

El Trabajo como productor del “artificio Humano” en Hannah Arendt

Publicado en **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Nº 14. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense. Madrid, 1997. Págs. 99-129.

Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES
Universidad del Zulia (LUZ)

Resumen

Analizamos aquí el concepto de "trabajo" en la obra de Hannah Arendt: *La Condición Humana*, no sólo en su constante contraposición y enlace con la "labor", sino muy particularmente en su carácter de creador del artificio humano que llamamos "mundo", tanto en su aspecto propiamente cultural en general, como en su aspecto particularmente tecnológico y utilitarista, que configura buena parte de lo que llamamos modernidad y post-modernidad.

Palabras Clave: Trabajo, Labor, Mundo, Artificio, Utilitarismo.

Abstract

We analyze in this article the concept of “work” in the book of Hannah Arendt *The Human Condition*, not only in his constant contraposition and connection with the concept of “Labor”, but particularly in his character of creator of human artifice that we call “world”, also in his aspect properly cultural in general as in his particularly aspect technological and utilitarian, that form a good part of that we call modernity and post-modernity.

Key Words: Work, Labor, World, Artifice, Utilitarianism.

Introducción

En su obra *La Condición Humana*, Hannah Arendt analiza las tres actividades del ser humano que configuran la esfera de la *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción. En un artículo anterior¹ estudiamos críticamente el primero de estos conceptos, estrechamente imbricado, como pudimos ver, con el segundo, hasta tal punto que a veces, sobre todo a partir de la Edad Moderna, intercambian sus características y que, en la actualidad, no sólo resulta difícil distinguir lo que es labor o trabajo, sino que pareciera que éste último está incluso empezando a desaparecer en su

¹ Cfr. Comesaña, S. Gloria. “Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor en Hannah Arendt”, *Revista de Filosofía*. Nº 21. CEF-LUZ. Maracaibo, 1995. pp. 115-141.

forma “pura” como “*homo faber*” para dejar su lugar a un exclusivista “*animal laborans*” que impregna con sus características toda la praxis humana.

Todo lo dicho por Hannah Arendt en cuanto a la dificultad de distinguir entre labor y trabajo se pone de manifiesto en lo complicado que resulta para nuestros contemporáneos aceptar y comprender, siquiera metodológicamente, una distinción como la que ella propone. Pero una vez que abordamos y penetramos sin prejuicios en sus intrincados análisis, todo se vuelve claro y fértil para nosotros: el carácter repetitivo, cíclico, constrictivo de la labor, aquejada además según ella de futilidad, idea que, como ya demostramos, no compartimos, así como tampoco aceptamos su visión negativa y desvalorizante. Colateralmente a la labor se alza el trabajo, productor y creador de un mundo de cosas duraderas, estables y permanentes, que nos rodean como un mundo artificioso en el cual puede habitar confiable y seguramente el individuo humano, manteniendo, gracias a las cosas, las de su mundo, una identidad permanente.

Ambas actividades estuvieron siempre según la autora, confinadas en el ámbito de lo privado a causa de su fundamental indignidad, sobre todo en el caso de la *labor*, marcada por la sumisión a la necesidad, que impide, mientras no se satisface (y el problema es que las necesidades reaparecen cíclicamente), toda emergencia de la libertad, la más humana de todas las características. Ciertamente que ya en el trabajo aparece un factor de libertad, y no de los menos importantes, como veremos más adelante, pero la auténtica libertad humana sólo se da para Arendt en el ámbito de la vida pública, en la gratuidad del gesto de la *acción* y la *palabra*, doble vertiente de este último aspecto de la llamada *vita activa*. De éste, por supuesto, no será cuestión en este trabajo, ya que requiere un análisis aparte.

Bástenos con añadir, para concluir esta introducción, que, de todos los capítulos que conforman *La Condición Humana*, incluido el último en el cual se analiza la Modernidad, el capítulo sobre el trabajo es extremadamente corto para la importancia del tema tratado, si se le compara con los demás, y ésta es quizás una crítica que pudiera hacerse a la autora. La explicación de esto la hallamos parcialmente en el hecho de que una buena parte de la caracterización de lo que es el trabajo del “*homo faber*”, la encontramos ya desplegada, si sabemos leer, en el capítulo destinado a la labor. No obstante, no deja de ser cierto que, preocupada por la

forma en que la labor ha tomado preeminencia a partir de la Edad Moderna, sobre el trabajo e incluso sobre la acción, marcando con su impronta todo el escenario de la *vita activa*, H. Arendt descuida un poco el desarrollo analítico del tema del trabajo, que podría ser aún más rico en el capítulo a él dedicado, particularmente en lo que se refiere a la obra de arte y al trabajo del artista, que para ella se ubican sin dudar entre los logros del *homo faber*. Sin embargo, podríamos añadir que, paradójicamente, el modo de vida *homo faber*, analizado no sólo en el capítulo a él destinado, sino en forma dispersa en los capítulos dedicado a la labor, la acción y al análisis de la modernidad, es uno de los mejor descritos por ella y uno de los más importantes a lo largo de la historia a partir de la Epoca Moderna.

Desarrollo

El concepto de trabajo está profundamente relacionado en H. Arendt con el concepto de construcción del mundo. Por el trabajo, el hombre, en este caso *homo faber*, “fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano”.² Si la *labor* ata al hombre a la Tierra, lo mantiene sometido y ocupado en la repetición cíclica de la vida, según la interpretación que hace H. Arendt, con el trabajo, el *homo faber* comienza ya a ser más propiamente humano, a realizar ésta su posibilidad específica de producir un mundo de cosas, sin el cual la acción, actividad fundamental del hombre, no tendría un marco de sustentación.³ La *mundanidad*, la pertenencia al mundo, es así uno de los aspectos característicos de la humana condición. El mundo es en este sentido para Arendt, el producto del quehacer humano, que, enfrentándose o apoyándose en la naturaleza, pero en todo caso siempre a partir de ella y más allá de ella, produce todo el artificio humano cultural en cuyo seno nos desenvolvemos. “Dentro de sus límites, dice Arendt, se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas”.⁴ Las características fundamentales de este artificial mundo de

² Cfr. Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Trad., cast. de Ramón Gil Novales. Paidós. Barcelona, 1993. p. 157. En lo sucesivo citaremos con las siglas *LCH*.

³ *LCH*. p. 227.

⁴ *LCH*. p. 21.

cosas que el *homo faber* produce, son, según la interpretación arendtiana, la *durabilidad*; la *utilidad*, o sea, el carácter de objetos para el uso, la *objetividad*, es decir, la oposición a la naturaleza, y los corolarios de todo esto: la estabilidad y confianza, que permiten al ser humano, no sólo tener un referente que garantiza su identidad, sino sentirse a su gusto y protegido en su habitat o morada particular que es el mundo de cosas hechas por sus manos y que permanecen frente a los exuberantes y cíclicos cambios naturales. El artificio humano por otra parte, tiene aún una más elevada función: a través de él el individuo humano alcanza la inmortalidad.

En efecto, en un universo en el que todo se repite cíclicamente, en el cual ningún ser se particulariza, sino que, en tanto que miembro de una especie y a través de ella, permanece momentáneamente en el tiempo, el hombre es el único ser realmente mortal, porque es el único que alcanza individualidad y que en cuanto tal individuo, está marcado por la mortalidad. La base biológica de la vida humana, que, en un curso rectilíneo entre nacimiento y muerte se construye una historia, está siempre amenazada por la desaparición física del individuo. Para el hombre, la mortalidad significa “seguir una trayectoria rectilínea en un universo en donde todo lo que se mueve lo hace en forma cíclica”.⁵ Sin embargo, el hombre logra, gracias al artificio de su producción mundana, alcanzar la inmortalidad y elevarse al plano de lo imperecedero en tanto que individuo y no como simple miembro de una especie:

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad de producir cosas -trabajo, actos y palabras- que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad de realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza “divina”.⁶

El *homo faber*, para elaborar sus productos, se enfrenta a la naturaleza, sobre la cual ejerce una violencia que al decir de Arendt, sería inevitable: “Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza”.⁷ Por eso es éste, el *homo faber*, el que actúa como si fuese el amo y señor de la Tierra y en ésta todo estuviese a su servicio, mientras que el *animal laborans*, el

⁵ LCH. p. 31. Hemos corregido un poco la traducción. Hemos reemplazado la palabra *línea* por la palabra *trayectoria*, y en lugar de *orden* decimos *forma*. Ya hemos señalado en anterior oportunidad (Vid., nuestra reseña a la traducción castellana de LCH, *Revista de Filosofía*. Vol. 20. CEF-LUZ. Maracaibo, 1994. pp. 136-142), lo deficiente que nos parece la misma.

⁶ LCH. p. 31.

