

## La analítica de la condición humana en Arendt como crítica de un concepto apolítico de la libertad. Una perspectiva contemporánea

Kai de Bruin Kloppers<sup>1</sup>

Recibido: 22/07/2022 / Aceptado: 29/11/2022

**Resumen.** En este artículo voy poner de manifiesto lo que, según Arendt, sería una noción adecuada de libertad. Esto es, una forma de comprender esta noción que se adapte tanto a las posibilidades como a las necesidades del ser humano. A su vez, pondré al descubierto la inadecuación y los riesgos para el ser humano de perseguir libertad concebida como algo desligado de lo político, lo plural y lo público. Para ello expondré las consecuencias para la condición humana de, en primer lugar, la transformación de las nociones de trabajo y fabricación tras la revolución industrial y, en segundo lugar, el desplazamiento de la noción de libertad después de la revolución francesa. A su vez, haré algunas observaciones sobre el estado actual de nuestra relación con el mundo, en tanto que artificio humano, en el desarrollo de cada una de las actividades de nuestra “vida activa”. Estas breves observaciones tendrán que ver con los cambios que sufre esta relación a causa de la aceleración del ritmo de trabajo y consumo que resulta de la revolución industrial y de la invasión de la política por parte de la economía a consecuencia de la revolución francesa.

**Palabras clave:** Arendt; libertad; mundo; necesidad; política; Revolución industrial; Revolución francesa; trabajo.

[en] The analysis of the human condition in Arendt as a critique of an apolitical concept of freedom. A contemporary perspective

**Abstract.** In this article I am going to show what, according to Arendt, would be an adequate notion of freedom. That is, a notion of freedom that is properly adapted to human possibilities and needs. Simultaneously, I will expose the inadequacy and the risks of attempting to achieve a form of freedom that is understood as something detached from the political realm, plurality and the public space. To do this, I will explore the links between the corruption of the human condition and, firstly, the transformation of the notions of labor and work after the industrial revolution, and, secondly, the displacement of the notion of freedom after the French revolution. Moreover, I will make a series of observations regarding the current state of our relationship with the world, as a human artifice, in the development of each one of the activities of our “*vita activa*”. These brief observations will have to do, on the one hand, with the changes that this relationship undergoes due to the acceleration of the pace of work and consumption resulting from the industrial revolution and, on the other hand, with the invasion of politics by the economy as a result of the French revolution.

**Keywords:** Arendt; freedom; French revolution; Industrial revolution; necessity; politics; work; world.

**Sumario.** 1. Introducción; 2. La descripción arendtiana de la condición humana, 3. El trabajo, la fabricación y la revolución industrial; 4. Libertad frente a liberación; 5. La acción, la política y la revolución francesa; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** De Bruin Kloppers, K. (2023): La analítica de la condición humana en Arendt como crítica de un concepto apolítico de la libertad. Una perspectiva contemporánea, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(2), 397-407.

### 1. Introducción

En este artículo se analizará la descripción de la condición humana que proporciona Hannah Arendt en su obra “*The human condition*”, explicitando el concepto de libertad que se deriva de esta descripción como crítica de aquellas nociones de libertad apolíticas operativas en el presente. Explicaremos cómo estas nociones, que Arendt considera dañinas, han afectado a la forma en la cual el ser humano buscaba mejorar sus condiciones vitales –en la revolución industrial y la revolución francesa más concretamente–. Según Arendt este error de comprensión es el culpa-

ble de que nos hayamos alejado del equilibrio ideal entre nuestras facetas. Mostraremos, además, hasta qué punto el ser humano no es el único perjudicado, esto es, señalaremos cómo afecta la transformación de nuestra condición a la relación que guardamos con los objetos que componen nuestro mundo y con las demás personas que lo habitan.

Para ello presentaremos, en primer lugar, cada una de las actividades de la condición humana, según la distinción arendtiana, señalando en cada caso la relación que guardan con la forma en la que el ser humano se comprende a sí mismo y al mundo y a qué lógica responde su movimiento, así como la forma en

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid.

E-mail: [kdebruin@ucm.es](mailto:kdebruin@ucm.es)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8548-5876>

la cual se entrelazan todas ellas. Una vez aclaradas estas nociones fundamentales, en el presente artículo explicaremos cómo la revolución industrial desemboca en una inesperada pérdida de libertad para la persona trabajadora y en la deformación total de la actividad de la fabricación. Exploraremos, a su vez, las consecuencias de esta deformación tanto para el ser humano como para su relación con el mundo que le rodea. Consiguientemente, aclararemos por qué la liberación que se buscaba en la revolución industrial era insuficiente y explicaremos cuáles son las condiciones de la libertad positiva así como de qué forma esta debe relacionarse con nuestra faceta más animal. Señalaremos también los peligros inherentes a la aspiración a la liberación total. Finalmente hablaremos de la revolución francesa mostrando cuál es la noción de libertad sobre la cual se alza y por qué, según Arendt, esta revolución fue un fracaso, replanteándonos si continuamos operando el mismo error de comprensión.

A través de esta exploración de nuestra condición humana y la deformación progresiva de sus actividades pretendemos poner de manifiesto el peligro que supone malinterpretar la libertad. Señalaremos cómo este peligro se hace presente para las mujeres y la clase trabajadora, mostrando de qué manera puede ser útil una lectura atenta de la obra arendtiana para hacer frente a algunos problemas de nuestro presente. Esto es, llamaremos la atención sobre algunas cuestiones sobre las cuales Arendt no llega a escribir y que requieren ser tenidos en cuenta para renovar y dotar de potencia interpretativa la obra arendtiana.

## 2. La descripción arendtiana de la condición humana

Arendt dedica una parte de su obra a poner de manifiesto las condiciones básicas de la vida humana. Esta tarea la desarrolla fundamentalmente en dos libros,

por una parte en *The human condition*, en la que habla de lo que considera uno de los dos grandes ámbitos de la vida humana, la vida activa, y, por otra parte, en *The Life of the Mind* en la que aborda el segundo de estos dos grandes ámbitos, la vida del espíritu. En este artículo nos vamos a centrar en la descripción de la vida activa desarrollada en *The human condition*. En este libro desvela cuáles son las actividades consustanciales a nuestra condición humana y cómo estas actividades deben interactuar entre sí. Estas actividades son el trabajo (*labor*), la fabricación (*work*) y la acción (*action*)<sup>2</sup>. Para Arendt cada una de estas actividades es fundamental a nuestra condición, de forma que, debemos tratar de conservarlas todas, repartiendo nuestros tiempos y espacios para asegurar que cada una es desempeñada como es debido, en un juego de peso y contrapeso. En este sentido, aunque sea importante reconocer las diferencias entre estas actividades y las lógicas propias de cada faceta humana, ninguna se puede mantener sana si el ser humano que la desempeña no desempeña también las demás. Veamos un poco más detenidamente qué significan para Arendt estas actividades y en qué medida se necesitan entre sí<sup>3</sup>.

