

DANA R. VILLA

ARENDT Y HEIDEGGER

EL DESTINO
DE LO
POLÍTICO



PAIDÓS

Dana R. Villa

Arendt y Heidegger

El destino de lo político

PAIDÓS Básica

Título original: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, de Dana R. Villa
Publicado originalmente en inglés por Princeton University Press

1.ª edición, abril de 2021

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Princeton University Press, 1996

© de la traducción, Pablo Hermida Lázcano, 2021

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2021

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3807-6

Fotocomposición: Pleca Digital, S. L. U.

Depósito legal: B. 3.162-2021

Impresión y encuadernación en Huertas Industrias Gráficas, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España — *Printed in Spain.*

SUMARIO

Prefacio	11
Agradecimientos	15
Nota para el lector	17
Lista de abreviaturas	19

INTRODUCCIÓN

El problema de la acción en Arendt	21
--	----

PRIMERA PARTE

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN POLÍTICA DE ARENDT

1. Arendt, Aristóteles y la acción	41
I. Aristóteles y Arendt sobre la autonomía de la acción	41
II. Aplicando el criterio: las descripciones de Arendt de la labor, el trabajo y la acción	53
III. La idea de una política «autónoma»	69
2. Pensando la acción contra la tradición	79
I. Teleología frente a autonomía	79
II. El carácter antipolítico de la praxis aristotélica	90
III. La acción autónoma: la política como arte escénica	95
IV. La crítica de Arendt al giro moderno hacia la voluntad y la historia	105
V. Conclusión: más allá de Aristóteles y de Kant	132

3. Arendt, Nietzsche y la «estetización» de la acción política	137
I. Introducción	137
II. La no soberanía y el modelo performativo: el antiplatonismo de Arendt	140
III. La naturaleza reveladora de la acción «estetizada»	151
IV. Limitando el <i>agón</i> : diferencia y pluralidad, perspectivismo y juicio	166

SEGUNDA PARTE
ARENDT Y HEIDEGGER

4. Las raíces heideggerianas de la teoría política de Arendt	185
I. Introducción: los desafíos ontológico-políticos de la teoría de la acción de Arendt	185
II. El abismo de la libertad y la aperturidad del <i>Dasein</i> : pensando la libertad en su mundanidad y su contingencia	192
III. La distinción de Heidegger entre aperturidad auténtica e inauténtica y su apropiación por parte de Arendt	210
5. Acción infundada, juicio infundado: la política después de la metafísica	231
I. El segundo nivel de apropiación: la dialéctica entre trascendencia y cotidianidad y la ontología del mundo público de Arendt	232
II. El ser como aparecer: la ontología postnietzscheana y la evanescencia de lo político	240
III. El problema de la acción y el juicio infundados	248
IV. La tradición como reificación: la metafísica productivista y la retirada de lo político	264
Capítulo 6: La crítica de la modernidad	273
I. Introducción: Arendt y Heidegger como críticos de la modernidad	273
II. Heidegger: la metafísica de los modernos y la subjetivación de lo real	278

Autoafirmación como autofundamentación: la «inautenticidad» de la modernidad	279
La voluntad de querer y la conquista del mundo como imagen.	283
La técnica como un modo de revelación: al «borde de una caída en picado»	289
III. Arendt sobre la modernidad: la alienación del mundo y la retirada de lo político.	299
La alienación del mundo moderno y la subjetivación de lo real	299
Del <i>homo faber</i> al <i>animal laborans</i> : instrumentalidad, tecnología y la «destrucción del mundo común».	306
IV. ¿Una «crítica rechazadora»? Pensando el presente desde una perspectiva arendtiana	319

TERCERA PARTE

LA CRÍTICA DE LA POLÍTICA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER

7. Arendt, Heidegger y el olvido de la praxis.	331
I. Introducción	331
II. El concepto de lo político en Heidegger	333
La devaluación de la acción comunicativa y la esfera pública en <i>El ser y el tiempo</i>	333
El modelo poético de la revelación en las obras de los años treinta	343
El «olvido de la praxis» en la obra del último Heidegger	351
III. La crítica de Arendt a Heidegger: la no-mundanía del filósofo	359
8. Heidegger, la <i>poiēsis</i> y la política	377
I. La ambigüedad de la contribución de Heidegger al olvido de la praxis.	377
II. La política como arte plástica: el paradigma productivista y el problema del esteticismo de Heidegger	385
III. Arte, tecnología y totalitarismo	395

IV. Las preguntas por la técnica y la reconsideración de la acción	406
V. Heidegger, Arendt y la cuestión de la «fe» en la acción humana.	417
<i>Notas</i>	423
<i>Bibliografía.</i>	483
<i>Índice onomástico y de materias</i>	499

Capítulo 1

ARENDDT, ARISTÓTELES Y LA ACCIÓN

[...] la acción y la producción son genéricamente diferentes.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*