⁷ LCH. p. 160.

laborante, sometido a los ciclos de la vida biológica, “sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la Tierra.”⁸

Cabría preguntarse si no es posible construir el artificio humano sino de esta manera, mediante la violencia y la destrucción que se ejercen al interrumpir los procesos naturales para producir las cosas artificiales que constituyen nuestro entorno humano-cultural. En la medida en que todo ser interactúa de alguna manera con los demás de su entorno y los modifica por el mero hecho de coexistir, la capacidad manufacturera del hombre no puede dejar de modificar también esa naturaleza, de la cual él mismo procede como eslabón superior. Sin embargo, dadas la universalidad y sistematicidad del esfuerzo humano y los niveles a los que sobre todo actualmente se ha llegado en la *explotación* de la naturaleza, no puede menos que hablarse de violencia y destrucción, que a la postre se vuelven contra el propio ser humano, que acaba por poner en peligro la realidad misma del ecosistema único que alberga la vida sobre el universo: nuestro planeta. Sobre este tema han trabajado muchos autores, y concretamente las teólogas ecofeministas.⁹ La misma Hannah Arendt estaba consciente de este aspecto del problema, al escribir en su prólogo a *La Condición Humana*:

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un habitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos.¹⁰

Este hombre futuro -que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman- parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo. No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr tal cambio, de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales.”¹¹

El ser humano, sin embargo, aunque depende de la naturaleza para mantener su vida biológica, no se reduce a ésta y a su mera repetición. Por el trabajo, produce su propia existencia no natural, todo “lo objetivo”¹² que se enfrenta a lo simplemente dado, a lo natural, como aquello

⁸ Idem.

⁹ A este respecto recordamos el libro de Rosemary Radford Ruether: *Gaia y Dios: Una teología Ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. Ed. Demarc. México, 1993.

¹⁰ *LCH*. p. 14.

¹¹ *LCH*. p. 15.

¹² Para entender bien el sentido que damos a este término como “lo lanzado” o “puesto contra”, lo que resiste. Ver las páginas 158 y 192 (cita N° 2), de *LCH*.

que es creado por él mismo, resultado de su propio esfuerzo, que se superpone, hasta a veces recubrirla por completo, a la naturaleza. H. Arendt insiste en este aspecto tan característico del *trabajo*, al decirnos que éste es “la actividad que corresponde a lo *no natural* de la existencia del hombre...”¹³

Lo que nos interesa destacar aquí es el hecho de que por el *trabajo*, el ser humano produce, crea, su propia condición *mundana*. En otras palabras, la *mundanidad*, aspecto fundamental de la condición humana, es algo que el ser humano *se da* a sí mismo, trascendiendo e incluso podríamos decir transgrediendo los límites de lo dado. En esta creatividad en que consiste el *trabajo*, reside seguramente la posibilidad del ser humano de ser destructor, no sólo de sus propias obras, como bien lo ve Arendt, sino incluso de naturaleza que lo sustenta. Creemos que esta interpretación que hacemos es corroborada por la autora cuando en el final del párrafo “Reificación” en el Capítulo sobre el *Trabajo*, nos dice:

El *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos. No puede decirse lo mismo del *animal laborans*, sujeto a la necesidad de su propia vida, ni del hombre de acción, que depende de sus semejantes. Solo con su imagen del futuro producto, el *homo faber* es libre de producir, y frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir.¹⁴

Así pues, el ser humano es a partir de su obrar productor, un ente cultural que habita un entorno que él mismo se ha dado, un *mundo* que ha creado con su trabajar, y en el cual no sólo la naturaleza en general es transformada para obtener el artificio humano, sino que su propio cuerpo es también objeto de toda clase de manipulaciones y alteraciones, desde el vestido, los adornos y los maquillajes, hasta los diferentes modelajes que el cuerpo sufre a través de dietas, ejercicios, etc, incluidas las modernas técnicas quirúrgicas que cambian su forma exterior o resuelven toda clase de problemas de salud a través de intervenciones.

Es evidente que un ser que tiene un tal poder de crear y modelar su entorno, e incluso su propia realidad corporal, puede también deshacer o destruir la obra de sus manos. Esta libertad del *homo faber* es, como afirma H. Arendt, absoluta, y ni siquiera comparable con la libertad del hombre de *acción*, que se mueve en medio de la pluralidad y a quien esta misma pluralidad limita. Podríamos decir que al *homo faber* sólo lo limitan sus capacidades y talentos individuales y el

¹³ LCH. p. 21.

¹⁴ LCH. p. 164.

“piso natural” en el cual sus obras se asientan y del que parten. El olvido de éste último límite es la causa de la destrucción ecológica, que pone en peligro la misma vida natural del hombre y por supuesto todo su artificial mundo de cosas. ¿Por qué privilegia entonces Arendt la libertad de la acción, que para ella es prácticamente *la* libertad? La respuesta a esta pregunta sería motivo para otro artículo, pero no queríamos pasar por alto este aspecto del pensamiento de la autora, que nos parece fundamental.

Otra de las características fundamentales del mundo de cosas producidas por el hombre es el carácter duradero de los productos salidos de sus manos. Esta sólida permanencia del producto es consecuencia de la *reificación*, aspecto fundamental de la actividad del *homo faber*, mediante la cual un nuevo objeto, producto de nuestro trabajo, se erige cada vez ante nosotros, y ya constituido como parte nueva del mundo nos hace frente, se independiza y nos ofrece incluso resistencia. Los objetos-productos están hechos para durar, para permanecer, no para ser consumidos. Esta permanencia, resultado de la manufactura humana, no es por supuesto neutra y gratuita. El objeto fabricado está destinado al uso, al servicio y comodidad del ser humano, a darle estabilidad y confianza e incluso a preservar su identidad en el interior de la naturaleza cambiante. En medio de las cíclicas transformaciones de la vida biológica y del orbe natural, están allí los objetos diversos que nos hacen frente, que nos rodean y sostienen día tras día, uniéndonos incluso a veces, como un hilo invisible, a las generaciones anteriores. El artificio humano tiene su razón de ser además precisamente como hogar o escenario idóneo de la acción (actos y palabras), que es de donde en última instancia deriva el sentido humano de toda la obra creadora del *homo-faber*. Si no fuera el lugar apropiado a la acción y el discurso, el mundo de cosas fabricadas no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación.

H. Arendt insiste en que se distinga el *uso* que hacemos del objeto-producto, del carácter destructor del *consumo* al que está destinado el producto del laborar (el bien de consumo). Ciertamente que el uso, sobre todo en forma brutal e indiscriminada, desgasta las cosas y puede hasta destruirlas, pero, si bien puede decirse que “el uso no es más que consumo a paso lento”,¹⁵ también es cierto que “la destrucción, aunque inevitable, es contingente al uso e inherente al

¹⁵ LCH.. p. 159.

consumo”.¹⁶ De modo que los objetos manufacturados por el *homo faber*, se presentan ante éste con cierta independencia, y pueden permanecer en el mundo por tanto tiempo como el uso que se hace de ellos lo permita. Así encontramos gran cantidad de objetos de uso cotidiano y por supuesto numerosos monumentos y obras de arte, que se han conservado de generación en generación como elocuentes testigos del pasado.

Todo esto nos lleva a la consideración del carácter instrumental de las cosas mundanas. El hombre es un fabricante de útiles, afirma Arendt citando a Benjamin Franklin: “Ningún trabajo puede realizarse sin útiles, y el nacimiento del *homo faber* y de un mundo de cosas hecho por el hombre son contemporáneos del descubrimiento de los útiles e instrumentos”.¹⁷

Según esto, la primera creación humana sería la de los útiles e instrumentos, a partir de los cuales el *homo faber* habría podido comenzar a erigir un mundo duradero y estable, en el cual podía habitar confiado.: “Útiles e instrumentos son objetos tan intensamente mundanos que su empleo sirve como criterio para clasificar a civilizaciones enteras,¹⁸ nos dice la autora. Y añade que en el caso del laborar, los útiles e instrumentos son lo único realmente estable y mundano de este proceso, ya que son lo único *permanente* que el *animal laborans*, ocupado en la cíclica satisfacción de las necesidades de su vida biológica, vuelve a encontrar de nuevo intacto tras la función devoradora del consumo. En efecto, aunque los útiles e instrumentos son diseñados como se ha dicho por el *homo faber*, en función de la fabricación de un determinado producto, su aparición tiene como consecuencia el facilitar y hacer menos penosa la tarea del *animal laborans*.

Pero volvamos al análisis de la instrumentalidad y preguntémosnos por la esencia de la misma. ¿Qué significa vivir en un horizonte de útiles y enfrentarse con las cosas desde el punto de vista de su utilidad? La instrumentalidad es para Arendt el “uso de medios para lograr un fin”.¹⁹ Todo instrumento es un medio para alcanzar un fin: el producto, el objeto de la fabricación. Aún mas:

(...) la instrumentalidad de útiles e instrumentos está mucho más estrechamente relacionada con el objeto que planea producir...²⁰

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ LCH. p. 130.

¹⁸ LCH. p. 164.

¹⁹ LCH. p. 175.

²⁰ LCH. p. 169.

