o el de la fe, puede escapar a ella. La duda cartesiana cuestionó que la inteligibilidad pueda constituir una demostración de verdad. Esta duda pone en cuestión que exista la verdad, y descubre que el concepto tradicional de verdad se había basado en el doble supuesto de que lo que verdaderamente existe aparece espontáneamente y que las capacidades humanas son adecuadas para captarlo.

(p.304?) Al entenderse el punto de vista del Mundo Moderno, emergen dos pesadillas comunes a la filosofía cartesiana y a toda la Época Moderna. En la primera se duda de la realidad del mundo. La segunda es la de un dieu trompeur, un creador malévol y engañoso que traiciona al hombre, creado poseyendo el concepto de verdad, pero incapaz de alcanzar verdad alguna, ni de estar seguro de algo. La primera es duda de la realidad, la segunda es duda de la certeza.

(p. 305) La cuestión de la certeza fue decisiva en el desarrollo de la moralidad moderna. No se perdió la aptitud por la verdad, la realidad, la fe ni la aceptación del testimonio de los sentidos y de la razón, sino la certeza que anteriormente iba con ellas. La pérdida de la certeza en la verdad terminó en un nuevo celo por la veracidad.

(p. 305) El radical cambio de los modelos morales en el primer siglo de la Época Moderna se inspiró en las necesidades e ideales de los nuevos científicos, lo que se refleja en que comparten sus virtudes cardinales: éxito, industria y veracidad. La teoría de los griegos pasó a ser hipótesis, y el éxito de la hipótesis se convirtió en verdad, sin depender este modelo de éxito de consideraciones prácticas y al margen de su aplicabilidad.

(p. 306) La solución cartesiana de la duda universal, y su salvación de las dos pesadillas interrelacionadas, fue similar al desviarse de la verdad a la veracidad y de la realidad a la confiabilidad. “Si todo se ha hecho dudoso, al menos la duda es cierta y real”. El cogito ergo sum de Descartes era una mera generalización de un dubito ergo sum. De la certeza lógica de que al dudar de algo conozco un proceso de duda en mi conciencia, Descartes sacó la conclusión de que esos procesos que transcurren en la mente del hombre tienen una certeza por sí mismos, que pueden convertirse en el objeto de la investigación en la introspección.

En una frase: La duda cartesiana, de alcance universal, se convierte en el centro del pensamiento moderno, y marca la filosofía, la ciencia y la religión al poner en cuestión la realidad y la certeza, lo que se soluciona mediante la única certeza de la propia duda (dubito ergo sum) y el estudio de sus procesos mentales mediante la introspección.

39. La introspección y la pérdida del sentido común

(p. 306) La introspección es el interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido, esencia de la cogitatio cartesiana. En esta, el hombre no hace frente a nada ni a nadie sino a sí mismo. El puro funcionamiento de la conciencia, aunque no puede asegurar una realidad mundana, confirma la realidad de los procesos que se dan en la mente. La dificultad radica en que a partir de la mera conciencia de las sensaciones resulta imposible alcanzar la realidad.

(p. 308) La ingeniosidad de la introspección cartesiana radica en que, partiendo de la pesadilla de la no-realidad, sumerge todos los objetos mundanos en la corriente de la conciencia y de sus procesos. La razón cartesiana se basa por entero “en la implícita asunción de que la mente sólo puede conocer lo que ha producido y retiene en cierto sentido dentro de sí”. Por lo tanto, su ideal más elevado debe ser el conocimiento matemático tal como lo entiende la Época Moderna, el conocimiento de formas producidas por una mente que no necesita el estímulo de los sentidos por objetos distintos a ella misma.

Whitehead califica esta teoría como “el resultado del sentido común en retirada”. En otro tiempo el sentido común, con sus sensaciones íntimamente privadas surgidas del mundo común, había sido el que ajustaba a los otros sentidos. Ahora lo sustituía una facultad interior sin relación con el mundo, llamada “común” no por tenerla en común, sino solamente porque era común a todos. Los hombres ya no tienen en común el mundo, sino su facultad de razonamiento.