I. ARISTÓTELES Y ARENDT SOBRE LA AUTONOMÍA DE LA ACCIÓN

Hannah Arendt comienza *La condición humana* acusando a la tradición filosófica occidental de ser una *borradura*. Sostiene que «el enorme peso de la contemplación» en la tradición filosófica occidental sirvió históricamente para desdibujar las articulaciones internas de la *vita activa*.¹ Desde el punto de vista de Arendt, la tradición socrática y el cristianismo tiene la misma obsesión con una verdad absoluta hartamente mayor que el hombre y sus actos, con una verdad accesible al hombre únicamente mediante el cese de toda actividad mundana. La quietud contemplativa tornaba posible la relación con lo eterno. Desde esta perspectiva ascético-teórica, la jerarquía clásica de las actividades humanas quedaba arrasada: las partes componentes de la vida activa (labor, trabajo y acción) aparecían igualmente viles, igualmente constreñidas por la necesidad. Solo la contemplación, el *bíos theoretikós*, parecía ofrecer una vida de libertad, en tanto que el *bíos politikós* parecía, en todo caso, algo más semejante a un enredo que a la labor o al trabajo. Aunque Arendt cree que Marx y Nietzsche, en su rebelión contra la valoración socrático-platónica, lograron invertir la jerarquía tradicional de la vida contemplativa y la vida activa, el éxito mismo de esta inversión no contribuyó en modo alguno a remediar la difuminación original de las articulaciones internas de la *vita activa*. De hecho, desde la perspectiva de Arendt, el violento antiplatonismo de Marx y Nietzsche sirvió únicamente para borrar más aún estas distinciones.² Al enfrentar la vida y la labor con el «reino eterno» del ser, preservaron la amalgama de labor, trabajo y acción propia de la tradición metafísica.

Arendt considera que el fracaso de la tentativa marxista y nietzscheana de escapar del marco conceptual de la tradición filosófica occidental da pie a su propio proyecto. Pretende rearticular las partes componentes de la *vita activa* en toda su especificidad e irreductibilidad. Confía en que la distinción nítida entre estas actividades prepare el terreno para una revalorización de la política y de la acción política, así como para una nueva apreciación de la pluralidad humana y del mundo de apariencias en el que esta halla su expresión.

No es una tarea fácil en una época que, a juicio de Arendt, desprecia lo político y glorifica la labor y su productividad: Marx y Adam Smith desdeñan por igual la esfera política «improductiva». ³ No obstante, es preciso emprender el proyecto de revalorización, ya que el olvido de la singularidad y del valor de la acción equivale, a juicio de Arendt, al olvido de aquello que nos hace humanos. La acción política en su forma genuina está desapareciendo del mundo, tanto por la vía de los hechos como de la teoría. Si se permite que este proceso se consume, los seres humanos ya no serán capaces de afirmar que, de entre todos los animales, ellos son los únicos seres libres. ⁴

No puede dejar de asombrarnos la suprema confianza con la que Arendt establece sus distinciones. Sus conceptualizaciones descriptivas de la labor, el trabajo y la acción en *La condición humana* no dejan espacio para la confusión o la amalgama: cada actividad emerge en marcado contraste con las otras dos. Es precisamente la agudeza de este contraste la que perturba a los críticos, que ven como lo que empieza siendo un intento admirable y largamente esperado de separar lo político de lo no político cristaliza en una teoría de la acción política rígida y dogmática. ⁵ Sugieren que, en efecto, Arendt ha salvado del olvido a la praxis, pero solo a costa de reactivar criterios aristotélicos bastante dudosos para la articulación de una nueva jerarquía de las actividades humanas.

En este capítulo, quiero tomarme en serio esta acusación examinando la manera en la que Arendt adopta el aparato conceptual de Aristóteles para sus propios propósitos. La cuestión es en qué grado depende Arendt de los criterios jerárquicos de Aristóteles para el desarrollo de su propia teoría de la acción. Defenderé que, al menos en este aspecto, el «aristotelismo» de Arendt excede las expectativas de sus críticos. Su apropiación de cruciales distinciones aristotélicas es, en un sentido impor-

tante, irónica, pues emplea conceptos de su filosofía política para deconstruir y superar su propia teoría de la acción. A sus ojos, este proyecto negativo es un prerrequisito para una genuina «renovación de la praxis». Lo que esto implica en un sentido más positivo lo discutiré en capítulos posteriores.

No obstante, hemos de comenzar con Aristóteles. En la *Política*, Aristóteles establece una distinción estricta entre los ámbitos público y privado, entre las actividades y las relaciones apropiadas en cada uno de ellos. El ámbito doméstico (*oikía*) incluye las actividades económicas o productivas encaminadas al «aseguramiento de la propia vida». ⁶ Su razón de ser es la provisión de aquellas necesidades requeridas para la preservación de la vida individual y la supervivencia de la especie. ⁷ Dado que está organizado para satisfacer necesidades humanas irreductibles y que opera bajo las constricciones impuestas por la necesidad de garantizar la existencia física continuada, el hogar supone relaciones de desigualdad. Las relaciones de dominación (del amo sobre los esclavos, del marido sobre la mujer, del padre sobre los hijos) son inevitables en esta esfera y, según Aristóteles, son naturales dentro de sus límites. ⁸ Ha de haber un «cabeza de familia» con el fin de que esta unidad cumpla sus funciones económicas básicas.

El ámbito doméstico, que hace posible la existencia material, contrasta con el ámbito político, con la polis, que hace posible lo que Aristóteles designa como la «vida buena». ⁹ La vida buena es una vida de acciones nobles y justas, de virtud ética e intelectual. La asociación política la hace posible dotando a sus miembros de libertad e igualdad. Liberados de la preocupación por los problemas de subsistencia, los ciudadanos (los cabezas de familia) están libres para consagrarse a la búsqueda y la preservación de la virtud en su comunidad. Aristóteles arguye que solo como miembro de una comunidad semejante puede la persona desarrollar sus capacidades morales e intelectuales y, por ende, llegar a ser plenamente humana. ¹⁰ El individuo debe mantener contacto diario con sus conciudadanos en lo que atañe a los asuntos de una significación más que instrumental, con el fin de desarrollar su potencial para el discurso razonado y su sentido de la justicia. Es precisamente en la interacción política donde se ejercita plenamente la capacidad de elección, juicio y acción, y donde se realiza concretamente esa libertad. Sin la polis, el individuo no

puede conocer la libertad *humana*: «El que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado o un ser superior a la especie humana», una bestia o un dios.¹¹

Para Aristóteles, los fines de la familia y de la asociación política son distintos, pero no por eso dejan de estar relacionados. Aristóteles establece una conexión específica entre ambas esferas: la familia ha de concebirse como un medio o una condición para la existencia de la polis. La vida tiene su valor primordial como base para la consecución de la buena vida. Aristóteles expresa esta relación en términos característicamente teleológicos cuando asevera que todas las formas prepolíticas de asociación (familias, tribus, aldeas, etc.) tienen su fin natural en la polis: «Esta asociación es el fin de aquellas otras y su naturaleza es ella misma un fin; y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia».¹² La polis, o el ámbito político, puede ser la última en «el orden del devenir», en el curso natural del desarrollo humano, pero es la primera en «el orden de la naturaleza».¹³ Es el fin que todas las demás formas de asociación aspiran a alcanzar.