El trabajo (*labor*) es aquella actividad que se caracteriza por satisfacer el aspecto más animal de la condición humana. El trabajo tiene que ver con todo aquello que remite al metabolismo del ser humano con la naturaleza, al ciclo natural y al mantenimiento de la vida biológica. Esta actividad es desarrollada, entonces, por nuestra faceta de *animal laborans*. En algunas instancias, el trabajo da lugar a productos tangibles, aunque se tratan, a lo sumo, de lo que llamamos bienes de consumo. Estos bienes son aquellos que persisten en el mundo el tiempo justo para ser consumidos. Ahora bien, Arendt señala que esta “productividad” es meramente incidental y que aquello de lo que el trabajo se encarga de forma fundamental es de (re)producir la propia fuerza de trabajo.<sup>4</sup> Esto es, el trabajo es la actividad mediante la cual aseguramos

<sup>2</sup> Soy consciente de que la traducción al castellano de estos términos arendtianos empleada en este artículo difiere de la que se suele manejar. No es mi intención discutir a fondo esta cuestión en el presente artículo, pero comprendo que debo hacer una pequeña aclaración de los motivos por los cuales he optado por una traducción alternativa y señalar que existe polémica al respecto. En la traducción de *The human condition* publicada por Paidós (2009) se traduce *labor* por “labor”, *work* por “trabajo” y *action* por “acción”, mientras que el presente artículo optamos por usar las palabras “trabajo” y “fabricación” para referirnos a *labor* y *work* respectivamente. Arendt prepara el terreno para las posibles traducciones de los términos mencionados, por un lado, en *The human condition* en la nota 3 del apartado dedicado al *labor* (p.80), y, por otro lado, en una conferencia de 1957 titulada “Labor, Work, Action” (p.4). En ambos casos explica cómo “el idioma griego distingue entre *ponain* y *ergazesthai*, el latino entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, [...], el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*”, señalando que en el caso de los equivalentes a *labor* hay siempre cierta connotación de corporalidad, molestia y fatiga. Arendt señala (p.80), respecto del caso francés y para terminar de demostrar el vínculo con el dolor, que *travailler* se deriva de “tripalium” (un tipo de tortura) —que es también de dónde deriva nuestro “trabajar”. Por otro lado, la traducción del término “work” debe respetar la connotación de artesanía o expresión artística, y no estar relacionado con el sufrimiento o la corporalidad que —por su uso cotidiano y su origen etimológico— nos evoca la palabra “trabajo”. Traducimos entonces *work* por “fabricación”, apoyándonos en la palabra latina que nos ha ofrecido Arendt (*facere* o *fabricari*) y en el hecho de que Arendt emplea la palabra *fabrication* en múltiples ocasiones mientras habla de *work*. Por otro lado, será la evocación al sufrimiento, la corporalidad y la cotidianidad el motivo por el que usaremos “trabajo” (derivado de “tripalium”) para señalar *labor*: Reconozco que la traducción de *labor* al castellano es una cuestión polémica. Nuria Sanchez Madrid comenta brevemente dicha polémica en la presentación de su último libro «*Hannah Arendt: la filosofía frente al mal*» e insiste en que la actividad a la que corresponde es esta tarea doméstica, llamando la atención sobre el término en catalán “faina” (la “faena”). La polémica nace, sobretudo de la preocupación por no invisibilizar el trabajo doméstico. Sin embargo creo que usar “trabajo” para hablar de *work* no tiene por qué conllevar una invisibilización de dicho esfuerzo. Ahondaré más sobre este tema en las pp. 4-5 y 13-15 del presente artículo.

<sup>3</sup> En *The human condition* (1958) se pueden encontrar unas descripciones breves y provisionales de la propia Arendt de cada una de estas tres actividades (pp.7-8). Existe una traducción de esta obra al castellano que lleva por título “La condición humana” y que ha sido publicada por Paidós (2009). Las descripciones provisionales que mencionaba se pueden encontrar en las pp.21-2 de dicha traducción. También Fina Birulés, en *Una herencia sin testamento* (2007), recoge de manera bastante completa y concisa lo importante de cada una de ellas (pp.79-86).

<sup>4</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.88 (trad. p.103).

nuestra capacidad para seguir trabajando. Esta refiere, por tanto, principalmente a los trabajos domésticos o de cuidado, aunque también incluya el “trabajo productivo” del que sacamos los bienes de consumo. Podemos decir, en suma, que lo que Arendt entiende por “trabajo” incluye todos los esfuerzos propios de lo que los griegos denominaban “oikonomía”, esto es, la gestión interna del *oikos*. Consiguientemente, el trabajo no tiene fin (ni final), sino que gira según en el orden cíclico y repetitivo de todos los movimientos naturales. Por este motivo, podría decirse que la “lógica” de esta actividad es la del proceso eterno:

[...] puesto que este proceso vital, a pesar de conducirnos en un movimiento rectilíneo de deterioro desde el nacimiento a la muerte, es en sí mismo circular, la propia actividad del trabajo debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de trabajar nunca termina mientras dure la vida; es indefinidamente repetitiva<sup>5</sup>.

La fabricación (*work*) es llevada a cabo por el ser humano en cuanto *homo faber* y es, por tanto, fundamentalmente la actividad de producción de los objetos de uso. Estos últimos, a diferencia de los bienes de consumo, son artefactos relativamente permanentes que sobreviven a las manos que las crearon. Esta relativa independencia respecto del ser humano es fundamental ya que nos permite reconocer cierta objetividad más allá de la naturaleza cambiante de nuestros cuerpos y nuestro entorno natural, y así, cobrar una noción de identidad:

Dicho con otras palabras, contra la subjetividad de los seres humanos se levanta la objetividad del mundo hecho por los mismos [...]. Solo nosotros/as, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que nos ha dado la naturaleza, que lo hemos construido en el medio ambiente de la naturaleza para protegernos de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo “objetivo”. Sin un mundo entre los seres humanos y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad.<sup>6</sup>

El *animal laborans* vive, a ojos de Arendt, la experiencia de la *sinmundanidad* [*worldlessness*] más absoluta.<sup>7</sup> Solamente con la actividad del *homo faber*, que introduce cierta solidez y permanencia en el medio de aquel ciclo natural metabólico, podemos em-

pezar a hablar de “mundo” – entendido como la suma total de toda la multiplicidad de cosas tangibles que hemos producido para componer nuestro hogar en la Tierra. En palabras de Arendt, “la fabricación proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distinguido de lo natural circundante”<sup>8</sup>. En suma, el trabajo satisface la condición humana de la vida mientras que la fabricación corresponde a la condición humana de la mundanidad.

La acción (*action*) –tercera y última de las actividades– es aquella que no responde, entonces, ni a las necesidades vitales del *animal laborans*, ni a la necesidad del *homo faber* de tener mundo, sino a la condición humana de la pluralidad. Para Hannah Arendt, los humanos no son simplemente animales capaces de organizarse para determinado fin más allá de su mera supervivencia, sino que además, un rasgo fundamental de la condición humana es su capacidad para hacer algo espontáneo. Este quehacer espontáneo es la acción y es, en este sentido, la capacidad humana para la libertad. Esta actividad que se distingue de la conducta del *animal laborans* (dictada por la relación con la naturaleza) y de la actividad predecible (basada en la lógica de medios y fines) del *homo faber*: La libertad que nos da la acción es la que nos permite distinguirnos del resto, mostrándonos como únicos/as<sup>9</sup>:

La pluralidad es la condición de la acción humana porque somos todos/as lo mismo, esto es, humanos, de tal manera que nadie es igual a ninguna otra persona que halla vivido, que viva o que vivirá.<sup>10</sup>

Gracias a la acción los seres humanos somos – además de múltiples– plurales y sin esta pluralidad el mundo sería solamente una suma de objetos en lugar de ser el medio-entorno apto para nuestra condición. El mundo en este segundo sentido –que incluye la intersubjetividad, la cultura, las instituciones, etc.– es igualmente una de las características básicas de la condición humana en la medida en que “ninguna vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la naturaleza, es posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos”<sup>11</sup>. Esto es, mientras la fabricación aseguraba la pervivencia del mundo-artificio, la acción asegura la pervivencia del mundo en este segundo sentido – *locus* sin el cual las actividades humanas serían un completo sinsentido<sup>12</sup>. En suma, el trabajo produce vida, la fabricación produce mundo y la acción aporta sentido a ambos.