(p. 310) La razón cartesiana, calificada por la Época Moderna como razonamiento del sentido común, es un proceso que el hombre puede desencadenar dentro de sí mismo.; es el juego de la mente consigo misma, que se da cuando ésta se cierra a toda realidad y únicamente se “siente” a sí misma. Los resultados de este juego son “verdades” apremiantes porque la estructura de las mentes de dos hombres se supone que no difiere de forma significativa.

(p. 310) Por tanto, la solución cartesiana a la perplejidad inherente al descubrimiento del punto de Arquímedes fue trasladar dicho punto al interior del propio hombre, eligiendo como punto de referencia el modelo de la mente humana, la cual manifiesta la realidad y certeza en un entramado de fórmulas matemáticas que son su propios productos.

40. El pensamiento y el punto de vista del mundo moderno

(p. 311) La solución presentada por la introspección capacitó al hombre a llevar el punto de Arquímedes dondequiera que fuera, liberándose de la realidad dada. Aún así, nunca ha sido tan convincente como la duda universal de la que surgió y que se suponía que iba a disipar. Hoy en día encontramos en las dudas que asaltan a los científicos las mismas pesadillas que han obsesionado a los filósofos desde el comienzo de la Época Moderna. Pesadillas presentes en el hecho de que una ecuación matemática, como la de masa y energía, destinada originalmente a adecuarse a los hechos observables, se preste a una conversión muy real entre masa y energía. Siendo aún más perturbadora la conclusión de que “la posibilidad de tal aplicación debe mantenerse abierta a todo, incluso a las más remotas construcciones de las matemáticas puras”. Se hace muy difícil evitar la sospecha de que este mundo matemáticamente preconcebido sea un mundo de ensueño.

(p. 312) Al encontrar que los mismos modelos rigen al macrocosmos y el microcosmos, cabe que sintamos regocijo en una reencontrada unidad del universo para caer luego en la sospecha de que tal vez lo que hemos encontrado nada tiene que ver con la realidad del cosmos, que sólo tratamos con modelos de nuestra mente, la que diseñó los aparatos y puso a la naturaleza bajo sus condiciones en el experimento. En este caso, al buscar lo que no somos, encontraríamos solamente los modelos de nuestra propia mente.

(p. 313) "Si la ciencia actual apunta en su perplejidad a logros técnicos para "probar" que tratamos con un auténtico orden dado en la naturaleza, parece que ha caído en un círculo vicioso (...): los científicos formulan sus hipótesis para disponer sus experimentos y luego usan dichos experimentos para comprobar sus hipótesis; durante toda esta actividad está claro que tratan con una naturaleza hipotética.". Esto, que acrecenta el poder del hombre para hacer y actuar, por desgracia lo hace retroceder a la cárcel de su propia mente. La naturaleza y el universo "se le escapan". Un universo construido a partir del experimento y de acuerdo con los principios que el hombre puede traducir técnicamente en una realidad laborante carece de posible representación. Las propias cosas materiales que vemos y representamos, que antiguamente nos sirvieron para juzgar las cosas inmateriales, son a su vez inimaginables. El nuevo universo no es sólo "prácticamente inaccesible, sino ni siquiera pensable" ya que "por mucho que lo pensemos, es falso" (Schrödinger).

(p.314) "La universal duda cartesiana ha alcanzado ahora al corazón de la propia ciencia física; porque la huida hacia la mente del hombre está cerrada si resulta que el moderno universo físico no sólo no se presenta, lo que es natural bajo el supuesto de que ni la naturaleza ni el Ser se revelan a los sentidos, sino que además es inconcebible, impensable en términos de puro razonamiento.

La condición humana. C.

VI.41 a VI.45

LA CONDICIÓN HUMANA (1958)

CAPÍTULO VI: LA VITA ACTIVA Y LA ÉPOCA MODERNA

41. La inversión de la contemplación y de la acción

La consecuencia más importante de la Modernidad es la inversión del orden jerárquico entre la contemplación y la acción. El motivo de esta inversión es que el conocimiento sólo puede alcanzarse por la invención o por la “acción” y no por la contemplación (315). Hay que librarse del prejuicio por el que el motivo de esta inversión se debe a asuntos pragmáticos. Se empieza a confiar en el hacer y a desconfiar en la contemplación. Ahora bien, para conocer hay que cerciorarse y, para ello, hay que hacer (316). Desde ese momento la verdad científica y la filosófica se separaron. La verdad científica no tiene que ser eterna, ni siquiera comprensible a la razón humana.