La diferencia entre la familia y el ámbito político es, pues, esencialmente una diferencia de rango o, como Aristóteles gusta de decir, de prioridad relativa: «[...] la ciudad o el Estado tiene prioridad sobre la familia y sobre cualquier individuo entre nosotros. Pues el todo ha de ser superior a las partes».¹⁴ Solo el «todo», la asociación política, es o puede ser autosuficiente; solo la polis puede satisfacer toda la gama de necesidades humanas, desde la preservación de la especie hasta el desarrollo moral. Todas las demás formas de asociación, las «partes» componentes de la polis, no alcanzan esta autosuficiencia (*autarkeia*), esta perfección (*entelechia*). No logran realizar *toda* la naturaleza humana. Por esta razón no puede decirse que posean pleno valor independiente; han de considerarse inferiores a la asociación política.

La condición humana comienza con un examen en extenso de la distinción entre la familia y la polis, que, a juicio de Arendt, es la base de la distinción esencial entre lo público y lo privado.¹⁵ Siguiendo la discusión de Aristóteles, recalca la diferencia y la jerarquía de estas dos esferas. La lección que aprendemos de los griegos es que la diferencia entre lo público y lo privado se corresponde con la diferencia entre libertad y

necesidad. Los seres humanos son arrastrados hacia el ámbito doméstico por sus deseos y necesidades, por la vida misma. La comunidad de la familia «nació por consiguiente de la necesidad, y esta regía todas las actividades desempeñadas en su seno». ¹⁶ En contraste, la polis «era la esfera de la libertad y, si existía una relación entre ambas esferas, era lógico que el dominio de las necesidades en la familia fuese la condición de la libertad de la polis». ¹⁷ La existencia doméstica —lo que nosotros llamaríamos existencia privada o social— sirve para hacer posible la política: «En cuanto miembros de la polis, la vida doméstica existe en beneficio de la “buena vida”». ¹⁸ La concepción griega no nos permite ver el orden político como un instrumento del orden social, preocupado *principalmente* por la protección de la vida (Hobbes), la preservación de la propiedad (Locke) o la promoción del bienestar general (Bentham, Mill).

Arendt convierte esta distinción de la filosofía griega en el eje de su teoría política. Al igual que Aristóteles, está convencida de que la política es un fin, no un medio. Cualquier otra concepción no solo arrebató a la política su dignidad, sino que despoja asimismo a los seres humanos de su oportunidad de ser libres. Por este motivo, es preciso preservar a toda costa un sentido de separación y jerarquía entre los ámbitos público y privado. No obstante, es precisamente esta distinción la que se ve amenazada por lo que Arendt define como «el auge moderno de lo social», un fenómeno cuyas raíces genealógicas se encuentran en la devaluación cristiana y contemplativa de la *vita activa*. Oscurecida la especificidad de lo político por la tradición contemplativa, la Edad Moderna asiste a la expansión sin límites de un ámbito que no es ni genuinamente público ni privado, sino un híbrido bastardo. ¹⁹ La comunidad humana está cada vez más enmarcada en términos «sociales», lo cual significa que el ámbito de la familia, con sus «actividades, problemas y recursos organizativos», se va infiltrando poco a poco en la esfera pública, hasta que le resta importancia y borra las condiciones y modos de acción que la hacían *política*. ²⁰

El resultado de este «auge de lo social» es que los modernos somos incapaces de distinguir con precisión entre los ámbitos público y privado, entre lo político y lo prepolítico o lo no político. Vemos «el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser atendidos por una gigantesca administración nacional de las tareas domésticas». ²¹ Las consecuencias son funestas,

toda vez que nuestra capacidad de acción se debilita a medida que la pluralidad humana no encuentra expresión pública.²²

Este es el amplio contexto fenomenológico en el que Arendt nos ofrece una teoría general de la acción política. La distinción entre público y privado se ha difuminado por completo, no solo en la teoría, sino también en la experiencia de la Edad Moderna. No obstante, Arendt tiene la intención de descubrir un conjunto de criterios que distingan genuinamente la acción política de sus diversos simulacros. Estos criterios pueden extraerse de «un análisis de esas capacidades humanas generales que dimanan de la condición humana y que son permanentes» (al menos en tanto no se altere esa condición).²³ Solo identificando las diferencias irreductibles entre los *tipos* de actividad puede fortalecerse nuestro sentido de lo político; solo entonces podremos recuperar en alguna medida la «claridad y elocuencia» de la distinción entre ámbitos que tan evidente era para los griegos. Este es el primer paso para restaurar la dignidad de la política, la integridad del ámbito público y el valor de la pluralidad humana.