<sup>5</sup> Hannah Arendt. *Labor, Work, Action*, Archivo de Discursos y Escritos 1923-1975 de Library of Congress, 1967, p.4. Traducción propia. Esta obra se puede encontrar traducida al castellano bajo el título “*Labor, trabajo, acción. Una conferencia*” (pp. 89-107) en un libro titulado “De la historia de la acción” publicado por Ediciones Paidós. La página correspondiente a la que aquí cito es la p.93 de la traducción mencionada.

<sup>6</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.137 (trad. p.158). Traducción propia.

<sup>7</sup> Ibid. p.115 (trad. p.124)

<sup>8</sup> Ibid. p.7 (trad. p.21)

<sup>9</sup> Fina Birulés. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, pp.83-4

<sup>10</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.8 (trad. p.22).

<sup>11</sup> Ibid. p.22. (trad. p.37) Traducción propia.

<sup>12</sup> Ibid.

### 3. El trabajo, la fabricación y la revolución industrial

Se podría pensar que el progreso científico-técnico de la revolución industrial conduciría a la mayor liberación del trabajo que jamás se ha visto; que con el avance en maquinaria de trabajo el *animal laborans* se vería aliviado de su carga de forma que el ser humano podría dedicar más tiempo a la fabricación y a la acción, redundando así en un aumento de su libertad. Sin embargo, lejos de este sueño de liberación y superación de la animalidad, la máquina nos lleva a una situación en la que la subordinación del ser humano a la carga de la necesidad es cada vez mayor y en la que el mundo, en ambos sentidos, peligra cada vez más. Veremos, en este apartado, cómo se va gestando esta paradójica circunstancia.

Lo que guía y gobierna al trabajo no es ni el cuerpo trabajador ni el producto, sino el ritmo del propio proceso<sup>13</sup>. La máquina se inserta perfectamente dentro de esta lógica del trabajo ya que la velocidad a la que se mueve y el ritmo que adopta no las determina el cuerpo que la utiliza<sup>14</sup>:

[...] las máquinas exigen, de hecho, que quien trabaje sea su sirvo/a, que adapte el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico. [...] incluso la máquina más primitiva guía e, idealmente, reemplaza el trabajo del cuerpo<sup>15</sup>.

El problema, entonces, de introducir máquinas cada vez más veloces en el mundo de la persona que trabaja es que estas le imponen una velocidad inhumana a la que se ve forzada a adaptarse. Además, recordamos que este cambio de ritmo no afecta solamente a la velocidad a la cual la persona se ve obligada a realizar el trabajo productivo, sino que afecta a todo aquello implicado en el proceso metabólico que guarda el *animal laborans* con su entorno. Esto es, que la máquina no respeta tampoco la velocidad a la que el *animal laborans* repone su fuerza de trabajo, a saber, el tiempo en el que descansa y se nutre.<sup>16</sup> Por tanto, vemos que acelerar o aliviar el trabajo productivo no nos libera de la hegemonía del ciclo de la vida puramente biológica, sino que

únicamente contribuye a acelerar su carácter devorador.

Ahora bien, en la medida en que la carga de la vida no disminuye, ni incrementa el tiempo del que dispone el *animal laborans*, su intento de adaptación será siempre un intento fracasado. Pero este “fracaso” es de poca relevancia para el proceso, que, como hemos dicho, es lo único que guía el trabajo. En el trabajo no se tienen en cuenta los individuos que pasan por el infinito ciclo natural y esta esencial característica del trabajo no cambia con la revolución industrial, es más, se intensifica. Las necesidades del cuerpo humano son un testimonio de que la humanidad se va quedando obsoleta, son vestigios de un tiempo pasado, algo que demuestra que el ser humano no termina de adaptarse a la forma de comparecencia de las cosas.<sup>17</sup> Lo que ocupa el lugar de la persona será necesariamente una versión mutilada de la vida humana.

El auge de la máquina y de la automatización también facilitan que el proceso de la fabricación adopte las características principales del trabajo y, así, termine deformándose por completo esta actividad. En el taller del *homo faber*, es este el que decide sobre el proceso de fabricación y lo hace teniendo en cuenta, fundamentalmente, el producto generado, esto es, un fin. Además, los útiles que emplea están hechos a su mano y son siempre guiados por esta. Dice Arendt, remarcando la diferencia entre la máquina y la herramienta que “[...] incluso la herramienta más refinada permanece siendo sierva, incapaz de dirigir o de substituir a la mano”<sup>18</sup>. Claro está, pues, que la máquina, que se empieza a entrometer en estos talleres, no responde a su lógica interna, sino a la lógica del trabajo.

Tras la revolución industrial y esta introducción de las máquinas al taller, el proceso de la fabricación se puede dividir en una serie de actividades pequeñas para las que no es necesario tener ninguna habilidad concreta. Estas pequeñas actividades no se reparten según la destreza de la persona que la desempeña sino que son cualitativamente iguales, representan simplemente una cantidad de fuerza de trabajo que se unirá a todas las otras fracciones que hagan falta para completar el proceso de “fabricación”. Las personas que trabajan no necesitan tener ninguna una

<sup>13</sup> Hannah Arendt. *Labor, Work, Action*, Archivo de Discursos y Escritos 1923-1975 de Library of Congress, 1967, p.9. (trad. pp. 99-100)

<sup>14</sup> Conviene señalar aquí que, como veremos, este ritmo tampoco está pensado para el beneficio de la calidad del producto que busca generar, sino que el ritmo de la máquina está pensado únicamente para aliviar el propio proceso y mecanizarla.

<sup>15</sup> Hannah Arendt. *Labor, Work, Action*, Archivo de Discursos y Escritos 1923-1975 de Library of Congress, 1967, p.9. (trad. p.100). Traducción propia.

<sup>16</sup> Recomiendo la lectura de las pp.4-5 de la conferencia *Labor, Work, Action* (1967) de Hannah Arendt, que se puede encontrar en el Archivo de Discursos y Escritos 1923-1975 de Library of Congress, en la que Arendt describe, de forma muy clara y precisa, la duplicidad del ciclo metabólico del trabajo. También se puede encontrar esta descripción en la versión publicada en castellano de esta conferencia en *De la historia de la acción* (1995) en la p.94.

<sup>17</sup> Esta expresión –que no se usó para hablar de Arendt pero sí de la circunstancia que ella analiza– la tomo de la conferencia “*Examen en T. Adorno del «motivo» «la técnica y las superaciones del hombre»*” pronunciada por Pablo Lopez Alvarez, el 3 de mayo de 2017 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en una conferencia organizada por el Grupo de Investigación “*Metafísica, Crítica y Política*”: *Proyecto de I+D+i “Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?”* (disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=E-ZD53LeeQc&list=WL&index=25>). Esta conferencia fue publicada posteriormente (2018) por Guillermo Escolar Editor en una obra que lleva por título “*La técnica moderna y las “superaciones del hombre”: ¿Actualidad del humanismo en inactualidad del hombre? (II)*”

<sup>18</sup> Hannah Arendt. *Labor, Work, Action*, Archivo de Discursos y Escritos 1923-1975 de Library of Congress, 1967, p.9. (trad. p.100). Traducción propia.

habilidad individual o estar especializadas en esta o aquella artesanía, sino solamente tener una cierta fuerza de trabajo, perfectamente intercambiable por la de otra persona<sup>19</sup>. Estas personas quedan reducidas a las partes de sus cuerpos y a la fuerza de trabajo que son capaces de gastar con ellas, comportándose, en su actividad, como los engranajes individuales de una gran máquina. Es decir, a ojos del proceso, no son personas iguales, sino idénticas, mero “material humano” a su disposición<sup>20</sup>.