Los útiles e instrumentos del *homo faber*, de los que surge la más fundamental experiencia de instrumentalidad, determinan todo el *trabajo* de la fabricación. Aquí sí es cierto que el fin justifica los medios; más aún los produce y los organiza. (...) Debido al producto final, se diseñan los útiles y se inventan los instrumentos, y el mismo producto final organiza el propio proceso de *trabajo*, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de ayudantes, etc. Durante el proceso de *trabajo*, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y para nada más.²¹

La esencia de la instrumentalidad queda entonces perfectamente expresada por la categoría medios/fin, que es la que nos permite entender la utilidad del útil en términos del medio apropiado para obtener el fin que se busca, es decir el objeto, el producto. El *homo faber* vive pues en un mundo básicamente instrumental, en el cual, partiendo de sus propios modelos, crea en primer lugar útiles e instrumentos/medios, para alcanzar luego como fines, nuevos productos. Al llegar aquí debemos referirnos al problema de la paradoja del utilitarismo que Arendt analiza extensamente.

En efecto, en un mundo signado por la utilidad como norma suprema, todo pierde su valor. El carácter instrumental de los objetos, los hace caer en una espiral sin fin en la cual todo producto, fin para cuya consecución se han agenciado determinados medios, se convierte, una vez acabado, y en la medida en que está destinado al uso, en un nuevo medio para... , dentro de un movimiento sin sentido que no se detiene nunca:

En el mundo del *homo faber*, en donde todo ha de ser de algún uso, es decir, debe prestarse como instrumento para realizar algo más, el propio significado de la utilidad sólo puede presentarse como fin, como “fin en sí mismo”, que realmente es una tautología que se aplica a todos los fines o una contradicción terminológica. Porque un fin, una vez alcanzado deja de ser un fin y pierde su capacidad para guiar y justificar la elección de los medios, para organizarlos y producirlos. Se convierte en objeto entre los objetos, esto es, se ha añadido al enorme arsenal de lo dado a partir del cual el *homo faber* selecciona libremente sus medios para conseguir sus fines.²²

La utilidad como ideal conduce al utilitarismo, posición extrema y paradójica en que finalmente nada vale realmente en sí mismo ni tiene sentido, puesto que solo es una vía de paso hacia, un medio para obtener otra cosa, que a su vez, ya alcanzada, sufrirá la misma degradación, su reducción a la categoría de medio, de objeto de uso. El proceso desvalorizador del utilitarismo, ideal del *homo faber*, alcanzará incluso a la naturaleza, que dejará de ser lo dado (cuyas normas hay que respetar) para convertirse en un ilimitado instrumento que el ser humano puede utilizar a su antojo. ¿Cómo acabar con esta paradoja del utilitarismo desencadenado al infinito, que nos

²¹ LCH. pp. 171-172.

²² LCH. p. 173.

priva de todo seguro valor, reduciendo todas las cosas a medios, en una carrera sin fin y sin sentido en pos del ideal “utilidad” ?

Arendt se refiere particularmente, a la que considera como más factible salida al absurdo del utilitarismo, la antropocéntrica solución kantiana del ser humano entendido como “fin en sí mismo” y de la obra de arte como “finalidad sin fin”.²³ Esto sin embargo, nos dice, no resuelve el problema, puesto que permite al ser humano utilizar y servirse de toda la naturaleza que le rodea. La solución kantiana sólo intenta apartar al utilitarismo de la escena política, pero permanece atrapada en su principio y lo mantiene con todas sus perplejidades en el resto del ámbito de lo humano: el de la *labor* y el del *trabajo*, en el que entonces todo puede degradarse de nuevo en medio. Toda esta perplejidad

... radica en el hecho de que mientras que sólo la fabricación con su instrumentalidad es capaz de construir un mundo, este mundo se hace tan sin valor como el material empleado, simples medios para posteriores fines, si a los modelos que gobernaron su surgimiento se les permite regirlo tras su establecimiento.²⁴

La única posible salida a todas estas paradojas del utilitarismo, es según Arendt la solución platónica de considerar a la divinidad (y no al ser humano) como el principio supremo con respecto al cual se decide de todas las cosas. Según la autora, Platón vio claramente que “(...) si se toma al hombre como medida de todas las cosas de uso, pasa a ser el usuario e instrumentalizador, y no el hombre orador, hacedor o pensador, a quien se relaciona con el mundo...”,²⁵ con la consiguiente instrumentalización no sólo de todo lo que el *homo faber* ha fabricado, sino incluso de todo lo dado, de todo aquello cuya existencia no depende de él. Por eso, y tal como Platón lo afirma en *Las Leyes* y Arendt corrobora citándolo: “(...) no el hombre -quien por sus necesidades y talento desea el uso de todo y, por lo tanto termina despojando a todas las cosas de su valor intrínseco-, sino el dios es la medida [incluso] de los simples objetos de uso”.²⁶

Nuestra autora pasa luego a destacar dos características fundamentales de la actividad del *trabajo*: su requerimiento de un modelo y su duración perfectamente delimitada en el tiempo:

²³ Puesto que no sería un objeto de uso, y sólo proporcionaría “placer sin interés”.

²⁴ LCH. pp. 174-175. De nuevo hemos corregido la traducción española; donde dice: “si a los modelos que gobernaron su toma de existencia” (*coming into being*) [Cfr. *The Human Condition*. Anchor Books. New York, 1959. p. 137], nosotros decimos “que gobernaron su surgimiento”.

²⁵ LCH. p. 176.

²⁶ LCH. p. 177.

“Tener un comienzo definido y un fin definido “predictible” es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas”.²⁷

En efecto, comparado al *laborar* y a la *acción*, el *trabajo* se desenvuelve en un definido ciclo temporal: comienza con el modelo o diseño del que se parte y concluye una vez obtenido el producto. Como bien lo destaca Arendt, este producto es *fin* en un doble sentido: una vez realizado el objeto, concluye el proceso de fabricación, pero a su vez, el producto es el fin para cuya obtención se han agenciado y ordenado una serie de medios. El *trabajo*, la fabricación, se inicia pues con el modelo y concluye con el producto acabado. Tiene un definido comienzo y final en el tiempo, tal como lo señala Arendt.

La autora se detiene ahora a reflexionar sobre el modelo, el cual, además de servir de guía al proceso de fabricación, le precede de la misma forma que el apremio vital (hambre, sed, frío, etc) antecede al proceso de la labor. Sin embargo, Arendt destaca la diferencia de naturaleza entre ambas relaciones. En efecto, la relación entre el modelo y la fabricación es de una naturaleza distinta a la que puede establecerse entre el apremio de las necesidades vitales y la actividad de laborar. Esta diferente relación se debe al hecho de que “lo que guía al trabajo de fabricación está al margen del fabricante”,²⁸ indicando con esto que, mientras que son nuestras propias y subjetivas sensaciones las que nos inducen (y hasta podríamos decir nos constriñen) a laborar, la *idea* o *modelo* a partir del cual el *homo faber* fabrica algo, es exterior a él, y no queda destruida o agotada en el proceso mismo, como sí desaparecen los apremios vitales que motivan el laborar, una vez que han sido satisfechos. Esto sería tanto más cierto cuanto que, si bien no podemos reproducir a nuestro antojo una sensación, sí podemos representarnos, cuantas veces lo deseemos, una imagen mental, y aún más si ya está plasmada en un boceto material. Todo esto está según Arendt en la base de nuestra posibilidad de multiplicar el producto cuantas veces lo deseemos en la realidad.

Aquí debemos detenernos momentáneamente a fin de aportar algunas precisiones a los análisis de Arendt. Ciertamente que la naturaleza de la relación entre el modelo y el proceso de fabricación es diferente a la que existe entre el apremio vital y el proceso de la labor. Como ya se ha dicho antes, las sensaciones que nos inducen a laborar para darles satisfacción, desaparecen una

²⁷ LCH. p. 163.

²⁸ LCH. p. 161.

vez satisfechas, mientras que el modelo mental ya materializado, permanece y permanece intacto, presto a ser copiado de nuevo. Sin embargo, el hecho de que no podamos voluntariamente provocar en nosotros el apremio vital (hambre, frío, sed, etc), mientras que podemos reproducir a voluntad una imagen y evocarla cuantas veces queramos, no debe llevarnos a concluir que ésta es exterior o está al margen del fabricante como si este último no tuviese nada que ver en su aparición.

Aquí se nos plantearía el problema, tanto psicológico como epistemológico, del status de las ideas o imágenes mentales y de las sensaciones corporales, que la autora apenas evoca al decir que la moderna psicología, que afirma “casi unánimemente que las imágenes de la mente se hallan tan localizadas en nuestra cabeza como los dolores del hambre se localizan en nuestro estómago”,²⁹ no estaría de acuerdo con ella. Esta problemática para ella es importante, y sobre todo, históricamente importante, pero no es pertinente en cuanto a lo que le interesa aquí.: la descripción de las principales articulaciones de la *vita activa*.