Así pues, es mucho lo que Arendt se juega. Volver a trazar las distinciones en el seno de la *vita activa* no es un mero ejercicio de la historia de las ideas. La mayor parte de sus críticos han reconocido la importancia de este proyecto, si bien han cuestionado que su teoría de la acción establezca las distinciones entre público y privado, entre libertad y necesidad, de una manera convincente y no arbitraria. Por otra parte, se preguntan si el intento de resucitar la distinción griega no está condenado al fracaso, dado el carácter excesivamente determinado de la experiencia política contemporánea.²⁴ Aunque estas cuestiones son importantes, no voy a explorarlas aquí. En este momento me interesa menos el éxito o el fracaso de Arendt en este proyecto que lo que cabría designar (a falta de un término más adecuado) como su «método». ¿Cómo recupera la antigua distinción entre lo público y lo privado? ¿Qué conjunto de criterios emplea para diferenciar y clasificar los diversos tipos de actividad humana? En resumidas cuentas, ¿con qué patrón distingue la libertad de la necesidad? ¿De dónde procede este y qué concepción de la política implica?

Aristóteles concluye el pasaje antes citado sobre el carácter «final» de la asociación política observando que el fin de cualquier proceso, su meta, «[...] solo puede ser lo mejor, la perfección; y la autosuficiencia es tanto el fin como la perfección».²⁵ En otras palabras, la polis se identifica por su propia autosuficiencia, por cuanto solo ella es capaz de cubrir las necesidades de la vida y de satisfacer el deseo humano de la buena vida. La clase de bien que proporciona no es parcial, sino final o inclusivo: abarca la vida mejor y más completa para el hombre. Por consiguiente, la «autosuficiencia» de la polis no es meramente organizativa; antes bien, concierne al estatus de la asociación política como un fin en sí misma. La polis no es un *medio* para la buena vida, ni una de las varias condiciones necesarias para su posibilidad, sino el escenario en el que acontece dicha vida. Por este motivo habla Aristóteles de la «perfección» de la polis. Como fin en sí misma, es el acto (*energeia*) contenido solo en potencia en las formas prepolíticas de comunidad.

Podemos derivar un principio «natural» de jerarquía de la teleología aristotélica, enraizado en la idea misma del desarrollo y tan aplicable al ámbito de los asuntos humanos como al del cosmos. Podríamos denominarlo principio de autosuficiencia o, mejor dicho, de autonomía.²⁶ Abarca aquellas cosas o acciones que existen o se emprenden como fines en sí mismos; que, al poseer plena actualidad, contienen su propio *telos* y no guardan una relación instrumental ni de desarrollo con ninguna otra cosa. Para Aristóteles, una actividad autónoma es similar a una comunidad autosuficiente o a una vida autosuficiente, por cuanto es un fin en sí misma. A una actividad semejante se le atribuye un rango superior al de aquellas que aspiran a algún bien exterior, del mismo modo que la polis posee un rango superior a las formas de asociación cuya razón de ser yace fuera de ellas.²⁷ En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles establece: «Ahora bien, al bien que se busca por sí mismo lo llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa lo consideramos más perfecto que a los que se eligen ya por sí mismos, ya por otra cosa».²⁸

Designar una actividad como «autosuficiente» o «autónoma» implica, pues, que se emprende en aras de la propia actividad, y no de algún fin ajeno a ella. Si, en efecto, «todo lo demás se hace con vistas al fin» (*NE*, 1097a), entonces una actividad genuinamente autosuficiente ha de

tener su fin en la actuación; de lo contrario, la actividad debe considerarse incompleta e imperfecta con anterioridad a su fin (que es lógica y temporalmente específico). Como dice Aristóteles, «[...] en ciertos casos la actividad es el fin; en otros, el fin reside en algún producto aparte de la actividad. En los casos en que el fin yace más allá de la acción, el producto es naturalmente superior a la actividad».²⁹ Las actividades autosuficientes, con su connotación de plena actualidad o de perfección, son atélidas (*ateleis*): «No tratamos de derivar nada más allá del ejercicio de la actividad» (*NE*, 1176b). Ejemplos de estas actividades son la acción virtuosa y la contemplación.³⁰ Aristóteles emplea el término *energeia* (acto o actualidad) en un segundo sentido para designar actividades de esta índole.

Esta línea de pensamiento conduce a la célebre distinción entre *poiēsis* o actividad productiva, por una parte, y *praxis* o acción, por la otra. Si una actividad perfecta o autónoma es *ateleis*, entonces es obvio que ninguna forma de hacer está a la altura, pues su realidad rectora o su perfección reside fuera de la actividad misma, está en el producto. La producción se presenta como actividad únicamente en la consecución de algún *resultado* (por ejemplo, el zapato hecho por el zapatero, el edificio construido por el arquitecto): su «actualidad» radica en este resultado. Por consiguiente, «la producción tiene un fin distinto de sí misma», pero no así la *acción*, ya que, según Aristóteles, «la buena acción (*eupraxia*) es ella misma un fin».³¹ Las acciones nobles del hombre virtuoso *son* el bien; encarnan esta perfección en lugar de limitarse a indicarla o a reflejarla.³² Dado que el bien de la *praxis* se manifiesta en la actuación, Aristóteles lo considera «ilimitado», frente al bien «limitado» de la actividad, cuyo fin aparece solamente con el cese o la compleción de la actividad.³³