La contemplación, por otra parte, fue eliminada por completo si la entendemos como contemplar la verdad. Contemplar no fue nunca algo pasivo. La contemplación es un estado bastante activo pues supone un diálogo interior con uno mismo y, aunque esto implique exteriormente cesar de hacer o una inactividad externa, no significa pasividad en absoluto.

“La inversión de la Época Moderna consistió, pues, en elevar la acción al rango de contemplarla como el estado más elevado del ser humano, como si en adelante la acción fuera el significado último en virtud del cual tenía que interpretarse la contemplación, al igual que, hasta ese tiempo, todas las actividades de la vita activa se habían juzgado y justificado en la medida en que hacían posible la vita contemplativa” (317).

A partir de entonces, el pensamiento fue el sirviente de la acción, de igual manera que la acción había sido el sirviente o la esclava de la teología, la asistente de la contemplación de la verdad. Y la propia contemplación se vació de significado¹.

Una de las consecuencias más importantes ha sido la degradación de la filosofía. La idea fundamental es que la verdad no se revela al hombre, no se le da, sino que solo puede conocer lo que él mismo hace y esto es la consecuencia de un experimento demostrable que lleva a la actividad redoblada (319). La filosofía ha quedado supeditada a la teoría del conocimiento y a la psicología, pero “*apenas puede negarse que su influencia e importancia decreció más que nunca hasta entonces*” (319). La filosofía va un paso detrás de la ciencia y la ciencia no necesita a la filosofía. Los filósofos o son epistemólogos o voceros del espíritu de la época.

En dos frases: Con la Modernidad se eleva la acción por encima de la contemplación, la *vita activa* por encima de la *vita contemplativa*. La filosofía se degrada y va un paso atrás de la ciencia que no necesita semejante sirvienta.

41. La inversión dentro de la *vita activa* y la victoria del *homo faber*

Y las primeras actividades ahora superiores son hacer y fabricar. Era algo natural en cuanto la fabricación de utensilios llevó a la revolución moderna: “*todo el progreso moderno ha estado muy íntimamente ligado al desarrollo cada vez más refinado de la manufactura de útiles e instrumentos*” (320).

El hombre como *homo faber* es constructor y fabricante, de ahí que los modelos inherentes a él sean la productividad y la creatividad. Esto significa que se ha pasado del “por qué” al “cómo” lo que implica que el objeto de la ciencia no es la naturaleza sino la historia en el sentido del proceso por el que algo cobra vida o existencia. El concepto de historia se hace dominante en la filosofía moderna. “*En lugar del concepto de Ser encontramos el concepto de Proceso*” (322). La característica del *homo faber* es considerarlo todo como resultado de un proceso o considerarlo en virtud del proceso de fabricación. En este sentido la técnica es un producto de la ciencia porque el científico fabrica para saber, no para producir y, en este sentido, cuando el hecho de producir es un resultado secundario del conocer científico, es un subproducto.

La imagen del *homo faber* por excelencia es la imagen del mecanicismo representada por el reloj y el relojero. Es muy apropiada porque contiene esa representación del proceso en tanto el reloj se mueve y contiene también la representación del objeto intacto cuya imagen es el propio reloj y su fabricante.

Esta idea de la consideración del proceso a la hora de fabricar y producir sirve también de modelo en los asuntos humanos. Y la idea de artefacto también es llevada a la política con la creación del Estado; es la “creación de la vida “automática” de ese “hombre artificial” que es “el gran Leviatán” (325). Es Hobbes quien traslada los

nuevos conceptos de fabricar y calcular a la filosofía política. Pero esta idea, la de que *“sólo lo que voy a fabricar será real –perfectamente cierta y legítima en la esfera de la fabricación- queda para siempre vencida por el curso real de los acontecimientos”* (328). No se puede trasladar esta idea mecanicista a la esfera de las ciencias humanas porque en ellas se encuentra lo inesperado. No se puede omitir lo inesperado. Hobbes crea un artificio irreal. El modelo racionalista es irreal y la realidad es irracional. Esto significa que realidad y razón se han separado, *malgré* Hegel para quien el Espíritu se reconciliaba con la Realidad.