Sin embargo, y aunque no nos detengamos a tomar posición en una disputa que nos conduciría fuera del tema tratado, sí debemos señalar que tanto las sensaciones corporales, (el apremio vital) como las imágenes mentales o modelos del trabajo, tienen su asiento en el individuo humano, laborante o trabajador. Dicho esto, es evidente que entre el apremio vital y su satisfacción a través de la labor hay una relación ineluctable de causa a efecto, mientras que la contemplación del modelo o imagen mental no nos conduce inevitablemente a iniciar el proceso (*trabajo*) de su producción. Aquí el *homo faber* goza de una independencia que el laborante no conoce. En efecto, podríamos vivir sin trabajar, pero no sin el esfuerzo cotidiano de la *labor*. Es por ello que podemos afirmar, con base en las descripciones arendtianas, que el *trabajo* es el primer impulso del ser humano en cuanto tal, es decir, la primera actividad propiamente humana como ya dijimos antes.

Una vez satisfechas las necesidades vitales con el laborar, el ser humano podría detenerse, descansar, no hacer más esfuerzos. Por el contrario, es entonces cuando empieza a añadir *cosas*,

²⁹ Ibidem.

objetos, a lo dado (la Naturaleza) mediante la fabricación, y por ello a *construir*, a *hacer* un mundo, su mundo, el del artificio humano como bien lo señala Arendt.³⁰

Por otra parte, lo que hace a la imagen mental algo tan especial, es la facilidad con la que se presta a la reificación, cosa que no sucede con las sensaciones corporales (el apremio vital), que son tan privadas e intransferibles que no pueden representarse.³¹ Es precisamente esta capacidad que tiene la imagen mental de prestarse a la reificación, lo que está en la base de la posibilidad de la multiplicación del producto, el cual, sin detrimento del modelo, puede presentarse en una cantidad indefinida de ejemplares. Si buscamos algo similar en el campo de la labor, sólo encontraremos la cíclica repetición de un proceso, cuya resultante, aunque sea múltiple y abundante, nunca estará constituida por ejemplares hechos para perdurar, a partir de un paradigma único, sino por los bienes de consumo destinados a desaparecer al cumplirse su objetivo. Todo consumo destruye el producto al devorarlo de una u otra forma. Lo único que permanece como producto de la labor, es, como ya dijimos en un trabajo anterior³² la fuerza de labor/trabajo que ésta reproduce constantemente, pero no puede hablarse aquí de modelos ni paradigmas. Aunque no puede negarse que cierta idea del objetivo a lograr orienta siempre la labor, añadiéndose al apremio vital, de ninguna manera es esto el equivalente de la imagen mental ni de la función que ésta cumple en el proceso del trabajo.

Una de las condiciones fundamentales de la realización del trabajo, según H. Arendt, es el aislamiento, requerimiento en el cual coincide con la actividad del pensamiento. El “espléndido aislamiento” del trabajador es necesario para alcanzar la competencia y la excelencia, cualidades cada vez más amenazadas en nuestro mundo y desde el comienzo de la modernidad.³³ Esta característica de la actividad del *homo faber* ya había sido señalada al final de *Los Orígenes del*

³⁰ Haciendo una pequeña digresión, podríamos preguntarnos si la labor misma, en la medida en que transforma (labra) a la naturaleza y la modifica al laborarla no es ya también productora de artificio humano, y la naturaleza modificada, convertida en parte del mundo humano. Sin embargo, la labor tiene realmente su origen en la constriñente satisfacción de las necesidades (aunque luego pueda prever y acumular), mientras que el trabajo sería siempre algo que se haría casi gratuitamente, por añadidura, para crear en y a partir de lo dado, para dejar la impronta humana en el asiento natural sobre el cual vivimos y existimos.

³¹ LCH.. p. 162.

³² Cfr. Comesaña, Gloria. “Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor ...”, Art. cit.

³³ LCH.. p. 179.

Totalitarismo, en función de una temática completamente distinta.³⁴ Allí nuestra autora distingue entre aislamiento y soledad, la cual, aunque contraria a las necesidades básicas de la condición humana, es sin embargo una de las experiencias fundamentales que inevitablemente hemos de sufrir, tarde o temprano, en nuestra vida: “la experiencia de ser abandonados por todo y por todos”.³⁵ El aislamiento en cambio, es la condición para que el *homo faber*, el artesano, pueda permanecer a solas con la imagen mental, el modelo, y alcanzar la maestría en su oficio, la cual no implica un poder sobre las personas como el que se da en las formas políticas de dominio, sino sobre las cosas materiales. El artesano sólo acepta la compañía de aprendices y ayudantes, y en principio su relación con éstos no implica más superioridad que la que momentáneamente se deriva de la habilidad del maestro y de la inhabilidad del aprendiz mientras dura el aprendizaje.

La importancia del aislamiento para el *homo faber* mientras procede a la realización de su obra es tal, que Arendt insiste en lo extraño y destructivo que puede ser para el artesano el *trabajo* “en equipo”, que no es en realidad tal, sino una especie de derivado espurio de la división de la *labor* que aquí no puede funcionar, puesto que el “equipo” de trabajadores es una falsa totalidad, cuyas partes carecen de la contigüidad que deben poseer las partes que integran un todo como el que se requiere para la creación de un producto que se añada, como algo nuevo, al artificio mundano.

Lo que se llama división de la *labor* no es más que la posibilidad de adicionar fuerzas laborales singulares para realizar operaciones que no requieren mayor destreza, de modo que varios individuos pueden, a ese respecto, comportarse como si fuesen uno, y aumentar así la cantidad de fuerza laboral. El *trabajo* en cambio, no puede sumarse de esta manera, que en la *labor* presupone la equivalencia de los diferentes representantes de la especie. Ningún artesano, en la medida en que el *trabajo* es creativo, puede perderse así en la masa. Su actividad reclama un conocimiento específico, un dominio y maestría que sólo se adquieren en el aislamiento momentáneo de la esfera

³⁴ Arendt, H. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Taurus. Madrid, 1974. p.575. “El hombre, en cuanto *homo faber* tiende a aislarse con su obra, es decir, a abandonar temporalmente el terreno de la política. La fabricación (*poiesis*, la elaboración de cosas), como diferenciada de la acción (*praxis*), por una parte, y de la pura labor, por otra, es realizada siempre en un cierto aislamiento de las preocupaciones comunes, tanto si el resultado es una muestra de pericia manual como una obra de arte. En el aislamiento, el hombre permanece en contacto con el mundo como artifice humano; sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable.”

³⁵ *Ibid.*, p. 576.

pública. Pero si el trabajo no puede dividirse como la *labor*, o realizarse en equipo, sí admite, y más bien exige la especialización, “esencialmente guiada por el producto acabado, cuya naturaleza requiere diferentes habilidades que han de organizarse juntas”.³⁶

El tema del aislamiento nos lleva a preguntarnos por la ubicación del *trabajo* en relación con el ámbito de lo público y lo privado. Ya sabemos que estos conceptos constituyen para Arendt categorías clave en la comprensión de las diferentes esferas de la *vita activa*.³⁷ Sabemos también que, siguiendo a los griegos, considera que la forma por excelencia del ámbito de lo público es la política, que en su pensamiento tiene connotaciones especiales que no es nuestro objetivo destacar aquí. El *trabajo* evidentemente no es una actividad política, ni el *homo faber* en tanto que tal ciudadano de la polis. ¿Quedará entonces el proceso de la fabricación, la construcción del mundo, reducido al ámbito de lo privado? A primera vista así parecería. La inferior dignidad de la *labor*, como ya vimos y criticamos en un artículo anterior,³⁸ la hacen merecedora de su reclusión en el mundo de lo privado, sometido a la necesidad y a la repetición, al autoritarismo violento y a la desigualdad. Aunque casi nunca se afirma de esta misma forma la relación del *trabajo* con la privacidad, su requerimiento de aislamiento mientras dura el proceso de fabricación y ciertos comentarios de la autora, nos inclinarían a confinar al *homo faber* en el mundo de lo privado. Esto se vería confirmado por afirmaciones como las siguientes:

La inclusión de todas las actividades humanas en la esfera privada y el modelado de todas las relaciones humanas bajo el patrón doméstico alcanzó a las organizaciones profesionales en las propias ciudades, a los gremios, *confrèries* y *compagnons*, e incluso a las primeras compañías mercantiles, donde la original ensambladura familiar parecía quedar señalada con la misma palabra “compañía” (*companis*)... [y] con frases tales como “hombres que comen de un mismo pan”, “hombres que tienen un mismo pan y un mismo vino”.³⁹

Todo nos induciría `pues a pensar que el ámbito de lo público está exclusivamente ocupado por la esfera de la acción y la política, y que el trabajo, tanto como la labor, se ubican exclusivamente en el ámbito de lo privado. Sin embargo, en el capítulo dedicado a la actividad del *trabajo* que estamos analizando, Arendt nos señala claramente que el *homo faber* se mueve ya en una especie de esfera pública que es el mercado de cambio, *su* esfera pública propia, aunque se

³⁶ LCH.. p. 132.

³⁷ LCH. p. 41 ss. A esto hay que añadir el ámbito de lo social, que coincide con el comienzo de la Modernidad, y que hablando estrictamente no es ni público, ni privado.

³⁸ Cfr. Comesaña, Gloria. “Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor...”, Art. cit.