Vista en términos de autonomía o de perfección relativa, la *praxis* designa un orden de actividad claramente distinto en comparación con la *poiēsis*. Ambas son, como dice Aristóteles, «genéricamente diferentes».³⁴ Son precisamente la cualidad autónoma de la *praxis* y la naturaleza «incompleta» de la *poiēsis* las que llevan a Aristóteles a establecer categóricamente que «ni la acción es producción ni la producción es acción».³⁵ El corolario evidente de esta concepción es que la «buena vida», la vida hacia la que tienden por naturaleza los seres humanos y que constituye su fin o su «función propia» (*ergon*), ha de ser una vida «de

acción, no de producción».³⁶ La vida buena o distintivamente humana no puede estar caracterizada por la instrumentalidad que constituye la esencia de la *poiēsis*, pues esta le arrebataría su valor. Antes bien, ha de ser lo que Aristóteles denomina «una vida activa», una «vida compuesta de acciones virtuosas y nobles».³⁷ La brecha entre las formas de vida virtuosas y las banáusicas tiene su base en la propia superioridad ontológica de la praxis sobre la *poiēsis*. Las acciones del ciudadano participan en, y contribuyen a, el bien mismo; no así las obras del artesano o las del obrero.³⁸ La vida de la acción, solo accesible para el ciudadano libre, manifiesta o es el bien de la misma forma que tocar la flauta es música: la realización del bien, y no el producto, es el fin en cada caso. Como dice Arendt, resumiendo a Aristóteles, la buena acción no puede ser un *medio* en el sentido usual del término, pues en este caso «el medio para lograr el fin sería ya el fin».³⁹ Así pues, aunque Aristóteles pueda afirmar que «las acciones de los hombres buenos y sabios tienen como objetivo la producción de una amplia variedad de resultados excelentes» (*Política*, VII.3), en sentido estricto la praxis queda fuera de la categoría de medios y fines.

Teniendo presente la distinción aristotélica entre los ámbitos político y doméstico, podemos abordar la cuestión de cómo se plantea Arendt la tarea paralela de distinguir lo público de lo privado, lo político de lo no político, la libertad de la necesidad. Ningún lector de *La condición humana* puede dudar de que la distinción entre *praxis* y *poiēsis*, entre actuar y hacer, sea absolutamente central. De hecho, no es exagerado afirmar que la teoría de la acción política de Arendt, su crítica de la tradición y su análisis de la modernidad serían imposibles sin ella. No obstante, precisamente debido a la inmensa importancia de esta distinción, hemos de evitar interpretarla al pie de la letra.

El empleo que hace Arendt de la distinción entre *praxis* y *poiēsis* suele verse como una forma de reafirmar la autonomía relativa del orden político: la esfera de la acción es distinta de la esfera de la producción. Ahora bien, para Arendt hay mucho más en juego. Según Habermas, la apropiación arendtiana no se limita a distinguir la labor de la interacción, ni la razón instrumental de la práctica. Trata más bien de iluminar una dimensión de la acción y de la libertad que trasciende por completo la problemática weberiana de la racionalización y sus insatis-

facciones. Consideremos el siguiente pasaje del ensayo titulado «La crisis de la cultura», en el que Arendt describe un horizonte epistemológico que engloba a la humanidad como productora, como *homo faber*:

La fabricación [...] siempre implica medios y fines; de hecho, la categoría de los medios y los fines obtiene su legitimidad de la esfera del hacer y del fabricar, en la que un fin claramente reconocible, el producto final, determina y organiza todo lo que cumple alguna función en el proceso: el material, las herramientas, la propia actividad e incluso la persona que participa en ella; todos estos componentes se convierten en medios para un fin y están justificados en cuanto tales. Los fabricantes no pueden dejar de concebir todas las cosas como medios para sus fines o, como suele suceder, de juzgar todas las cosas por su utilidad específica.⁴⁰

Este pasaje y muchos otros semejantes de sus diversas obras indican que Arendt siente un profundo recelo hacia la *poiēsis* como tal, y no simplemente hacia su encarnación contemporánea en forma de racionalidad técnica. A su juicio, el *homo faber* se caracteriza por su tendencia natural a generalizar la experiencia de la fabricación. Motivado por una voluntad de control o de manipulación, esquematiza el mundo en términos de medios y de fines. La lógica de la producción ofrece la base necesaria para la inteligibilidad: las cosas tienen sentido únicamente como medios o como fines. Con esta «instrumentalización del mundo», sostiene Arendt, la utilidad se establece como «el patrón supremo para la vida y para el mundo de los hombres».⁴¹ En última instancia, *todas* las cosas se degradan para convertirse en medios, con lo cual pierden cualquier posible «valor intrínseco e independiente» que puedan haber tenido alguna vez.⁴² Por lo tanto, ninguna *actividad*, y en modo alguno la política, puede concebirse como «autónoma», como algo realizado por sí mismo. La universalización del «modo de comportarse» del productor con respecto al mundo crea la extraña situación en la que la *utilidad*, el «con el fin de», se confunde sistemáticamente con el sentido, con el «en beneficio de».⁴³

Arendt sigue a Weber en la medida en que considera que esta paradójica situación es típica de la modernidad. El hombre moderno se distingue por su «confianza en el carácter omnicompreensivo de la cate-

goría de los medios y los fines». ⁴⁴ Según Arendt, la modernidad es la época en que «el “con el fin de” ha pasado a ser el contenido del “en beneficio de”; en otras palabras, la utilidad establecida como significado genera la falta de sentido». ⁴⁵ Podemos volver a traducir esto en términos aristotélicos diciendo que la Edad Moderna ha confundido un bien *limitado* con un bien *ilimitado*, por lo que ha destruido las condiciones necesarias del valor intrínseco: «No hay manera de terminar la cadena de medios y fines e impedir que todos los fines se usen de nuevo como medios». ⁴⁶ Este omnipresente utilitarismo crea el «dilema de la no-significación» que acosa a la modernidad (como luego veremos, la descripción arendtiana de la lógica de esta dialéctica nihilista debe mucho a Nietzsche). Arendt considera que la confusión del *homo faber* es el resultado de la borradura de las características distintivas de la acción, pero también de una devaluación de su condición primaria, la pluralidad humana.