Por otro lado, aunque trabajen hombro con hombro, quienes trabajan están en la más absoluta soledad. Mientras que el *homo faber*, pese a estar recluso en su taller, se sentía parte de un mundo –en la medida en que fabricaba con el claro fin de contribuir al artificio humano– la persona que trabaja, reducida a “material humano”, no tiene otro horizonte que el esfuerzo que le toca realizar.<sup>21</sup> El proceso de fabricación, ya corrupta por el trabajo, no está guiada por un fin claro que tengan en mente todas las personas que unen su fuerza de trabajo. Estas no están “cooperando” auténticamente, sino que suele ser el caso que, como Georges Friedmann relata en una cita recogida por Arendt, “los/as trabajadores/as de las grandes fábricas ni siquiera conocen el nombre o la función exacta de la pieza producida por su máquina”<sup>22</sup>. Quien desarrolla la actividad ya no se ocupa de asegurar que el producto se termina como debe, sino que se encarga de producir interminables piezas, una tras otra. La fabricación en la era moderna, por tanto, no es ya una actividad que nos vincule con el mundo, sino que es otro espacio de aislamiento guiado únicamente por el carácter cíclico y repetitivo del trabajo.<sup>23</sup> Tanto es así que “[...] se ha hecho tan carente de sentido describir este mundo de máquinas en términos de medios y fines, como siempre lo fue preguntarse si la naturaleza produce la simiente para producir el árbol o éste para producir la simiente”<sup>24</sup>. En suma, la actividad propia del *homo faber* desaparece y, en

su lugar, todo tipo de producción toma la forma del trabajo productivo.

Conviene recordar, llegados a este punto, que la función fundamental de la fabricación es erigir el mundo, no aliviar la carga de trabajo del *animal laborans*. De esta manera, el fin fundamental de las máquinas creadas por el *homo faber* debe ser, antes que nada, satisfacer nuestra condición de mundaneidad. Por tanto, es fundamental preguntarnos si las máquinas y el movimiento automático de sus procesos favorecen o dañan al mundo y a las cosas<sup>25</sup>. Hemos visto que la máquina responde únicamente al proceso, de forma que, al igual que ignora las necesidades del cuerpo humano, ignora las del producto. Esto es, tanto la preocupación por la persona que usa la máquina (o que es usada por ella) como la preocupación por la solidez del producto pasan a ser problemas secundarios que se consideran meros obstáculos para el incremento de la eficacia<sup>26</sup>.

El ciclo del trabajo solamente funciona en la medida en que la fuerza de trabajo creada se gasta trabajando y los bienes de consumo desaparecen en seguida. De manera que asegurar la ruina de los objetos que puedan resultar del trabajo es fundamental para completar el ciclo. Es más, esta ruina aparece como lo único estable y es la conservación de los objetos, en la medida en que supondría un obstáculo para el proceso, la que aparece como la verdadera ruina. Consiguientemente, si la producción se ha acelerado, será necesario también que se acelere la velocidad de consumo o destrucción. Las máquinas, por ende, no producen objetos hechos para durar todo lo que sea posible, sino para cumplir con una función básica y desaparecer enseguida del mundo, dejando hueco para ser reemplazados una y otra vez, tan rápido como lo requiera el ritmo de la máquina. En suma, cuánto más rápido produce la máquina, más rápidamente se desgasta la durabilidad del mundo.<sup>27</sup> Por un lado, entonces, las cosas del mundo se producen pensando

<sup>19</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.90 (trad. p.104)

<sup>20</sup> Véase Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.188 (trad. pp. 211-2) y, en especial, la nota 15 al pie de esta misma página (trad. p. 268).

<sup>21</sup> Arendt no llega a conocer muchas de las más significativas transformaciones de la subjetividad de la persona trabajadora debido al despliegue del capitalismo y la lógica que le acompaña. Para profundizar en el tema del capital humano desde una perspectiva más actualizada recomiendo la lectura de *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo* (2017) de Wendy Brown. Más concretamente hay una reflexión, a mi juicio muy afín a las preocupaciones arendtianas, en las pp.82-3 de dicha obra. En ellas Brown medita sobre las implicaciones para el ser humano de pasar de ser mano de obra a capital humano. Explica el calado de la competencia en la subjetividad de la persona trabajadora y ahonda en lo que esto significa para la idea de ciudadanía democrática. Por último, para una exploración de los malestares derivados de estos cambios en la forma en la cual se desarrolla la actividad de la persona trabajadora véase “El nuevo malestar en el trabajo” de Borja García Ferrer, en: *La filosofía social ante la precariedad*. (pp.165-182).

<sup>22</sup> Cita tomada de: Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, nota 6, p.141. (trad. p.192) Traducción propia.

<sup>23</sup> Cabe mencionar que Arendt no pretende decir que la fabricación no pueda repetirse. Esta se repite en la medida en que el ser humano nunca es solamente *homo faber*. Puede ser el caso, por ejemplo, que la fabricación de la persona artesana coincida con su trabajo, de manera que la repetirá para poder “ganarse la vida”. Ahora bien, esta repetición no es inherente a la fabricación como lo es al trabajo. Cf. Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.143 (trad. p.163).

<sup>24</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.152 (trad. p.170). Traducción propia.

<sup>25</sup> *Ibid.* p.151 (trad. p.170).

<sup>26</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.152 (trad. pp. 170-1).

<sup>27</sup> Aunque debemos tener en cuenta que, por mucho que Arendt hable de un desgaste de durabilidad –y tengamos en mente la célebre frase del manifiesto comunista según la cual en nuestra era “todo lo sólido se desvanece en el aire”–, estos objetos descartados cada vez más rápido no desaparecen. Al contrario, se acumulan a un ritmo que no es sostenible para nuestro planeta. Me temo que si dejamos de mencionar esto invisibilizamos uno de los peligros más inminentes de este acelerado ciclo de producción. Por tanto, lo más adecuado sería decir, más bien, que el objeto de uso devenido objeto de consumo se descarta al mismo ritmo al que un objeto de consumo se desvanece.

únicamente en adecuarse lo mejor posible a la operación de la máquina<sup>28</sup> y, por otro lado, los seres humanos hemos dejado de ser autores, testigos y guardianes de la solidez del mundo, de forma que el mundo ya no es artificio humano sino únicamente “[...] un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más”<sup>29</sup>.

#### 4. Libertad frente a liberación

Hemos visto, por tanto, que la liberación que cabía esperar de la revolución industrial tiene que ver, a lo sumo, con conseguir que, del tiempo que uno/a le dedica a su naturaleza, esté dedicada la mayor parte al trabajo de cuidados o al consumo, en lugar de al trabajo productivo. En suma, esta meta –que siquiera se alcanza– no contribuiría, en ningún caso, conseguir una libertad para el ser humano. Por consiguiente, Arendt insistirá en la importancia de reconocer la diferencia, tantas veces olvidada, entre la libertad y la liberación, siendo la segunda la emancipación de las garras de la necesidad. Esta última es, indiscutiblemente, una condición necesaria de la libertad, pero no su condición suficiente.