La ruptura de la acción con la contemplación no se debió a que el fabricante ocupara el lugar que ocupaba el contemplador, sino a que se introdujo el concepto de proceso en la fabricación (como se ha dicho antes). Explica este proceso algo confuso. La confusión viene provocada porque en la Antigüedad la contemplación formaba parte del proceso de fabricación. En la fabricación el artesano tiene que contemplar la “idea” o modelo por el que se guía para poder fabricar. Tenemos esa contemplación que históricamente proviene de la admiración *–thaumazein–* tanto en el origen de la filosofía (el asombro ante el milagro del Ser) como en la teoría *–theoria–* o contemplación de la verdad a la que llega finalmente el sabio.

Pero la contemplación no es *“el embelesado estado de pasmo”* (328) origen de la filosofía, sino parte integrante del proceso de fabricación puesto que debo contemplar el modelo que servirá de guía para poder fabricar. En la filosofía platónica, el pasmo es el comienzo y el final de la filosofía. Pero esa contemplación, desde la que se parte con asombro y a la que se llega después del arduo trabajo, está reservada a unos pocos. Sin embargo, la mirada contemplativa del artesano es conocida por muchos. Esto hace que esta acepción pase a ser la dominante.

Lo que ocurre finalmente en la Modernidad es que se pasó del modelo guía al proceso mismo de fabricación, *“de la pregunta de cómo y con qué clase de cosa debía producirse a la pregunta de cómo y con qué medios y procesos había cobrado realidad y podía reproducirse”* (330). La consecuencia de esto es la pérdida de la posición privilegiada de la contemplación en la misma *vita activa* y, en general, en la esfera de la común experiencia humana.

En dos frases: La comprobación de la prioridad de la acción es que las actividades superiores son el hacer y el fabricar propias del *homo faber*. Producir y crear conllevan la primacía de la historia como concepto dominante en la filosofía moderna.

41. La derrota del *homo faber* y el principio de felicidad

Todo lo que se ha expuesto hasta ahora es la elevación del *homo faber*, el hombre hacedor y fabricante, por encima de todo. Esto es lo que trajo la Modernidad, consecuencia del descubrimiento de Galileo. Esta inversión significó:

- La instrumentación del mundo;
- La confianza en los útiles y en la productividad de objetos artificiales;
- La convicción de que cualquier problema puede resolverse bajo la categoría de medio y fin;
- La convicción de que toda motivación humana se reduce al principio de utilidad;
- El desprecio de todo pensamiento que no se dirija a la fabricación; y
- La identificación de la acción con la fabricación.

Esta mentalidad se encuentra en la economía y en la filosofía pragmática y utilitarista. Todo esto ya ha sido dicho, pero lo que hay que explicar *“no es la moderna estima del homo faber, sino el hecho de que esa estima fue rápidamente seguida por la elevación de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la vida activa”* (331). Esto es; **hay una segunda inversión** que se realizó poco a poco: **la elevación de la labor**. Esta segunda inversión se realizó de manera más gradual y fue introducida por la consideración del concepto de proceso de fabricación en la modernidad. El *homo faber* con la incorporación del concepto de proceso *“queda desprovisto de esas medidas permanentes que preceden y sobreviven al proceso de fabricación y forman un auténtico y confiable absoluto con respecto a la actividad de la fabricación”* (332)². La fabricación concibe la acción como un proceso que sigue el esquema medio-fin. En ese sentido se aleja de la vida biológica, de los dos procesos *“superhumanos que lo abarcan todo”* (332): el de la naturaleza y el de la historia.