Con esta borradura, la *poiēsis* se presenta como el paradigma de la actividad libre: la *acción* y la *fabricación* se funden por completo. En el *homo faber*, «la identificación sistemática de la fabricación con la acción» extiende al ámbito político el dominio de la categoría de los medios y los fines: «[...] la mentalidad de la fabricación ha invadido el ámbito público hasta el punto de que damos por sentado que la acción, más aún que la fabricación, se halla determinada por la categoría de los medios y los fines». ⁴⁷ La brecha entre lo político y lo prepolítico se elimina. Es como si se hubiera disuelto el fundamento epistemológico que permite distinguir entre lo público y lo privado, entre la libertad y la necesidad, entre la pluralidad y la univocidad.

La fusión del actuar y el fabricar bajo la categoría de medios y fines es lo que posibilita «la admisión de la familia y las actividades domésticas en el ámbito público». ⁴⁸ Y es que, cuando el debate y la deliberación de una pluralidad de individuos aparecen desprovistos de «función» y (por ende) de sentido, queda despejado el camino para que «el propio proceso vital se canalice hacia la esfera pública». ⁴⁹ «Lo social» subsume lo político. La sociedad es, pues, «la forma en que el hecho de la dependencia mutua en beneficio de la vida y de nada más adquiere significación pública, y donde se permite que aparezcan públicamente las actividades relacionadas con la mera supervivencia». ⁵⁰ La «conquista»

del ámbito público por parte de la sociedad produce lo que Arendt define como «un crecimiento antinatural de lo natural», un ámbito público completamente determinado por los dictados del propio proceso vital.⁵¹ El dominio de la libertad ha quedado aquí totalmente sumergido en el de la necesidad, y ello como resultado de la «difuminación» perpetrada por la mentalidad instrumental del *homo faber*.

En la práctica, el «auge de lo social» significa que el «interés general» en la autorreproducción económica se eleva a la posición de prioridad incuestionable. Esto confiere a la sociedad su carácter «monolítico» y antipluralista. Allí donde impera este interés, sostiene Arendt, se prescinde del «cabeza de familia» y surge «la forma de gobierno más social», la burocracia.⁵² Este «gobierno de nadie» es la forma apropiada para una «familia nacional» avanzada y compleja. Pero, tal como enseña Arendt, «el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas».⁵³ La dominación ejercida por la economía (y por la burocracia en el nombre de la economía) crea una demanda sin precedentes de comportamiento racionalizado y disciplinado. La sociedad «espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de comportamiento, para lo cual se vale de la imposición de innumerables y variadas reglas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, a hacerlos conducirse bien, a excluir las acciones o logros espontáneos».⁵⁴

La evidente semejanza de esta observación con la obra de Weber, Adorno o Foucault no debería distraernos de la idea principal de Arendt, según la cual la sociedad, «en todos sus niveles, excluye la posibilidad de la acción».⁵⁵ Lo hace absorbiendo la esfera pública y castrando la pluralidad. A la postre, no nos enfrentamos a una sociedad de trabajadores, de agentes que ejercen un oficio, sino a una sociedad de obreros, de masas que «consideran lo que hacen fundamentalmente como una forma de mantener su propia vida y la de su familia».⁵⁶ La «transformación fáctica de toda la sociedad en una sociedad de obreros» impregna la existencia humana de una necesidad y una uniformidad de apariencia natural. La supervivencia de la especie puede estar garantizada a «escala mundial», pero la *humanidad* (los seres humanos como actores públicos, como individuos únicos) corre el riesgo de verse extinguida.⁵⁷

Tales son las vastas e inquietantes consecuencias que Arendt

observa en el instrumentalismo ilimitado del *homo faber*. La recuperación de la distinción entre *praxis* y *poiēsis* tiene un papel esencial en la delimitación de una esfera pública distinta del Estado y de la economía, así como en la preservación de un espacio de libertad y en la expresión de la pluralidad. Debería añadir que la distinción entre *praxis* y *poiēsis* no solo es importante porque nos permite diferenciar la acción «comunicativa» de la «acción racional con arreglo a fines», tal como sugiere Habermas; su verdadera relevancia estriba en que nos hace recordar que la acción y la pluralidad poseen un valor intrínseco, que *la libertad reside en la autonomía de la acción*. Solo exhibiendo la distinción entre *praxis* y *poiēsis* en su forma original, rigurosa y jerárquica puede ponerse de manifiesto la capacidad única de la acción para crear sentido y para expresar la pluralidad, y así se hace patente una vez más la «brecha» entre lo público y lo privado, entre lo libre y lo no libre.

II. APLICANDO EL CRITERIO: LAS DESCRIPCIONES DE ARENDT DE LA LABOR, EL TRABAJO Y LA ACCIÓN

La reformulación de los elementos constitutivos de la *vita activa* llevada a cabo por Arendt ha sido objeto de crítica por parte de los neomarxistas, quienes se han opuesto a la rigidez de sus distinciones entre labor, trabajo y acción. A su juicio, lo que Arendt ha pasado por alto es la relación dialéctica entre estas diversas actividades, así como entre los ámbitos de la necesidad y de la libertad. El resultado es una teoría política enfocada en la recuperación de la esfera pública, en una «polis sin esclavos», que irónicamente obstruye la investigación de las diversas maneras en que el modo de producción determina la forma, el contenido y las posibilidades de la acción política. Al parecer, Arendt es la peor enemiga de sí misma: su jerarquía aristotélica de actividades convierte efectivamente la política en el territorio de unos pocos, lo cual va en detrimento de sus propias simpatías por la democracia y la participación ciudadana.