³⁹ LCH.. p. 46.

deduce del texto que dicha esfera no tiene la dignidad de la esfera política, que es la esfera pública en el verdadero sentido de la palabra:

A diferencia del *animal laborans* cuya vida social carece de mundo y es semejante al rebaño y que, por lo tanto, es incapaz de establecer o habitar una esfera pública, mundana, el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe.⁴⁰

Este espacio público del *homo faber*, parecería ocupar, en el pensamiento de Arendt, un lugar intermedio entre el mundo de lo privado y el auténtico espacio público de la acción y la política. Así, el *homo faber* que fabrica sus productos en el aislamiento, encuentra su “propia” relación con otras personas y requiere de la compañía de los demás en el mercado de cambio, mediante el intercambio de sus productos.

Podríamos preguntarnos aquí qué es lo que le da a la esfera pública su carácter de tal en el pensamiento arendtiano. Esto nos llevaría lejos de nuestro tema, y sería objeto de otro artículo, pero en aras de la clarificación de nuestros análisis, podemos desde ahora señalar que la clave de todo está, en nuestra opinión, en el concepto de pluralidad.

El ser humano es siempre ya para Hannah Arendt parte de una pluralidad, de una multiplicidad de individuos que son a la vez iguales y distintos. La pluralidad es un elemento clave de la condición humana, y es en función de ella que los individuos pueden organizarse y actuar conjuntamente, lo cual constituye parte esencial de la esfera política. Es sólo a partir de esa posibilidad de actuar juntos, que puede darse en las otras actividades humanas como en la labor y el trabajo, la interacción organizada que exigen la especialización del trabajo y la división de la labor por ejemplo.⁴¹

Pero si bien la humana compañía organizada puede encontrarse y lógicamente se encuentra en la labor y en el trabajo, es sólo en la esfera política del actuar y hablar juntos que puede auténticamente hablarse de espacio público. Aunque el mercado de cambio sea un lugar público, no puede pensarse que el simple intercambio de productos que en él se produce sea el exacto equivalente del humano intercambio que se da en el actuar y hablar juntos concertadamente. Más

⁴⁰ LCH. p. 178.

⁴¹ LCH. p. 132. “Sólo dentro del marco de la organización política, donde los hombres no viven meramente, sino que actúan en común, cabe la especialización del trabajo y la división de la labor”.

bien hay que pensar, siguiendo a la autora y leyendo cuidadosamente la cita anterior, que lo público del mercado de cambio y la posibilidad de actuar juntos de común acuerdo en las actividades laborales o en el trabajo, tienen no sólo su base, sino su condición de posibilidad en “el marco de la organización política donde los hombres no viven meramente sino que actúan en común”.⁴² Todo lo dicho anteriormente nos lo confirma el fragmento siguiente que se encuentra en el párrafo titulado “El homo faber y el espacio de aparición”, en el capítulo dedicado a la *Acción*:

Sin embargo, las personas que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente personas sino productoras de productos, y nunca se muestran a sí mismas, (...) sino sus productos. El impulso que lleva al fabricante al mercado público es la apetencia de productos, no de personas, y la fuerza que mantiene unido y en existencia a este mercado no es la potencialidad de la gente cuando se unen en la *acción* y el *discurso*, sino un combinado “poder de cambio” que cada uno de los participantes adquirió en aislamiento.⁴³

El hecho de que la esfera pública del *homo faber* (el mercado de cambio) no es la auténtica esfera pública (el espacio de aparición de lo político) donde se desenvuelve la *acción*, queda corroborado según Arendt por el fenómeno del “genio creador”, desde el Renacimiento hasta finales del S.XIX, y su subsecuente idolatría no tanto de los genios creadores en cuestión como de sus obras, que supuestamente serían más grandes que los propios autores, y en las cuales quedaría reificada la esencia del genio. Esto, evidentemente es imposible, pues, como bien dice Arendt, “la esencia de quien es alguien, no puede reificarse por sí misma”.⁴⁴

Aclarado este aspecto del mercado de cambio como esfera pública del *homo faber*, es preciso añadir que pronto, con el auge del capitalismo, este lugar privilegiado de exhibición e intercambio de productos fue sustituido por la sociedad comercial, evolución facilitada por el hecho de que con el paso del tiempo, los mercados medievales y su convivialidad originaria, uno de cuyos aspectos principales era el intercambio, pero también la exhibición de productos e incluso la conspicua producción, se transformaron en meros lugares de permuta, en los cuales la importancia del fabricante fue reemplazada por el rol creciente del comerciante, que ya prácticamente nada sabía de la elaboración de los productos que vendía o intercambiaba.

⁴² Ibidem.

⁴³ LCH. p. 233.

⁴⁴ LCH. p. 232 ss.

Esta evolución se dio igualmente a nivel de los productos, de las cosas mundanas, en las cuales el criterio fundamental del uso (*valor de uso*) y de la utilidad, cedió el paso al *valor de cambio*. La durabilidad del producto, que como hemos visto es uno de los aspectos esenciales de su mundanidad, ya no importaba tanto en función del uso al que estaba destinado el objeto, sino en función de su posible intercambio (*valor de cambio*). Esto evidentemente afectó el estatuto del *homo faber*, e incluso, como lo señala Marx (al decir de Arendt) el del laborante. En el enorme mercado de cambio en el que se convierte el mundo dentro del marco del capitalismo, que sigue viviendo según los patrones del *homo faber* (competitividad y capacidad adquisitiva), todo debe poder ser producto, incluso la fuerza de labor ⁴⁵ del *animal laborans*, que adquiere así también *valor de cambio*.

Aquí nos enfrentamos a un problema que se deriva directamente de la actividad manufacturera del *homo faber* y de su inevitable caracterización de todas las cosas salidas de la mano del hombre como productos (útiles e instrumentos). En la medida en que el objeto producido es útil, tiene una función, una *valía* en sí mismo, tal como bien lo señala Arendt, y está destinado a algún uso privado. Esto es lo que los filósofos y economistas clásicos llamaron (equivocadamente, al decir de nuestra autora), valor de uso. Al entrar en el movimiento del trueque en el mercado de cambio, el producto adquiere un *valor de cambio*, el cual en la sociedad comercial se hace cada vez más importante hasta prevalecer sobre la *valía*, el *valor de uso* de la cosa.⁴⁶ El mérito de los análisis arendtianos en este caso, estriba en hacernos ver que esta evolución es inevitable en el mundo regido por los patrones del *homo faber*, y que es precisamente en el espacio público del mercado que las cosas adquieren un *valor de cambio*, puesto que la *valía*, es decir, la función esencial y el uso de la cosa, son siempre algo intrínseco, que le pertenece al objeto por derecho propio, mientras que el *valor de cambio* depende del aprecio que el objeto pueda recibir de parte de los posibles compradores, que siempre lo juzgan a partir de una idea de proporción en que una cosa

⁴⁵ Recordemos, tal como ya vimos en un artículo anterior (Comesaña, G. “Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor...” Art. cit), que Marx, tal como la autora de *La Condición Humana* lo analiza, confunde, al igual que muchos otros filósofos y economistas, labor y trabajo, fuerza de labor y capacidad de trabajo.

⁴⁶ A este respecto léase además del texto arendtiano que estamos analizando (p.180 ss), las citas N° 34 (p.196) y N° 38 (p.197) del mismo texto.

se coteja siempre con otra. La *valía* (*valor de uso*) corresponde pues a la faceta privada del objeto, mientras que el *valor de cambio* surge al entrar éste en la esfera pública.

Lo grave de todo este problema estriba en que, al igual que pasa con el utilitarismo, un mundo basado en el puro *valor de cambio* nos conduce al relativismo universal de los valores y en definitiva a la pérdida del valor intrínseco en general. Como en el caso de la solución a la paradoja del utilitarismo, la solución aquí vendría dada igualmente por la respuesta platónica de que no el hombre sino un “dios es la medida de todas las cosas”.⁴⁷ Y esto, al decir de Arendt, no es un simple gesto vacío y moralizante.⁴⁸

Al final del capítulo sobre el *Trabajo*, la autora de *La Condición Humana* nos habla de la obra de arte como el objeto por excelencia, en el cual el carácter mundano y duradero del artificio humano llega a su máxima expresión. En efecto, la obra de arte es la manifestación por antonomasia de la capacidad creadora del *homo faber*, ya que carece por completo de finalidad y de utilidad, es lo gratuitamente creado, lo absolutamente mundano en su estado puro, aquello que incluso debe estar separado de las cosas de la vida cotidiana para que ocupe el lugar que le corresponde, que no es el del uso, sino simplemente el de estar ahí y dar testimonio de la capacidad creadora y hacedora del ser humano. En efecto, nos dice Arendt,

Debido a su sobresaliente permanencia, las obras de arte son las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles; su carácter duradero queda casi inalterado por los corrosivos efectos de los procesos naturales, puesto que no están sujetas al uso por las creaturas vivientes (...) su carácter duradero es de un orden más elevado que el que necesitan las cosas para existir; puede lograr permanencia a lo largo del tiempo. En esta permanencia, la misma estabilidad del artificio humano (...) consigue una representación propia.(...)Es como si la estabilidad mundana se hubiese hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído.⁴⁹

Aquí debemos recordar que el artificio salido de las manos humanas, el mundo de objetos que el *homo faber* se da, tiene por objeto proporcionar un habitat adecuado para los humanos, ser un “hogar de confianza”⁵⁰ para ellos, y por su estabilidad y permanencia, proporcionarles un punto seguro de referencia para construir y reencontrar su identidad. Esto no sabría lograrlo la mera utilidad, que debe ser trascendida, y siempre lo es, hacia la adecuación (o inadecuación), es decir,

⁴⁷ *LCH.* p. 184.