Por todo ello, el *homo faber* fracasó. Uno de los indicios más claros de este fracaso fue el utilitarismo como filosofía moral. Porque para esta filosofía la utilidad se entendió y se reemplazó por el principio de *“la mayor felicidad para el mayor número”*. Con esto se sustituye la concepción de que el hombre solo puede conocer lo que fabrica por otras categorías distintas y extrañas a las necesidades del *homo faber*. Quiere decir que desaparecen todos los valores, desaparece todo suelo firme, no hay ni valores fundamentales ni valores secundarios. El *homo faber* deja de ser el fabricante del escenario del mundo, de la escenografía, y pasa a ser constructor de útiles. Ya no fabrica cosas para su utilidad, para su uso, guiado por su valor de uso, sino que fabrica cosas cuyo valor esencial es la felicidad, *“el grado de dolor y placer experimentado en la producción o en el consumo de las cosas”* (334).

Bentham aúna la introducción de la matemática, del cálculo, en la moral, junto con la asunción de la introspección para la medida de la felicidad. Porque la felicidad es la

suma de los placeres menos los dolores. El utilitarismo no es propiamente una filosofía hedonista al uso porque el principio del hedonismo es la evitación del dolor. El hedonismo antiguo quiere escapar del mundo y del dolor que le puede producir; el hedonismo moderno quiere escapar del hombre como causante de dolor. El éxito del utilitarismo como filosofía moral propio de los siglos XVIII y XIX no es el principio del placer y el dolor, sino *“un principio mucho más potente que cualquier cálculo del dolor-placer y ese principio no es otro que el de la misma vida”* (336). Porque lo que se logra es el ascenso de la vida individual o la supervivencia de la humanidad. Nos encontramos aquí con una filosofía de la vida en su forma más vulgar. La prueba de ello es que no se justifica el suicidio, el cual sí se justificaría en cualquier otra filosofía hedonista. La vida es el modelo supremo.

El fracaso del *homo faber* también puede verse desde la crítica del principio de causalidad de Hume. El principio de causalidad reza: todo lo que sucede tiene que tener una causa y el efecto es siempre inferior a la causa (o la causa debe ser más perfecta que su efecto más perfecto). Este principio resume la acción del *homo faber* puesto que lo fabricado por él es inferior al fabricante. Sin embargo, el principio de causalidad parece romperse en la misma teoría de la evolución puesto que lo que aparece en la línea evolutiva es siempre un ser superior al anterior. Parece que la evolución sigue una cierta ley de progreso. En este sentido la imagen del relojero, imagen mecanicista, no ilustra el desarrollo de la vida orgánica.

Este cambio de concepción es más importante de lo que parece puesto que supone el triunfo del modelo biológico, del naturalismo que es una versión del materialismo. Esta filosofía cuyos mayores representantes son Marx, Nietzsche y Bergson, resuelve los problemas dicotómicos de la filosofía cartesiana (en cuanto defiende un dualismo sin conexión entre alma y cuerpo) y acerca a la filosofía con la ciencia. Por último, implica un triunfo tardío de la introspección sobre la fabricación.

En cuatro frases: En la Modernidad hay una segunda inversión. La primera fue la vida activa sobre la vida contemplativa; la segunda es la del *animal laborans* sobre el *homo faber*. El *homo faber* fracasó y fue sustituido por el *animal laborans*. Pruebas de ello fueron el triunfo del utilitarismo y la teoría de la evolución. Esta última vino a resolver el dualismo cartesiano y a unir ciencia y filosofía.

41. La vida como bien supremo

Todavía no ha explicado por qué el fracaso del *homo faber* terminó con la victoria del *animal laborans*. La razón *“radica en que la inversión moderna operó en la estructura de una sociedad cristiana cuya creencia principal en la sacralidad de la vida ha sobrevivido -...- a la secularización y a la general decadencia de la fe cristiana”* (338).

Con otras palabras, la Modernidad no cuestionó la inversión que produjo el cristianismo sobre el mundo antiguo; a saber, que la vida humana individual era inmortal, posición que solo la tenía el cosmos en la Antigüedad.