Esta línea de crítica desempeña una valiosa función, pues no en vano centra nuestra atención en la manera en que Arendt establece sus distinciones, al tiempo que destaca las paradójicas consecuencias de su método. En su crítica de Arendt, Bhikhu Parekh subraya la importancia que re-

viste el «grado de autosuficiencia de una actividad» para su clasificación de la labor, el trabajo y la acción.⁵⁸ Yo quiero examinar las distinciones arendtianas a la luz de este mismo criterio, con el fin de demostrar cuán integral es su teoría de la acción política. La aplicación que Arendt hace de estas, no obstante, menos miope de lo que creen sus críticos. Arendt no intenta escapar de las paradojas de una política autónoma; antes bien, las analiza detenidamente hasta sus últimas consecuencias. Desde su perspectiva, está en juego la preservación de la libertad y la pluralidad humanas.

Examinemos primero las propias distinciones. La *labor*, según Arendt, designa esa parte de la vida humana dedicada a la subsistencia y la reproducción, a la satisfacción de las necesidades biológicas precisas para la preservación del individuo y de la especie. Esta dimensión de la existencia satisface las demandas del proceso vital mismo y, como tal, se halla bajo el dominio de la naturaleza y la necesidad. La labor no puede considerarse una actividad específicamente *humana*, pues el «metabolismo con la naturaleza» (Marx) es algo que compartimos con todos los seres vivos. Basándose en la idea griega de que todo «lo que los hombres comparten con las demás formas de vida animal» no debería considerarse humano, Arendt afirma que «el uso de la palabra “animal” en el concepto *animal laborans* [...] está plenamente justificado. El *animal laborans* es, en efecto, solo una, a lo sumo la más elevada, de las especies animales que pueblan la Tierra».⁵⁹ (Se distancia aquí de la idea marxista de que la labor es la esencia del hombre y de que la humanidad se crea a sí misma mediante la labor.⁶⁰ Para Arendt, nada podría estar más lejos de la verdad.)

El carácter «prehumano» de la labor se hace patente en el ritmo y el «propósito» del propio proceso laboral. A juicio de Arendt, la descripción básica que hace Marx de este proceso en *El capital* es enteramente correcta: la labor es un ciclo incesante de producción en aras del consumo, y de consumo en aras de la producción, para la renovación de la fuerza de trabajo.⁶¹ A su parecer, la descripción marxista enfatiza cómo «la labor y el consumo no son sino dos etapas del ciclo siempre recurrente de la vida biológica».⁶² Precisamente por este motivo, afirma Arendt, es un error ver la labor como fuente de valor, tal como hace Marx. Para que algo posea valor, sostiene ella, ha de poseer durabilidad. Ahora bien, el proceso laboral concierne exclusivamente a la producción de bienes de consumo, con «mercancías» que satisfacen la necesidad bioló-

gica del hombre de consumir y de reproducirse. Por consiguiente, «la marca de todo laborar es, en efecto, que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como el esfuerzo invertido». ⁶³

Así pues, desde la perspectiva de Arendt, el proceso laboral es un ciclo incesante de producción y consumo, en esencia *improductivo*, por cuanto que lo producido posee una existencia sumamente efímera. Por lo visto, los productos de consumo vuelven a sumergirse de inmediato en el proceso vital eternamente recurrente. Por lo tanto, no existe ningún *telos* en la labor. La labor asimila los seres humanos a la naturaleza, y esta, a juicio de Arendt, es un ámbito sin principios ni fines genuinos:

[...] todas las actividades humanas que surgen de la necesidad de hacerles frente [al proceso biológico de la existencia humana y al proceso del crecimiento y la decadencia estructurales] se encuentran sujetas a los repetidos ciclos de la naturaleza y carecen en sí mismas de principio y fin, propiamente hablando; a diferencia del *trabajar*, cuyo final llega cuando el objeto está acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las cosas, el *laborar* siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo, y el fin de su «fatiga y molestia» solo llega con la muerte de este organismo. ⁶⁴

La repetición inmutable e inmortal de la naturaleza se refleja en el carácter cíclico, repetitivo e incesante de la labor. Esta «nunca produce nada más que vida». ⁶⁵ Es la más animal de las actividades humanas, la menos autónoma, la menos libre.

Arendt admite que su distinción entre labor y trabajo es «inusual». ⁶⁶ Es evidentemente ajena a la concepción hegeliana y marxista. No obstante, cree que las pruebas fenoménicas de esta distinción compensan con creces la falta de atención teórica que ha recibido. La diferencia principal se encuentra en el carácter prácticamente prehumano de la labor. El trabajo, a diferencia de la labor, es una actividad distintivamente *humana* (pero no *la* actividad distintivamente humana). La característica distintiva del trabajo es su intencionalidad; todo trabajo aspira a la creación de un producto duradero, por lo que posee una direccionalidad, una cualidad teleológica, que se halla completamente ausente en la labor.

El trabajo *hace* cosas, desde herramientas y sillas hasta arte; es esencialmente instrumental en su carácter: «El proceso de la fabricación está en sí mismo totalmente determinado por las categorías de medios y fin». ⁶⁷ Además, «la cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso productivo termina en ella [...] y de que solo es un medio para producir ese fin». ⁶⁸ La consecución de un resultado duradero, un fin, separa el trabajo de la circularidad y necesidad de proceso laboral: «Tener un comienzo definido y un fin definido y predecible es el rasgo distintivo de la fabricación, que mediante esta característica se diferencia asimismo de todas las demás actividades humanas». ⁶⁹

Esta forma de distinguir la labor del trabajo no es evidente en absoluto; pues ¿acaso la labor no tiene ella misma un fin (la reproducción del individuo y de la especie)? ¿No podemos considerarla también intencional? La posición de Arendt al respecto queda aclarada si nos referimos una vez más a Aristóteles. «Todo arte —escribe Aristóteles— versa sobre el ámbito del llegar a ser»; por lo tanto, la producción «no atañe a cosas que existen o llegan a ser por necesidad, ni a cosas producidas por la naturaleza, pues estas tienen su fuente de movimiento en sí mismas». ⁷⁰ Lo que distingue el trabajo de la labor es el carácter *impuesto* del fin que se alcanza. Dicho fin —por ejemplo, la fabricación de una mesa— no viene dictado por la naturaleza, sino que se impone sobre esta. Por eso mismo, el trabajo o fabricación es inherentemente violento: «[...] la violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, el creador del artefacto humano, ha sido siempre un destructor de la naturaleza». ⁷¹