⁴⁸ Las ideas de Arendt en este sentido se completan en el último capítulo de su libro *LCH*: “La Vita Activa y la Epoca Moderna”, p. 277 ss.

⁴⁹ *LCH.* p. 185.

⁵⁰ *LCH.* p. 184.

belleza (o fealdad), con respecto al modelo o imagen mental, es decir, hacia el aspecto estético de las cosas, y eso se da en grado sumo en el arte. Por eso, corrobora Arendt:

El mundo de cosas hecho por el hombre, el artificio humano erigido por el *homo faber*, se convierte en un lugar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará al movimiento siempre cambiante de sus vidas y acciones sólo hasta el punto en que trascienda el puro funcionalismo de las cosas producidas para el consumo y la pura utilidad de los objetivos producidos para el uso. ⁵¹

La idea de inmortalidad es aquí también muy importante, pues no sólo la durabilidad de los objetos de uso cotidiano, (que el uso finalmente desgasta y llega hasta a destruirlos, aunque no siempre), sino sobre todo la estabilidad y la permanencia de las obras de arte, (hechas precisamente para no ser usadas, ni desgastadas), atestiguan de una forma de inmortalidad (de una premonición de inmortalidad, dice la autora) que el ser humano se da a sí mismo, que es producto de su creación y de su esfuerzo. En este sentido, insiste Arendt al final de este punto, los acontecimientos propiamente dichos de la historia humana, los que resultan de la acción y el discurso, sobre todo los grandes hechos y las grandes palabras, no podrían darse ni mucho menos recordarse, (alcanzar la inmortalidad), sin la actividad creadora del *homo faber*.

De este modo la autora nos hace ver que el trabajo se destaca como la más *sólida* y la más segura de las actividades humanas, a medio camino entre el penoso y fútil esfuerzo de la *labor*, cuya dificultad contribuye a suavizar (con los útiles e instrumentos), y la futilidad y gratuidad de la *acción* (actos y palabras), del mundo de la política y la historia humana, cuyo producto se hace perdurable gracias al *trabajo* de los artistas (*homo faber* también), “poetas e historiógrafos, constructores de monumentos o escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad [de los humanos], la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría”. ⁵²

La obra de arte tiene su fuente, nos dice así mismo la autora, en la capacidad humana de pensar, mientras que los objetos de uso surgen de su habilidad para usar y los objetos de cambio de su tendencia al trueque y al intercambio. Estas humanas capacidades o facultades, se relacionan con y expresan atributos del *animal humano* como los sentimientos, exigencias y necesidades. En cada uno de esos casos, “una capacidad humana que por su propia naturaleza es comunicativa y

⁵¹ LCH. pp. 190-191.

⁵² LCH. p. 186.

abierta al mundo, trasciende y libera en el mundo una apasionada intensidad que estaba prisionera en el yo.⁵³

De modo pues que el pensamiento es un componente fundamental de la obra de arte, la cual representa el punto culminante (en cuanto reificación), aunque no siempre se da, de ese mismo pensamiento que en ella se transforma y transfigura.

Arendt destaca aquí en primer lugar el pensamiento, proceso sin fin al igual que los procesos vitales, englobados ambos bajo el calificativo de futilidad (desde el punto de vista de los hombres de acción, de los científicos e incluso del utilitarismo del *homo faber*) y considerados como igualmente enigmáticos en cuanto a su posible sentido.

Del pensamiento se distingue la cognición que sí tiene principio y fin definidos, y que concluye una vez alcanzado su objetivo, ya sea éste perseguido por razones prácticas o por mera curiosidad. Además distingue también, con respecto a los dos casos anteriores, el poder del razonamiento lógico, que ella asimila, en cuanto es una especie de poder cerebral, a la fuerza humana de la *labor*.

Aunque la autora no lo dice, podemos aventurarnos a deducir de sus análisis en esta última parte del capítulo sobre la actividad del *trabajo*, que tanto el pensamiento, como la cognición y el poder del razonamiento lógico están en la base de la fabricación por parte del *homo faber* de objetos mundanos. Claro está que en modos y grados diferentes en cada caso. Es más fácil comprender esto en el caso de la cognición o en el del poder “cerebral” del razonamiento lógico, y por ello no nos extenderemos en estos casos, como tampoco lo hace la autora, como no sea para una breve disquisición sobre la relación entre ese “poder cerebral” y el poder de las máquinas calculantes ideadas por el ser humano, señalando que, sólomente son, como todas las máquinas, meros sustitutos de la labor humana, pero que son incapaces, como también lo son el razonamiento lógico o el poder del cerebro, de crear por sí mismas un mundo del artificio humano.

Esto deja en claro el hecho de que para Arendt el mero razonamiento lógico, si bien puede estar, como dijimos, en la base de la fabricación, de ningún modo es facultad que pueda suscitarla, es sólo un instrumento clave en este proceso. La cognición debe estar también de esta manera, pero

⁵³ Ibidem.

podríamos pensar que igualmente como incitadora en la base de la actividad del *trabajo*, pero lo que realmente origina los movimientos del *homo faber* son, como ya se dijo, la capacidad de pensar, la habilidad para usar y la tendencia al trueque y al intercambio.

El pensamiento pues, que es lo que aquí interesa realmente a la autora en su relación con la obra de arte, inspira la productividad creadora del *homo faber*, alcanzando su mayor expresión, en tanto que fuerza inspiradora, en la producción de esas cosas inútiles y sin verdadero valor de cambio⁵⁴ que son las obras de arte. Para llegar a ese punto en que se alcanza a sí mismo al devenir origen de obras de arte, el pensamiento se ve obligado a detenerse como tal para iniciar el proceso de su reificación y materialización. Es aquí donde la capacidad fabricante interviene para transformar y transfigurar el proceso de pensamiento en cosas tangibles (libros, esculturas, pinturas, composiciones musicales, etc) y duraderas. Este proceso de reificación del pensamiento tiene un costo, según Arendt, que inevitablemente hay que pagar y pagar con la “vida” misma del pensamiento, que reificado en el objeto deviene “letra muerta”, “espíritu muerto” que no será rescatado cada vez (para morir de nuevo), sino cuando una nueva vida se le entregue para re-vivirlo (re-pensarlo) a través del contacto vivificante para ambos (el espectador y la obra), con la obra de arte.

Este perecer el espíritu vivo en la necesaria reificación del pensamiento, no igual en todas las artes, pues depende del *material* que cada una de ellas debe emplear en la solidificación del proceso de pensar. Así, la música y la poesía, son las menos “materialistas” de las artes, nos dice la autora, porque su material: sonidos y palabras son más intangibles, lo que reduce al mínimo la reificación. Así afirma Arendt, expresando su particular aprecio a la palabra poética, en la cual coincide con otros muchos connotados filósofos:

La poesía, cuyo material es el lenguaje, quizás es la más humana y la menos mundana de las artes, en la que el producto final queda más próximo del pensamiento que lo inspiró. (...) no obstante, incluso un poema, no importa el tiempo que exista como palabra viva hablada (...) finalmente será “hecho”, es decir transcrito y transformado en una cosa tangible entre cosas, porque la memoria y el don del recuerdo, de los que surge todo deseo de ser impercedero, necesita cosas tangibles para recordarlas, para que no perezcan por sí mismas.⁵⁵

⁵⁴ Sobre la no intercambiabilidad intrínseca de las obras de arte, véase *LCH*. p. 184.

⁵⁵ *LCH*. p. 187.

Y si la poesía es quizás, dice la autora, a pesar de la necesaria reificación, la más humana y menos mundana de todas las artes, ello se debe a que está más cerca del pensamiento del cual procede, y éste, al igual que la acción,⁵⁶ son para Arendt las actividades humanas por excelencia, ya que como hemos visto, la productividad del *homo faber* es apenas la primera actividad propiamente humana, la que emerge cuando el individuo logra dejar atrás los constreñimientos de la vida biológica de la especie, que oprime y encierra al *animal laborans*.

Aquí, y puesto que nos hemos referido a toda la gama de posibilidades humanas que Arendt distingue en *La Condición Humana* (labor, trabajo, acción, así como pensamiento, contemplación, cognición, poder de razonamiento lógico)⁵⁷ no debemos olvidar que toda esta distinción, aunque muy real es teórica, y que en la práctica, es el mismo ser que piensa el que fabrica, actúa produciendo una historia, o se somete a las necesidades de la especie y de la vida biológica. Quien se dedica al pensamiento o a la *acción*, no está menos constreñido por su cuerpo que un labrador o un artesano. El verdadero problema radica, como ya señalamos en un trabajo anterior,⁵⁸ en la manera en que algunos privilegiados se liberan de las tareas más constrictas y pesadas beneficiándose de los esfuerzos y del trabajo de los demás. Dicho esto, es evidente que entre todas estas actividades humanas hay una jerarquía innegable, y que pudiendo todos acceder a los niveles más humanos de la *acción* y el pensamiento (sin detrimento del valor de la labor y el trabajo), e incluso de la contemplación, muchos se conforman con permanecer en los primeros peldaños de la escalera hacia lo humano absoluto.