Arendt cree que posiblemente el éxito del cristianismo se deba a que proporciona esa esperanza individual de la inmortalidad. La inmortalidad estaba reservada a la actividad política; o, mejor, a las comunidades políticas. Con la venida de Cristo que redime el pecado de Adán se gana la vida eterna, la cual solo se puede perder por el pecado individual. Así la política queda relegada a una actividad de segundo orden. En definitiva, el cristianismo pone *“el énfasis en la sacralidad de la vida”* (339) lo que no es más que una herencia del judaísmo y esto no significa otra cosa más que la enorme importancia de la vida terrena: *“sólo cuando la inmortalidad de la vida individual se convirtió en el credo central de la humanidad occidental, es decir, sólo con el auge del cristianismo, la vida terrena pasó a ser el bien supremo del hombre”* (340). La vida es el bien supremo, como reza el título del apartado. La consecuencia de la sacralidad de la vida es que niveló distintas articulaciones de la vida activa: labor, trabajo y acción están igualmente sujetos a la necesidad de la vida. El esclavo ahora no es despreciado porque conservar la vida a toda costa es un deber sagrado y el suicidio pasa a considerarse peor que el asesinato.

Ahora bien, el deber de mantenerse vivo está por encima del trabajo. Solo el trabajo es deber para aquellos que no tenían otros medios de subsistencia. Esto quiere decir que la glorificación de la labor no es anterior a la Modernidad. Para los medievales el trabajo puede ser hasta una forma de mortificación de la carne y la labor se justifica por cumplir el deber de mantener la vida. Lo fundamental en el cristianismo es la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa: *vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* (Santo Tomás).³

La cuestión es que la Edad Moderna supuso que la vida y no el cosmos es el supremo bien del hombre. Esta inversión del cristianismo no la puso en duda y esta es la visión que ha perdurado hasta nuestros días. Pero hoy ya no importa la inmortalidad de la vida, sino la importancia de esta vida: *“solo cuando la vida contemplativa pudo convertirse en vida activa en el pleno sentido de la palabra; y sólo debido a que esta vida activa permaneció ligada a la vida como su único punto de referencia pudo la vida como tal, el metabolismo laboral del hombre con la naturaleza, hacerse activa y desplegar toda su fertilidad”* (344).

En dos frases: La victoria del *animal laborans* tiene su condición de posibilidad de entender a esta vida como la única vida y por eso como bien supremo. Esta concepción de la vida como bien supremo se hereda del cristianismo, aunque para el cristianismo la vida contemplativa es superior a la activa.

41. La victoria del *animal laborans*

La victoria del *animal laborans* culminó cuando se produjo la secularización o la pérdida de la fe en una vida más allá de esta: *“la vida individual se hizo mortal de nuevo, tan mortal como lo había sido en la antigüedad”* (344). La secularización es la clave. Pero secular no quiere decir mundanidad y pérdida del sentido trascendente, sino ganar esta vida. Con la secularización el ser humano se volvió a su interioridad y comprobó que lo único que podía ser inmortal es la vida misma entendida como *“el eterno proceso vital de la especie humana”* (345).

La perspectiva de la especie humana por encima del individuo se alcanzó con Marx quien desplazó el interés a la humanidad o a la clase y apareció la *“fuerza del propio proceso de la vida al que todos los hombres y todas las actividades humanas estaban sometidos y cuyo único objetivo era la supervivencia de la especie animal del hombre”* (345).

En el mundo Moderno la contemplación empezó a perder su significado, el pensamiento pasó a ser una *“función cerebral”* y la acción se entendió como hacer y fabricar casi exclusivamente, pasando a significar además el hacer como otra forma de laborar. Y todo ello dentro del proceso misterioso de la vida. En este momento, podemos pensar incluso en que la época moderna acabe en una pasividad total, en *“la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia”* (346) puesto que el laborar se ha convertido en una función automática, desprovista de toda individualidad que *“mitigue la fatiga y la molestia del vivir”*. La razón de todo esto es que nos hemos alejado de nosotros mismos, que hemos adoptado el punto de Arquímedes y lo aplicamos al propio hombre⁴. Vivimos alejados de nuestra propia existencia como lo estamos de lo infinitamente pequeño y de lo inmensamente grande.