Para Arendt, el ser humano puede ser liberado en dos sentidos; en primer lugar –en sentido negativo– está liberado de la opresión de su carga de trabajo (o bien pasa menos horas trabajando, o bien su trabajo está, en algún otro sentido, aliviado); en segundo lugar –en sentido positivo– le es garantizado el acceso al espacio público compartido y tiene la capacidad para actuar de forma impredecible en ella.<sup>30</sup> Esta segunda forma –que es la que supone una verdadera libertad, según Arendt– está vinculada a la acción, esto es, a la actividad que tiene que ver con la relación que guardamos con las demás personas, incluyendo a aquellas que son radicalmente distintas.<sup>31</sup>

La acción es aquella actividad que se desarrolla en un espacio público y en la cual nos ocupamos de

custodiar el mundo y evitar que este se disuelva y olvide<sup>32</sup>. La libertad propia del actuar es, por tanto, una libertad profundamente política. Arendt dirá, de hecho, que “la libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda”<sup>33</sup>. En definitiva, la libertad depende del compromiso político con la construcción de sistemas, mecanismos e instituciones que hagan posible el diálogo entre dispares, garantizando el respeto a la pluralidad.<sup>34</sup>

Es importante señalar que, para Hannah Arendt, lo político no es una característica especial y distintiva de nuestra naturaleza como animales humanos, sino que habrá ser humano allí y sólo allí donde exista un doble orden de existencia (animal y político). Dicho con otras palabras, para Arendt, la economía y la política son y deben ser ámbitos separados que pertenecen a dos esferas distintas de la experiencia humana. La primera tiene que ver con la gestión animal de la supervivencia y felicidad –en términos de placer y el displacer<sup>35</sup>– y, por tanto, con todo aquello relacionado con el trabajo y nuestra naturaleza, mientras que la segunda tiene que ver con asegurar un espacio público en el cual pueda aparecer la libertad, esto es, tiene que ver con la actividad de la acción.<sup>36</sup>

Esta separación obviamente implica que la política no debe ser invadida con fines económicos, pero, a su vez, significa que lo político no implica la superación, negación o aniquilación de lo animal. Al contrario, es fundamental, en la lucha por la emancipación, no olvidar que la necesidad y el trabajo son una parte tan esencial del ser humano como la fabricación o la acción. Esto es, la emancipación total del trabajo y de la necesidad no es posible. Cabe aspirar a librarnos del imperio de la necesidad, pero jamás de la necesidad en sí. El ser humano va estar siempre atado a las necesidades de su cuerpo; las “tinieblas del dolor y de la necesidad” son parte fundamental de nuestra condición<sup>37</sup>:

<sup>28</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.152. (trad. p. 170)

<sup>29</sup> *Ibid.* p.204 (trad. p.227)

<sup>30</sup> Según Arendt en la Grecia antigua sí tenían una idea de libertad más parecida a la que aquí se describe, aunque la reservasen –injustamente– para unas pocas personas. Fue la influencia de los filósofos de la época, y sobretodo de Platón, la que hizo que esta noción de libertad empezara a torcerse. A mi parecer, reflexionar sobre esta desviación inicial es de sumo interés para toda investigación sobre la noción de libertad en Arendt, pero, por cuestiones de espacio, no me extenderé en ello aquí. Sin embargo, a quien le pueda interesar le recomiendo el artículo titulado “El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendiana de la filosofía política platónica” de Cristina Basili (2020).

<sup>31</sup> Cabe aclarar –como bien hace Jimenez Díaz en la p.943 de su artículo *La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt* publicado en 2013 en *Política y Sociedad* (vol. 50, número 3)– que nos referimos aquí a únicamente a las relaciones pacíficas entre personas. Esto es, que la guerra o el adoctrinamiento no se pueden considerar acción propiamente.

<sup>32</sup> Simona Forti. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid, 2001, p.344

<sup>33</sup> Hannah Arendt. *Between past and future*, The Viking Press, New York, 1961, p.149 (trad. p.161).

<sup>34</sup> Para ahondar en la relación que guarda el actor con su mundo véanse las pp.155-6 de *Between past and future* (1961) de Hannah Arendt (trad. pp.167-9); el capítulo titulado “Redescubrir la *vita activa*: los riesgos de la acción y el amor mundi como guía” (pp.87-132) de *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal* (2021) de Nuria Sanchez Madrid y las pp.75-8 de *Una herencia sin testamento* (2007) de Fina Birulés.

<sup>35</sup> Hago esta aclaración porque, para Arendt, hay otro tipo de felicidad (que no tiene que ver sencillamente con el placer del goce corporal) que es un sentimiento político muy importante en su obra. Acerca de esta otra felicidad, cómo se distingue de la felicidad “animal” y la importancia que tiene en la obra arendtiana véase: Olivia Guaraldo (2018) “Public Happiness: Revisiting an Arendtian Hypothesis”

<sup>36</sup> Reconozco que estas declaraciones respecto de los límites de lo económico y lo político son altamente polémicas y que pueden suponer un reto para una lectura en clave feminista de la obra de Arendt. Ahora bien, este no es el lugar adecuado para adentrarnos en esta discusión, pero me permito recomendarle, a quien esté interesado/a la obra titulada “Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea” de Teresa Portas Pérez publicado en 2022 por Cátedra. Este libro explora esta polémica entre otras y recoge varias lecturas de distintas feministas, tanto tratando de rescatar a Arendt como meramente criticando estas separaciones tajantes que aparecen en su obra.

<sup>37</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.119. (trad. p. 128)

El hecho de que la esclavitud y el exilio al hogar fueran la condición social de todos los/as trabajadores/as antes de la Época Moderna, se debe, principalmente, a la propia condición humana; la vida, que para las demás especies animales es la misma esencia de su ser, se convierte en una carga para el humano debido a su innata «repugnancia por la futilidad». [...] La esclavitud se convirtió en la condición social de las clases trabajadoras porque se la consideraba como la condición natural de la vida misma.<sup>38</sup>

El ser humano, por mucho que tenga la capacidad de trascender lo meramente animal, no podrá nunca dejar de ser también un animal y, por ende, necesitará siempre de los frutos de trabajo. De esta manera, quien se libre del trabajo lo hará usando la violencia, de alguna manera u otra, para obligar a otras personas a soportar por él/ella la carga de trabajo que le corresponde<sup>39</sup>. Arendt dirá, por tanto, que el deseo de liberarse del trabajo por completo es la raíz de todo dominio.<sup>40</sup> Conviene recordar aquí que estamos hablando, por un lado, de poner sobre los hombros de otras personas la carga del trabajo productivo, esto es, del privilegio de aquella persona que vive y se alimenta del esfuerzo de trabajadores/as precarizados o en condiciones de esclavitud. Y también, por otro lado, nos referimos a aquellas personas que obligan a otras a encargarse del trabajo de cuidados. Huelga señalar que con inmensa frecuencia son las mujeres las que se ocupan de estas tareas y los hombres los que han cargado sobre los hombros de las mujeres el peso de sus vidas. Conviene tener en mente además que, en las sociedades en las que ya las mujeres han ingresado en el ámbito del trabajo productivo, cargan con ambos tipos de trabajo. De forma que hacer una lectura en clave feminista de esta subordinación es esencial para comprender la gravedad y la actualidad de los problemas señalados aquí por Arendt.