Conclusiones.

Si después de la minuciosa lectura en detalle, logramos levantar la vista y mirar *La Condición Humana* desde arriba y desde lejos, como en una aérea visión, notaremos que, además

⁵⁶ Que el pensamiento es para ella actividad, aunque los antiguos no lo veían así, puede comprobarse en varias partes de *LCH* y particularmente en las líneas finales del libro (p. 349) donde cita a Catón, cita que parcialmente encontramos también en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Op. cit., p. 576.

⁵⁷ No debe olvidarse que en *La Vida del Espíritu* (2Vols) su obra póstuma, Arendt analiza el pensamiento, en el primer volumen, y luego en el segundo, la facultad de juzgar y la voluntad consideradas como el mismo pensamiento que parte de y regresa al mundo de los fenómenos, para decidir y aspirar a ellos.

⁵⁸ Cfr. Comesaña, Gloria. "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor...", Art. cit..

de analizar las diferentes actividades que constituyen la humana condición, y de ubicarlas con respecto a categorías tales como lo privado y lo público, lo social de masas propio de la modernidad, y la jerárquica y cuestionada oposición entre *vita activa* y *vita contemplativa*, Hannah Arendt hace a lo largo del libro un recorrido histórico que parte de la Grecia clásica de los grandes filósofos, pasa por la Edad Media, y la época Moderna, para desembocar finalmente en el último capítulo, titulado: *La Vita Activa y la Época Moderna*, en minuciosos análisis y descripciones de la Modernidad y de la suerte que en ella corrieron las diferentes actividades humanas, hasta culminar en los últimos párrafos con una visión básicamente pesimista de la contemporaneidad, que en las últimas líneas deja sin embargo entrever algunas luces esperanzadoras. No es evidentemente aquí nuestro propósito analizar este capítulo de *La Condición Humana*, sino el del *Trabajo*, pero nos interesan ciertas ideas que allí encontramos, porque se refieren de una manera más general a la actividad del trabajo como paradigma de lo humano,⁵⁹ y nos la muestran en lo que para la autora es el auge y la decadencia histórica del mencionado paradigma. El *homo faber* hace y produce, crea, nos dice, a partir de la actividad manual, y esto mediante un *proceso* en el cual, a partir de un *modelo ideal* emplea una serie de *medios* aptos para lograr un *fin* que no es otro que el *producto* acabado, el *objeto* o *cosa* que integra la infinita variedad del *artificio mundano*.

Analizando las diferentes actividades humanas, nuestra autora, desprecia a la labor⁶⁰ debido a sus características de sometimiento a la necesidad, futilidad y repetición; por el contrario, ensalza reiteradamente a la *acción*, destacando la experiencia casi mítica de la *polis* griega, y considerando los *actos* y *palabras*, el *hecho político*, como la más humana de las actividades de la *vita activa*. En la consideración del *trabajo*, actividad intermedia con respecto a las anteriores, fluctúa entre la admiración ante la productividad y la sólida confianza del *homo faber* en la *obra* de sus manos, y el rechazo crítico cuando el modelo de la fabricación pretende ser tomado como el

⁵⁹ Entre las actitudes típicas del *homo faber* Hannah Arendt menciona "(...) su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de los medios y fin, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía, que considera como material lo dado y cree que la naturaleza es "un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto"; su ecuación de inteligencia con ingeniosidad; es decir, su desprecio por todo pensamiento que no se pueda considerar como "el primer paso... hacia la fabricación de objetos artificiales, en particular de útiles para fabricar útiles, y para variar su fabricación indefinidamente"; por último, su lógica identificación de la fabricación con la acción" (*LHC*. pp. 330-331).

⁶⁰ Actitud que ya criticamos en nuestro trabajo: "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor..." Art. cit.

paradigma incluso para resolver los más humanos de los asuntos, los de la *esfera de aparición* donde los hombres *actúan y hablan* en plural comunidad.⁶¹

Arendt afirma que en la época Moderna el *homo faber* se impuso como paradigma, y que precisamente todos los logros de la ciencia y del pensamiento moderno se debieron al triunfo de las características de la fabricación: la precedencia del *hacer* sobre todo lo demás, las nociones de *proceso y desarrollo*, la *productividad*, la *creatividad*, la *confiabilidad* y *estabilidad* del producto salido de las manos del artesano. Igualmente el triunfo del individuo en la ciencia y la filosofía modernas se debió a la imposición del paradigma de la fabricación, y así el *homo faber* fue el punto de referencia obligado durante el auge de la modernidad:

Hacer y fabricar, prerrogativas del *homo faber* fueron las primeras actividades de la *vita activa* que ascendieron al puesto anteriormente ocupado por la contemplación. Dicho ascenso fue *bastante natural*, ya que las actividades del hombre como fabricante de utensilios llevaban a la revolución moderna.⁶²

Productividad y creatividad, que iban a convertirse en los ideales más elevados e incluso en los ídolos de la Época Moderna en sus fases iniciales, son modelos inherentes al *homo faber*, al hombre como constructor y fabricante. Sin embargo existe otro elemento (...) el concepto de proceso (...) originariamente este proceso fue el de la fabricación que “desaparece en el producto” y se basó en la experiencia del *homo faber* (...).⁶³

Aún más, ya desde la época clásica, y por supuesto luego en la Edad media, el *homo faber* sirvió como modelo para definir el concepto de contemplación en la *vita contemplativa*:

Así, pues, no fue primordialmente el filósofo y el mudo pasmo filosófico los que moldearon el concepto y práctica de la contemplación y de la *vita activa*, sino más bien el *homo faber* disfrazado; el hombre hacedor y fabricante, cuya tarea es violentar a la naturaleza con el fin de construir un permanente hogar para sí, fue persuadido a renunciar a la violencia y a toda actividad, a dejar las cosas como son, y a buscar su hogar en la morada contemplativa situada en la vecindad de lo imperecedero y eterno. El *homo faber* se convenció de realizar este cambio de actitud debido a que conocía por propia experiencia la contemplación y algunas de sus delicias: no necesitó un completo cambio de ánimo (...) Lo único que tuvo que hacer fue dejar caer los brazos y prolongar indefinidamente el acto de contemplar el *eidós*, el eterno modelo y forma que antes había querido imitar y cuya excelencia y belleza sabía ahora que podía estropear mediante cualquier intento de reificación.⁶⁴

Si esto es así no debe extrañarnos que en la Época Moderna fuese fácil producir la inversión jerárquica entre *vita contemplativa* y *vita activa* en favor de la segunda, y en el seno de ésta, entre el trabajo y la acción en favor del trabajo, la actividad del *homo faber*, pues parecía ser éste el más confiable y seguro paradigma de lo humano: precisamente aquí el hombre aparece

⁶¹ En todos estos análisis Arendt se apoya, reiteradamente, en sus mentores clásicos: básicamente Platón y Aristóteles.

⁶² LCH. p. 320. Subrayamos nosotros.

⁶³ LCH. pp. 321-322.

⁶⁴ LCH. , p. 329.

como creador y hacedor del artificio humano, que además puede, a su gusto, destruir o transformar. Esta parecería incluso ser la esfera propia de la libertad. A pesar de ello no reside aquí para Arendt la auténtica libertad humana, que consiste más bien en la posibilidad de construir la propia historia a través de la acción, de actos y palabras que como ya hemos visto el *homo faber* contribuye a plasmar y materializar para el recuerdo inmortal, y que se asienta, por supuesto, en el mundo creado por el *trabajo*.

Pero el gran problema de la Época Moderna, y más aún de nuestra contemporaneidad, no reside sólo en el predominio de los modos y formas de vida del *homo faber*, sino en la superación y asfixia de éstos por la *labor*, y en el ascenso del *animal laborans* y el consiguiente auge de los valores de la vida biológica. En efecto, la Modernidad destacó entre todas las características del *trabajo* muy particularmente la *productividad*,⁶⁵ conduciendo así a una carrera acelerada en pos de la acumulación de bienes (abundancia), carrera en la cual la confusión entre el *trabajo* y la *labor* se hizo cada vez más grande, en detrimento del primero. Esto trajo también como una de sus felices consecuencias la emancipación de la *labor* y el aumento de su dignidad, pero sólo para propiciar a su vez otras formas de alienación.⁶⁶

La fabricación de instrumentos en principio destinados a la actividad del *trabajo* y a la producción de un mundo estable de cosas duraderas y confiables, pasó a ser más bien una manera de facilitar e incluso de sustituir a la *labor*. Este desvío de la función de los instrumentos y útiles (productos en todo caso del *trabajo* y no de la *labor*) se repite luego al atribuir al *trabajo* la división de tareas que es más bien propia de la *labor*. En vez de la especialización, como ya hemos visto, que requiere de la organización conjunta de diferentes habilidades y es lo propio del *trabajo*, la división que se da en la *labor* se basa en la posibilidad de unir (sumar) la fuerza laboral de muchos individuos sobre la base de su intercambiabilidad. Mientras que la especialización reclama la cooperación de varios para lograr el producto, la división (de la *labor*) es simplemente una sumatoria de comportamientos.