A pesar y al margen de toda esta automatización del trabajo y la conducta descrita por la sociología, la psicología y la antropología, persiste el hacer, el fabricar y el construir aunque solo se restrinja cada vez más al artista y al científico y se escape al hombre corriente. Y lo mismo ocurre con la capacidad de acción que sigue en nosotros. Aunque esta se ha *“convertido en prerrogativa exclusiva de los científicos”* (348), cuyos logros tienen más significación política que el resto de actividades administrativas y diplomáticas. Pero la acción de los científicos no actúa *“en la trama de las relaciones humanas”* (348) y por eso carece del carácter revelador de la acción y de la habilidad para crear relatos y hacerse historia y, de esta forma, no da significado a la existencia. Por último, el pensamiento aún es posible siempre que se viva en libertad política y es de crucial importancia quizás no para el futuro del mundo, pero sí para el futuro del ser humano.

En cuatro frases: Entender la vida como bien supremo proviene del cristianismo. Pero el cristianismo entendía que la verdadera vida es la del más allá. Cuando se pierde esta fe, se vuelve la mirada a esta vida. En ese momento se produce la victoria completa del *animal laborans*.

1 Yo pensaba que era la filosofía la esclava de la teología; esto es, el pensamiento y no la acción es el esclavo de la teología, aunque esta sea una apreciación menor si se piensa que la acción posibilita el pensamiento y, por esto, se subordina a él y también, por ende, a la teología.

2 Pero, el proceso de fabricación ¿no se guiaba por un modelo al estilo platónico que lleva consigo ese auténtico y confiable absoluto?

3 Esto es, la vida es el bien supremo, pero no la vida terrena, sino la vida ultraterrena o del más allá. Por eso, lo importante es la vida contemplativa y no el trabajo, solo necesario para mantener esa vida.

4 Parece una crítica al objetivismo entendido como alienación o cosificación. Y también a la estandarización del trabajo

La condición humana: resumencillo (hasta C.IV)

1. PRÓLOGO

El libro se propone “*pensar lo que hacemos*” (18). “*Se limita a la distinción entre labor, trabajo y acción que constituye sus tres capítulos centrales*” (18).

1. CAPÍTULO I: LA CONDICIÓN HUMANA
1. Se va a referir a la *vita activa*.
2. Con *vita activa* designa tres **actividades** fundamentales: labor, trabajo y acción. Fundamentales porque son las **condiciones básicas de la vida del ser humano** (21). **Labor** se refiere al proceso biológico, a las necesidades vitales alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición es la vida misma. **Trabajo** es la actividad de lo no natural. Proporciona el mundo de objetos y cosas que sobrevive a la vida individual. La condición es la mundanidad. La acción corresponde a la condición de pluralidad; esa es la condición de la vida política (no la condición sin la cual, sino la condición por la cual hay vida política).

| ACTIVIDAD | CONDICIÓN | RESULTADO |
|-----------|----------------|------------------------------------|
| LABOR | VIDA BIOLÓGICA | BIENES FUNGIBLES |
| TRABAJO | MUNDANIDAD | OBJETOS Y COSAS |
| ACCIÓN | VIDA POLÍTICA | Acción política (ACTOS y PALABRAS) |

Hay una condición más general de la existencia que las engloba a todas: el nacimiento y la muerte:

| |
|--|
| CONDICIONES GENERALES DE LA EXISTENCIA |
| NACIMIENTO-MUERTE |

3. Vita activa se contrapone a vida contemplativa; aquellas acciones que realizamos para cubrir las necesidades del cuerpo humano: *“La expresión vita activa toma su significado de la vida contemplativa; su limitada dignidad se le concede debido a que sirve las necesidades y exigencias de la contemplación de un cuerpo vivo”* (28).
4. La contemplación se refiere a la eternidad; la acción a la inmortalidad que significa perpetuación en este mundo. El propósito de la vida activa es la inmortalidad.

2. CAPÍTULO II: LA ESFERA PÚBLICA Y LA PRIVADA

5. El hombre es animal social y político. No es lo mismo aunque vayan unidos. Sólo lo político, la acción, es exclusiva del hombre. Lo social no es específicamente humana. Lo propio de lo político es la acción (praxis) y el discurso (lexis).
6. Lo privado y lo público. La familia y la polis. Lo doméstico es el reino de la necesidad; la polis, el de la libertad:

| ESFERA DOMÉSTICA | ESFERA PÚBLICA O SOCIAL |
|--------------------|-------------------------|
| Reina la necesidad | Reina la libertad |

“La libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característica de la organización doméstica privada y la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad y llegar a ser libre” (43-44).