En suma, aunque la necesidad sea connatural al ser humano, la pobreza y el exceso de horas gastadas trabajando son fruto de la injusta violencia ejercida por un ser humano sobre otro a modo de pseudo-solución al deseo de tener tiempo para trascender la animalidad. La llamo pseudo-solución porque está claro que librarse del trabajo no tiene nada que ver con un ideal pensado para todas las personas y todo que ver

con un privilegio de una parte reducida de ellas que se permiten el lujo de cargar sobre otras el precio de su vida.

A su vez, cabe recordar que la carga de la vida de cada cuerpo es algo esencialmente privado que no puede ser jamás plenamente compartido ni comunicado<sup>41</sup>. Aquel porcentaje menor del trabajo que corresponde al trabajo productivo quizá sí puede ser transferido, pero el mantenimiento de la fuerza vital de cada cual difícilmente se puede delegar en otra persona. Esto es, la aspiración a deshacerse del trabajo y de la necesidad no solo requiere violentar aquel cuerpo sobre el cual se vuelca un exceso de trabajo, sino que también violentaría la naturaleza humana de aquella persona que “escapa” del trabajo. Esta persona, ya no ligada a las necesidades de su vida, es alienada de una parte importante de su condición específicamente humana; su misma viveza y vitalidad.<sup>42</sup> El dolor y el esfuerzo no son características contingentes de nuestra vida, sino que forman parte de su misma esencia. Más concretamente son “los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir”<sup>43</sup>. Quien no trabaja vive, entonces, en todo caso, una vida subrogada [*vicarious life*]<sup>44</sup>. Esto significa que incluso si viviéramos en un mundo donde las máquinas se encargaran de la totalidad de la carga de trabajo que se requiere para cubrir la necesidad humana, liberarse de la necesidad seguiría siendo nocivo para nuestra condición. Ahora bien, debemos tener presente que, en la medida en que este mundo donde sólo trabajan las máquinas es un hipotético, el problema de valorar el daño que supondría para nuestra condición urge menos que acabar con el reparto injusto de trabajo entre seres humanos. Es decir, no debemos olvidar que la revolución industrial no ha supuesto la erradicación de la esclavitud, ni la máquina ha hecho obsoleto el trabajo humano.

Por tanto, uno de los factores principales de lo que nos hace humanos es la capacidad de trascender más allá del animal y el otro es sentir la vida de nuestros cuerpos. Lo primero lo pierde el humano condenado a la sombra de la necesidad y lo segundo lo pierde aquel que ya no vive en su propia piel la fatiga de la vida humana. De esta manera, el precio de librarse por completo de la fatiga de la vida es una masacre doble, esto es, crea dos vidas inhumanas; la del *ani-*

<sup>38</sup> Ibid. Traducción propia.

<sup>39</sup> Margaret Canovan. *Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt*. En: El legado de una mirada, Sequitur, Madrid, 2008, pp.66-7

<sup>40</sup> Arendt alaba la forma que tuvo Simone Weil de hablar del trabajo y señala en especial el hecho de que reconociera que “la esperanza de una posible liberación del trabajo y de la necesidad es el único elemento utópico del marxismo y, al mismo tiempo, el verdadero motor de todos los movimientos obreros revolucionarios inspirados en el marxismo. Es el “opio del pueblo” que Marx creyó que era la religión.” Cf. Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, nota 83, p.131 (trad. p.155). Traducción propia. Para una mejor aclaración de la relación entre Arendt y Weil véase “El cuerpo de Electra: una lectura política de la tragedia” de Cristina Basili (2016)

<sup>41</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.118-9 (trad. p.128)

<sup>42</sup> Arendt señala una cita de Plinio en la cual se puede ver hasta qué punto aquello de que el “dueño” de personas esclavizadas delega en ellas incluso el uso de los sentidos es un lugar común: “Andamos con pies ajenos, vislumbramos las cosas con ojos ajenos, saludamos a los demás con memoria ajena, vivimos mediante la labor de los demás.” (Cita tomada de Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, nota71, p.120. (trad.153) Traducción propia.). A quien le pueda interesar esta cuestión véanse pp.119-21 de *The human condition* (1958) o pp.127-9 de la traducción al castellano.

<sup>43</sup> Hannah Arendt. *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.120. (trad. p.129) Traducción propia.

<sup>44</sup> Ibid., pp.119-20 (trad. pp 128-9)

*mal laborans* sobrecargado y la del ser humano que ya no se reconoce en la vida misma.

## 5. La acción, la política y la revolución francesa

A ojos de Arendt la revolución francesa fracasa justamente porque confunde la liberación y la libertad.<sup>45</sup> En *On revolution* explica que cuando las personas pobres –que fueron quienes idearon y dieron su fuerza a la revolución francesa– irrumpen en el escenario político traen consigo la necesidad de la que están presas y, de esta manera, la libertad queda relegada al segundo plano ante la urgencia de satisfacer las necesidades del proceso vital<sup>46</sup>:

[...] los revolucionarios franceses, por espíritu de compasión, permitieron que el espacio público fuera invadido por preocupaciones privadas, domésticas y administrativas; por asuntos de administración y no por los vinculados a la persuasión. El objetivo de la revolución dejó de ser la libertad para convertirse en la abundancia. La necesidad invadió el campo político, el único ámbito en el que los seres humanos pueden ser libres. Bajo la presión de la violencia despótica de la necesidad se habría dado, en el curso de los actos revolucionarios, la sustitución del *zoon politikon* por el *animal laborans*.<sup>47</sup>

Uno de los problemas principales señalados en esta cita es el de fundar una revolución sobre el sentimiento de compasión, esto es, según Arendt, el sentimiento de sufrir con la otra persona. El problema con la compasión es que –como extrae su fuerza de la pasión y no de la razón– tiene un alcance muy limitado. La compasión –que es sentida únicamente por quien se tiene delante– es, a lo sumo, una relación entre unas pocas personas reunidas y que, además, es sentida únicamente en la medida en que uno/a no percibe a las otras personas como otras, sino que, eliminando el espacio que les separa, se encuentran unificadas en un único ser. Por tanto, si lográsemos sentir compasión por un grupo amplio de personas, sería porque los percibimos como un aglomerado homogéneo.<sup>48</sup> Esta homogeneización propia de la compasión des-

personaliza a quienes sufren y es, por ende, profundamente anti-política. Esto es, la compasión suprime el espacio entre las personas, borrando el *locus*, no solo de la política, sino de la construcción de mundo humano en general.<sup>49</sup> Claro está, pues, que este sentimiento no puede servir de base sobre la cual fundar una revolución sin condenarla al fracaso.

Es fundamental señalar que lo que Arendt pretende decir con esto no es que la revolución francesa se equivocase por tener en cuenta las condiciones bajo las cuales trabajaba y consumía la población del país, sino que fracasa, como veremos, por no conseguir pensar en ninguna cuestión que estuviera al margen de estos cálculos económicos propios de la vida biológica.<sup>50</sup> Este fracaso tiene, para Arendt, varias dimensiones. En primer lugar, como ya hemos establecido, erra al pasar por alto la pluralidad humana, tratando a toda la ciudadanía como masa homogénea unificada por aquellas necesidades y deseos que tienen en común, en tanto que animales humanos. Esto es, reduce las demandas revolucionarias (originalmente políticas) a demandas más bien económicas –aquellas que tienen que ver con tener cubiertas las necesidades para el sostenimiento de la vida misma. Este primer aspecto del fracaso de la revolución francesa lleva, en segundo lugar, a una invisibilización de la opresión ejercida por un ser humano sobre otro –que sería la segunda dimensión del fracaso en cuestión. Poner el fin de la necesidad en el centro de la actividad política significa hacer política de una forma que no pone solución, ni opone resistencia, a la omnipresencia del trabajo en la época moderna. Esto es, reducir la política a una tarea que tiene que ver con las necesidades más básicas del animal humano es reducirla a trabajo, a una parte más de la actividad más del *animal laborans*, participando así de la tendencia moderna a englobar toda la diversidad de la *vita activa* en una misma actividad. En suma, la revolución francesa, sin pretenderlo, esconde la injusticia del reparto de trabajos y bienes –que hemos discutido en las últimas páginas del apartado anterior–, detrás de unos enemigos comunes a quienes no se les puede pedir ningún cambio significativo; la necesidad y la escasez.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Recomendando, a quien le interese este tema, la lectura del capítulo en *On revolution* dedicado a la cuestión social (pp.59-114) que también se puede encontrar traducido al castellano y publicado por Alianza Editorial bajo el título “Sobre la revolución” (en cuyo caso las páginas correspondientes al capítulo que recomiendo son las pp.78-151), el tercer capítulo de *Una herencia sin testamento* de Fina Birulés (pp.107-161) y pp. 305-317 de *Vida del espíritu y tiempo de la polis* de Simona Forti.