Por tanto, el trabajo destruye la naturaleza mediante su creación de artefactos. Los productos del trabajo, que Arendt denomina «reificaciones», no encuentran su camino de regreso al ciclo natural de crecimiento y descomposición, pero perduran fuera de él. Es el *homo faber*, el hombre como artesano, quien construye el mundo, no el hombre en tanto obrero. ⁷² Según la concepción de Arendt, el trabajo es la única encarnación genuina de la negatividad *humana*. El *homo faber* actúa sobre la naturaleza y la transforma en algo estable y sólido, en un «hogar artificial». Es sobre la base de esta estabilidad como se vuelve posible una vida específicamente humana, una vida apartada del movimiento incesante de la naturaleza.

Si quedase reducida a esto, la diferencia entre Arendt (y Aristóteles),

por una parte, y Marx y Hegel, por la otra, se antojaría en buena medida semántica. Sus descripciones del carácter y la significación de la producción parecen bastante similares, aunque cada cual ha preferido designar esta actividad de una manera diferente. No obstante, se trata de una semejanza superficial, ya que para Arendt la negatividad del trabajo, su violencia, no connota mediación en el sentido hegeliano del término: el trabajo no humaniza la naturaleza. Su visión es más bien que el trabajo crea un espacio antinatural, el «mundo», que permanece yuxtapuesto a la positividad no articulada de la naturaleza. El ámbito de objetividad que crean los seres humanos *no* es, por tanto, lo que Hegel definía como una «segunda naturaleza». ⁷³ En el esquema de Arendt, el mundo creado por el trabajo no *subsume* la naturaleza, sino que está situado *entre* la naturaleza y la humanidad. Proporciona distancia *respecto de* lo natural; una distancia que es necesaria si aspiramos a conocer o a manipular la naturaleza: «Solo nosotros, que hemos creado la objetividad de un mundo propio a partir de lo que nos da la naturaleza, que lo hemos integrado en el entorno de la naturaleza para protegernos de ella, podemos considerar la naturaleza como algo “objetivo”». ⁷⁴

Mantener la distinción entre la labor y el trabajo y juzgarlos en función de su relativa autosuficiencia resulta, por lo tanto, esencial para establecer una separación entre los ámbitos de la libertad y la necesidad. Esta última se halla limitada por el nexo instrumental creado por el trabajo. Pero el mundo creado por el artificio no es por sí mismo un espacio de libertad; y tampoco la actividad que crea es autónoma. De hecho, si se la mide con este patrón, entonces disminuye la distancia entre la labor y el trabajo, entre la necesidad y la instrumentalidad. La futilidad de la labor implica que está desprovista de sentido, en tanto que la incuestionable hegemonía del fin o producto en el trabajo priva a la propia actividad de todo valor independiente: el proceso de producción «es solo un medio para producir este fin». ⁷⁵ Siguiendo a Aristóteles, Arendt sostiene que solo la acción puede atribuirse un sentido intrínseco y una autonomía y, por ende, la libertad. Ahora bien, ¿qué actividades específicas *cuentan* como acción desde el punto de vista de Arendt? ¿Y en qué sentido cabe decir que estas actividades «no persiguen un fin ni dejan ningún trabajo tras de sí», sino que agotan «su sentido pleno en la propia realización»? ⁷⁶

Estas preguntas son sin duda cruciales, pues nos llevan al corazón de la teoría de la acción política de Arendt y su paradójica visión de la política. Empiezo por lo evidente. Para Arendt, la acción y el discurso políticos de los ciudadanos son, como defendía Aristóteles, actividades paradigmáticas y autónomas. A diferencia de la labor y del trabajo, son distintiva o plenamente humanas. Tal como expresa la misma Arendt en uno de sus párrafos más vehementemente aristotélicos (y antihegelianos), con unas palabras que pretenden impresionar:

Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a este un simple objeto útil; la vida de un explotador o un propietario de esclavos y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana.⁷⁷

Solo es libre la vida política, la vida de acción y discurso; solo la vida política es humana. Ser humano es ser un ciudadano, y la ciudadanía, como ya señaló Aristóteles, está en consonancia con la explotación o la alienación de los no ciudadanos.⁷⁸ Al contrario de lo que defendía Hegel, cuando existen amos y esclavos, solo el amo puede disfrutar genuinamente de la libertad *humana*, siempre que este sea un ciudadano y actúe junto con otros ciudadanos. Es preferible que unos sean libres sobre la base de la falta de libertad de otros antes que todos caigan presos de la necesidad del hogar.

Estos juicios de Arendt parecen severos y extraños, «griegos» en sumo grado. La dificultad de su posición y el malestar que esta suscita aumentan a medida que Arendt intenta explicitar qué es exactamente la acción política «autónoma». Y es que si la acción es política (como dice Aristóteles), no toda política es acción. El patrón de autonomía impone severas limitaciones a lo que merece ser llamado *político*, a la clase de actividad apta para aparecer a la luz de la esfera pública. Distinguir la acción de la labor y del trabajo es solo parte de la tarea; igualmente importante es asegurarse de que la política esté a la altura de la acción. La cuestión, pues, es qué concepción de la política y de la acción política resulta de la aplicación rigurosa del patrón aristotélico. ¿En qué consiste una «política autónoma»?