7. En la modernidad hay un auge de lo social. A lo privado, ahora, lo llamamos intimidad; antes, la intimidad, era propia de la esfera familiar. Pero, ahora, se denomina a lo privado intimidad porque se opone a lo social, no a lo político. ¿Por qué sucede esta oposición? Porque la labor ahora no es exclusivamente familiar, sino social. Por eso ahora toda la sociedad nos encargamos de mantener la vida. El trabajo adquiere una dimensión pública así se ha conseguido el progreso.
8. El crecimiento del trabajo procede de la división del trabajo que produce una mejora, una excelencia del producto de tal calibre que se ha perdido el matiz peyorativo del trabajo.
9. La esfera pública. “Público” significa: uno, accesible a todos; dos, lo común.

10. Lo privado significa privación de cosas y de relaciones con las personas, de ahí la soledad. Pero también ha significado propiedad. No es lo mismo riqueza que propiedad. Para los antiguos lo privado es el propietario; para los modernos, es la propiedad porque confunden propiedad con riqueza. La política se encargará de proteger al propietario. Lo privado es lo oculto y lo social o público es lo que debe mostrarse:

| PÚBLICO | PRIVADO |
|------------------|---------------|
| LA LIBERTAD | LO NECESARIO |
| LO QUE PERMANECE | LO FÚTIL |
| EL HONOR | LO VERGONZOSO |

En definitiva, aclara los conceptos público, privado, social y político bajo los que se expondrá la *vita activa*.

3. CAPÍTULO III: LABOR

11. Labor y trabajo son dos acciones distintas, pero en la Edad Moderna no hay una distinción clara.
12. Hay que distinguir entre los bienes de consumo; los objetos de uso y los discursos.

| LABOR | TRABAJO | ACCIÓN |
|-------------------|----------------|----------------------|
| BIENES DE CONSUMO | OBJETOS DE USO | ACCIONES Y DISCURSOS |

13. La labor está unida al consumo en un ciclo eterno que es el ciclo de la vida porque la labor, precisamente, es la que proporciona los bienes de consumo.
14. La labor fue considerada por Locke como fuente de la propiedad; después por Adam Smith como causa de la riqueza y, por último, por Marx como fuente de productividad. En la modernidad pasa de ser una actividad privada a ser pública porque hay una socialización de la labor.
15. Esa socialización produce mayor fertilidad y abundancia de bienes de consumo. Ahora bien, los objetos de uso pasan a ser también bienes de consumo. Esto es, el trabajo se convierte en la nueva labor. De ahí su confusión.
16. Esto produce que vivamos en una sociedad de consumidores o sociedad de laborantes. Todo se hace “para ganarse la vida”.
17. El resultado es la cultura de masas y la sociedad de consumo.

4. CAPÍTULO IV: EL TRABAJO

18. El trabajo fabrica objetos que constituyen nuestro mundo. Este mundo tiene un carácter más duradero que los bienes de consumo. Los productos son objetos.
19. La objetividad del producto supone la reificación. La acción de fabricar o producir implica un acto violento pues hay que interrumpir, como mínimo, un proceso natural. El proceso de fabricación se guía por el esquema de medios y fines.
20. Desde la revolución industrial se fabrica de forma automatizada. La automatización implica un peligro de destrucción del mundo y la creación de un mundo donde la máquina ha sustituido el mundo real.
21. En el mundo creado por el *homo faber* reina completamente la utilidad. Pero la utilidad no nos proporciona el sentido total de la tarea en su conjunto.
22. La esfera correspondiente al *homo faber* es el mercado. Pero allí no van los fabricantes, sino los comerciantes. La sociedad que corresponde a la fabricación es la sociedad comercial.
23. La fabricación más excelsa y última del *homo faber* es la fabricación de obras de arte. La obra de arte escapa a la utilidad y por eso se logra mayor durabilidad. La obra de arte es fruto del pensamiento.
24. De igual manera que el *animal laborans* necesita al *homo faber* para facilitar su tarea, el animal político también lo necesita (al menos en su actividad más excelsa, la del artista) para poder recordar y, de esa forma, lograr la supervivencia de la acción y el discurso políticos.