<sup>46</sup> Hannah Arendt. *On revolution*, Penguin Books, Londres, 1990, p.60 (trad. pp.79-80)

<sup>47</sup> Fina Birulés. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p.120

<sup>48</sup> “Para Dostoevski la clara señal de la divinidad de Cristo era su capacidad de sentir compasión por toda la humanidad en su singularidad, esto es, sin agrupar a las personas en una entidad tal como una humanidad doliente” C.f Hannah Arendt. *On revolution*, Penguin Books, Londres, 1990, p.85 (trad. pp.113-4). Traducción propia.

<sup>49</sup> Hannah Arendt. *On revolution*, Penguin Books, Londres, 1990, pp.86 (trad. p.114)

<sup>50</sup> De nuevo me parece fundamental señalar que esta separación es polémica, aunque siga siendo posible, a mi juicio, emplear las herramientas conceptuales de Arendt para el movimiento feminista. Recomendando una vez más la obra titulada “Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea” de Teresa Portas Pérez publicado en 2022 por Cátedra. Por otro lado, para profundizar en el problema de la crisis de lo público-político frente a lo económico véase “Terror, labor y consumo: La sociedad de los seres superfluos según H. Arendt” de María José López Merino.

<sup>51</sup> “El papel de la revolución ya no era liberar a los seres humanos de la opresión de otros seres humanos, menos aun fundar la libertad, sino liberar al proceso de vida de la sociedad de las garras de la escasez para que esta devenga río de abundancia. No la libertad sino la abundancia sería ahora la meta de la revolución.” C.f Hannah Arendt. *On revolution*, Penguin Books, Londres, 1990, p.64 (trad. p.84) Traducción propia.



Por ello, Arendt considera que cuando la necesidad entra en el espacio político, con la intención de conseguir así la liberación, termina por sacrificarse el espacio propio de la libertad. Quienes protagonizaron la revolución se ven arrastrados/as por el dominio de la satisfacción de la cruda necesidad biológica, de forma que la meta de la revolución francesa deja muy pronto de ser asegurar esa libertad política y pasa, al contrario, a ocuparse fundamentalmente de asegurar la abundancia y la felicidad del “pueblo” –entendida como masa homogénea–, subordinando todos los posibles fines más propiamente políticos a la economía.

No podemos dejar de mencionar, a modo de ejemplo que muestra la actualidad de las cuestiones exploradas por Hannah Arendt, la reflexión que desarrolla Wendy Brown en *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo* acerca del discurso inaugural de Obama:

[...] Obama presentó cada valor progresivo –desde la reducción de la violencia doméstica hasta la desaceleración del cambio climático– como algo que no sólo es reconciliable con el crecimiento económico sino que lo impulsa. [...] En una era neoliberal en la que el mercado presumiblemente se cuida a sí mismo, el discurso de Obama revela al gobierno como el responsable de fomentar la salud económica y como el que incorpora todas las demás tareas (excepto la seguridad nacional) a la salud económica. Esta formulación si bien es sorprendente por derecho propio, implica que los compromisos del Estado democrático con la igualdad, libertad, la inclusión y la constitucionalidad ahora se subordinan al proyecto de crecimiento económico, posicionamiento competitivo y mejora del capital. Estos compromisos políticos ya no pueden ser independientes y, según implica este discurso, se echarían por la borda si se descubre que disminuyen las metas económicas, en vez de incitarlas.<sup>52</sup>

Esto es, el fin de la política pasa a ser conseguir que el *animal laborans* pueda trabajar más cómodamente y pueda gozar de más “ratos libres”, y los propósitos propiamente políticos pasan a ser una cuestión más bien secundaria frente a esta optimización del ciclo del trabajo. Así, pues, el ser humano queda aún más atrapado dentro de su animalidad. Dicho con otras palabras, “el problema de exigir únicamente justicia socioeconómica es que las eventuales concesiones obtenidas –como, por ejemplo, un aumento

del salario– no conducen a un cambio real del modelo político que causó la situación de injusticia”<sup>53</sup>. En suma, la política debe tener metas independientes al orden de lo económico.<sup>54</sup>

Además, cabe aclarar que, en la medida en que la política es de un orden distinto a lo natural, nada tiene que ver con cualidades consideradas inherentes al animal humano. Quiero decir con esto que la libertad que se busca no existe en el ser humano antes de que la política la garantice. Alabando la forma que se tenía en la Grecia antigua de comprender esta actividad, dice Arendt que en este momento histórico se pensaba que la libertad y la igualdad que buscaba proteger la política “[...] no eran *physei*, dadas por la naturaleza y emergiendo por sí mismas; eran *nomoi*, esto es, convencionales y artificiales, los productos de el esfuerzo humano y cualidades del mundo hecho por la mano humana.”<sup>55</sup>

Ser libre no es, entonces, poseer la característica de la libertad, de hecho, no tiene que ver con ninguna característica de la propia persona libre. Es por este motivo que Arendt dirá que “confundir la garantía constitucional de los derechos del ciudadano con la constitución de la libertad política constituye un desastre decisivo”<sup>56</sup>. La política no se puede limitar a asegurar que se cumplan los derechos de ciudadanía más básicos, estas son solo un prerrequisito de la libertad que se da en la política auténtica.

Es más, el fin de la política no es algo que está más allá de la misma, sino asegurar la perpetua aparición de esta experiencia de la libertad, y del gusto por ella, que “sólo se dan a través de las distintas formas de participación activa en los asuntos comunes”<sup>57</sup>. Esto es, la política busca posibilitar la experiencia que solo existe si la posibilidad de acción conjunta y diálogo entre dispares es una realidad accesible. En la medida en que aspirar a consolidar la permanencia del mundo de seres humanos, de su voz y de su escenario son aspectos clave de lo político, esta se debe asegurar de crear vías para que la libertad pueda aparecer una y otra vez<sup>58</sup>:

La idea de la libertad política se articula, por lo tanto, con una red de instituciones y asociaciones, formales e informales, que permita que la libertad pueda surgir y se convierta en una experiencia real en la medida en que los «asuntos comunes» sean, por así decir, físicamente tangibles para unos participantes que po-

<sup>52</sup> Wendy Brown. *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, Malpaso Ediciones, Barcelona, 2017, pp.25-8

<sup>53</sup> Joke Hermsen. *Un cambio de rumbo. Rosa Luxemburgo y Hannah Arendt*, Ediciones Siruela, Madrid, 2021, p.113

<sup>54</sup> Otra dimensión fundamental de esta invasión de lo político por parte de lo económico es la mezcla entre la esfera pública (política) y al privada (económica). Para ahondar en este otro aspecto de lo discutido aquí véase “El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica” de Cristina Basili (2020).

<sup>55</sup> Hannah Arendt. *On revolution*, Penguin Books, Londres, 1990, p.31 (trad. p.39). Traducción propia. (Cita recogida de “Public Happiness: Revisiting an Arendtian Hypothesis” de Olivia Guaraldo (2018).

<sup>56</sup> Fina Birulés. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p.119

<sup>57</sup> Albrecht Wellmer. *Hannah Arendt y la revolución*. En: *El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008 p.107

<sup>58</sup> Esto, según Arendt, es algo que no comprendieron ni los liberales ni los marxistas. Sino que estos “comparten una concepción de lo político según la cual el fin último de la política sería algo que está más allá de la misma, ya sea la consecución de la felicidad privada, la realización de la justicia social o la libre asociación de los productores en una sociedad sin clases.” Cf. Albrecht Wellmer. *Hannah Arendt y la revolución*. En: *El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008 p.99.

drán negociar de forma autónoma sus propias preocupaciones inmediatas<sup>59</sup>.

En suma, la libertad no debe ser pensada como una meta que se pueda conseguir de una vez por todas, ni, por tanto, puede pensarse la política como algo instrumental. Ambas, libertad y política, son fines en sí que deben aspirar únicamente a asegurar las condiciones de su pervivencia como posibilidad para los seres humanos.

## 6. Conclusión

Llegados a este punto comprendemos por qué, según Arendt, la libertad bien entendida surge solamente en el momento de actuar y es siempre un fenómeno compartido, público y político. Hemos aclarado, a su vez, que la libertad no es, como tantas veces se piensa, una característica del sujeto o algo a poseer en privado:

De ahí que no necesitemos considerar al agente de la acción como alguien preexistente, aislado, soberano, autónomo, en el sentido kantiano, pues cuando hablamos de la libertad como realidad política no indicamos unas condiciones o atributos para que el individuo pueda ser considerado libre, sino los prerequisites espaciales de la libertad.<sup>60</sup>

La libertad es connatural a la actividad del actor, no a la del *animal laborans*, ni tampoco a la del *homo faber*. Esto significa, en primer lugar, que la libertad

no responde a la relación metabólica del ser humano con su entorno y sólo puede surgir una vez cubiertas las necesidades de esta relación. En segundo lugar, que la libertad no sea connatural a la fabricación significa que esta no responde a la lógica de medios y fines, no es, por tanto el fin de la política, o lo que es igual, la política no es un medio para conseguir el fin llamado “libertad”. La libertad no se consigue, sino que se practica y los únicos “fines” de esta práctica son aquellos que tengan que ver con asegurar que esta pueda seguir apareciendo<sup>61</sup>.

Además de comprender que son erróneas aquellas concepciones de la libertad que la entienden como algo alejado de lo político, lo plural y de lo público, hemos visto hasta qué punto le causan daño al ser humano y al planeta. Dañan al ser humano porque creer que la libertad es un fin que tiene que ver con la liberación económica nos lleva, como hemos visto, o bien a condenar a otras personas a estar totalmente abocadas al trabajo y, así, a desentendernos de una parte fundamental de la experiencia humana, o bien a cargar con la vida de otras personas, alienándonos de nuestra condición humana. En otras palabras, confundir la libertad con la liberación económica es nocivo para el ser humano tanto por la violencia que esta empresa exige, como por el daño que supone para quien la pretende llevar a cabo. Y, por otro lado, dañan al planeta porque esta confusión obstaculiza el buen desarrollo de una política que sepa cuestionar la raíz de los procesos productivos que están empujándonos a adoptar un ritmo insostenible y destruyendo la solidez del mundo.

## 7. Referencias bibliográficas

- Acosta Iglesias, L. y López Álvarez, P. (coord.) (2018): *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II) La técnica moderna y las «superaciones del hombre»*, España, Guillermo Escolar Editor.
- Arendt, H. (1958): *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1967): *Labor, Work, Action*, Conferencia recuperada del Archivo de Discursos y Escritos 1923-1975 de Library of Congress <[www.loc.gov/item/mss1105601256/](http://www.loc.gov/item/mss1105601256/)>.
- Arendt, H. (1961): *Between past and future*, New York, The Viking Press.
- Arendt, H. (1990): *On revolution*, Londres, Penguin Books.
- Arendt, H. (1995): *Labor, trabajo, acción. Una conferencia*, En: De la historia de la acción, Barcelona, Ediciones Paidós, pp. 89-107.
- Arendt, H. (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península.
- Arendt, H. (2006): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2009): *La condición humana*, Buenos Aires, Ediciones Paidós.
- Basili, C. (2020): El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica, *Res pública*, vol.23, núm.1, pp.57-65.
- Basili, C. (2016): El cuerpo de Electra: una lectura política de la tragedia, *Daimon*, suplemento 5, pp.875-866
- Birilés, F. (2007): *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder.
- Brown, W. (2017): *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso Ediciones.

<sup>59</sup> Albrecht Wellmer. *Hannah Arendt y la revolución*. En: *El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008 p.107

<sup>60</sup> Fina Birulés. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p.96

<sup>61</sup> Para ahondar en esta idea de la libertad como practica véanse, por un lado, el artículo titulado “La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt,” de José Francisco Jimenez Díaz (2013) en el que además se puede encontrar una reflexión acerca de lo que esta concepción más práctica implica para las nociones de ciudadanía e igualdad, y, por otro lado, “Public Happiness: Revisiting an Arendtian Hypothesis” de Olivia Guaraldo (2018) en la que se hace hincapié en la importancia de la felicidad pública a la hora de practicar la política.

- Canovan, M. (2008): Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt, En: *El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp. 65-83.
- Forti, S. (2001): *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra.
- García Ferrer, B. (2021): El nuevo malestar en el trabajo, En: *La filosofía social ante la precariedad*, Madrid, Catarata, pp.165-182.
- Guaraldo O. (2018): Public Happiness: Revisiting an Arendtian Hypothesis, *Philosophy today*, vol.62, núm. 2, pp. 397-418.
- Hermesen, J (2021): *Un cambio de rumbo. Rosa Luxemburgo y Hannah Arendt*, Madrid, Ediciones Siruela.
- Jimenez Díaz, J.F (2013): La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt. *Política y Sociedad*, vol. 50, número 3, pp.937-958.
- López Álvarez, P. (2017): Conferencia “Examen en T. Adorno del «motivo» «la técnica y las superaciones del hombre»” pronunciada el 3 de mayo de 2017 en Madrid, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=E-ZD53LeeQc&list=WL&index=25>
- López Merino, M.J (2015): Terror, Labor y Consumo: La sociedad de los seres superfluos según H. Arendt, *Revista De Filosofía* vol.71, pp.93-112.
- Portas Pérez, T. (2022): *Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea*, Madrid, Cátedra.
- Sánchez Madrid, N. (2021): *Hannah Arendt. La filosofía frente al mal*, Madrid, Alianza.
- Sánchez Madrid, N. (2021): Presentación del libro «*Hannah Arendt: la filosofía frente al mal*», pronunciado el 13 de Octubre de 2021 en el Goethe-Institut (Madrid), disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=uird4\\_AohNI](https://www.youtube.com/watch?v=uird4_AohNI).
- Wellmer, A. (2008): Hannah Arendt y la revolución en: *El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp.99-116