⁶⁵ Confundiéndola con la fertilidad de la *labor* en Marx particularmente, lo cual analizamos ya en Comesaña, G. "Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor...", Art. cit.

⁶⁶ Ver los análisis de la autora a este respecto en el capítulo sobre la *Labor* (p. 97 ss).

La confusión entre *trabajo* y *labor*, que según Arendt nunca fueron claramente distinguidos como tales en ningún período de la Historia, aunque de hecho sí son dos actividades diferentes (como ella lo demuestra en sus análisis), se hizo cada vez más grande en la Época Moderna, y se ha agravado en nuestra contemporaneidad. Las características de *labor* y *trabajo* se han imbricado y confundido hasta tal punto hoy en día en favor de la *labor*, que prácticamente todo *trabajo* se realiza a la manera de la *labor* y para obtener el diario sustento, la propia subsistencia, en lugar de tener como objeto el enriquecimiento del mundo del artificio humano añadiéndole nuevos objetos *duraderos*.

Estos por su parte han casi desaparecido en aras del consumo desenfrenado, que exige el agotamiento y desaparición, el desgaste o la obsolescencia vertiginosa de todo para ser inmediatamente reemplazado por un nuevo objeto inmediatamente consumido a su vez. El problema ahora consiste más bien, en “concertar el consumo individual con una ilimitada acumulación de riqueza”.⁶⁷ La solución a esto, como bien lo señala la autora, consiste

(...) en tratar todos los objetos de uso como si fueran bienes de consumo (...) La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos del trabajo destinados a usarlos.⁶⁸

Lejos pues de ser en definitiva el *homo faber* el que se impone en el seno de la *vita activa*, en detrimento de la acción, lo cual para la autora ya es suficientemente lamentable,⁶⁹ es al contrario la labor y el *animal laborans* quienes ascienden al primer plano. La explicación de todo esto se encuentra según Arendt en ciertas desviaciones que a partir de la mentalidad del *homo faber* adquirieron algunos conceptos: entre éstas se encontraría fundamentalmente la enorme importancia que empezó a darse al concepto de *proceso*, lo cual es más apropiado dentro de la labor, “que sigue muy de cerca el proceso metabólico de la vida biológica”⁷⁰ o de la acción “que en parte consiste en el desencadenamiento de procesos”,⁷¹ puesto que para el *homo faber* el proceso es sólo el encadenamiento de medios para lograr un fin, es decir simplemente algo secundario. Lo

⁶⁷ LCH. p. 133.

⁶⁸ LCH. pp. 133-134.

⁶⁹ No podemos profundizar en este punto ya que no es éste aquí nuestro objetivo. Esto lo haremos en un futuro artículo sobre la acción. Puede sin embargo leerse al respecto el párrafo titulado: “El Homo Faber y el Espacio de Aparición” (p. 230 ss).

⁷⁰ LCH. p. 332.

⁷¹ Ibidem.

determinante fue entonces que el ser humano comenzó a considerarse a sí mismo “como parte integrante de los dos procesos superhumanos y que lo abarcan todo, de la naturaleza y de la historia, los cuales parecían destinados a un infinito progreso sin alcanzar algún inherente *telos* ni aproximarse a ninguna idea predeterminada⁷² como sí lo hace el trabajo.

Esta afirmación exagerada del concepto de proceso incidió así mismo en el principio de utilidad, fundamental como hemos visto en el mundo del trabajo, con lo cual el proceso productor ya no es verdaderamente un fin en cuanto tal, ni el objeto de uso que éste produce es valorado por su utilidad predeterminada, sino como productor de “algo más”, es decir como productor de felicidad. Aquí se da entonces una pérdida de valores aún más radical que la que ya se denunció al hablar del utilitarismo. Ahora el acento se pone en el *proceso* de fabricación no como productor de útiles, sino como productor de “útiles para fabricar útiles”⁷³ que accesoriamente produce también cosas duraderas. Llegados a este punto, lo útil es aquello que estimula la productividad, (es decir el *proceso* incesante de producción), y disminuye el dolor y el esfuerzo. La norma ya no será entonces la búsqueda de lo útil, el uso, sino el logro de la mayor *felicidad* para el mayor número.⁷⁴ Bajo esta persecución de felicidad se haya en realidad la reafirmación del principio de la *Vida*, la vida individual o la supervivencia de la especie humana.

Otra explicación de esta derrota del *homo faber*, la encuentra Arendt en la crítica al principio de causalidad y su sustitución por el principio de evolución. Esto, que se relaciona lógicamente con lo anterior, implica reemplazar la noción de causalidad, (todo lo existente debe tener una causa, y ésta debe ser más perfecta que su efecto), propia del *homo faber*, por la noción de evolución, (en la que de un ser inferior surge por evolución precisamente, un ser superior), lo cual evidentemente es propio de la vida orgánica y nos ubica más fácilmente en la esfera de la labor.

La razón última de la victoria del *animal laborans* que se impone entonces sobre el *homo faber* y sobre el *hombre de acción*, la encuentra Arendt finalmente en la sacralización de la vida

⁷² Idem.

⁷³ LCH. p. 333.

⁷⁴ LCH. pp. 333-334.

propia de la sociedad cristiana, parte también de la herencia hebrea.⁷⁵ Sin exponer el resto de los fascinantes análisis de Arendt a este respecto, pues nos saldríamos un poco del tema y lo dejaremos para un desarrollo posterior, es preciso señalar que para la autora esa sobrevaloración de la vida acaba siendo un desastre para la dignidad y estima de la política (esfera de la acción), y por supuesto, aunque en menor escala, para la valoración del trabajo. La sacralización cristiana de la vida tendió a nivelar entre sí la labor, el trabajo y la acción, considerándolos “como igualmente sujetos a la necesidad de la vida presente”.⁷⁶

No el mundo, lo cual hubiera significado la victoria del *homo faber*, sino la vida fue entonces para la modernidad el bien supremo, lo cual sumado al proceso de secularización ascendente concluye en el refugio en la propia interioridad, en la introspección de los vacíos procesos mentales y vitales. La idea de inmortalidad se refugió entonces en la vida misma, es decir en el “posiblemente eterno proceso vital de la especie humana.”⁷⁷ Todo debe ahora hacerse en función de la supervivencia de la especie animal humana. De esta manera todas las posibilidades humanas se han ido degradando hacia los peores aspectos de la esfera del *animal laborans*, tan denigrado por Arendt: La contemplación ha perdido su significado por completo, el pensamiento ha devenido un simple “cálculo de las consecuencias” y la acción un hacer y fabricar, mientras que el trabajo pasó a ser otra forma de laborar. La época moderna podría acabar “en la pasividad más mortal y estéril de la historia.”⁷⁸ Los calificativos que tiene Arendt para esta moderna degradación y desequilibrio de todas las actividades humanas son aquí bastantes fuertes y muy pertinentes sus análisis. Nuestra autora fustiga a la modernidad por los males que inflige a la condición humana.

⁷⁵ Es esa parte positiva de la herencia judeo-cristiana en la que se basa la recuperación de la tierra y de la vida en general propuesta por el ecofeminismo, en particular por Rosemary Radford Ruether en su obra *Gaia y Dios*. Op. cit.

⁷⁶ *LCH.* p. 340. Arendt considera sin embargo, en una disquisición bastante interesante que, contrariamente a lo que algunos modernos intérpretes han señalado, “no hay indicaciones de la moderna glorificación de la labor en el Nuevo Testamento o en otros premodernos escritores cristianos” (*LCH.* p.341). Lo que el cristianismo glorifica es la vida como algo sacro, que debe ser defendida a toda costa. La traducción castellana es aquí, como ya lo hemos señalado (Comesaña, G., reseña a “La Condición Humana”, *Revista de Filosofía*. Ed. cit.), muy deficiente, causando bastante confusión en este caso al colocar, en los párrafos consagrados a esta reflexión, el término *trabajo* en lugar del término *labor* (sin embargo dice bien claro *labor* en el original en inglés), y traduciendo por ejemplo “positiva labor filosófica” donde dice en realidad “positiva filosofía de la labor”. Ver al respecto el texto en español de la *LCH* de H. Arendt, pp. 341-342, y en inglés Op. cit., pp. 289-290.

⁷⁷ *LCH.* p. 345.

⁷⁸ *LCH.* p. 346. Lo cual ya mencionamos en nuestro artículo “Consideraciones críticas en torno al concepto de Labor...” Art. cit.

Esta temática que hemos mencionado rápidamente en función de su relación con los análisis sobre el trabajo, exige ser tratada en artículo aparte. Debe quedar claro sin embargo que, aún no compartiendo toda la desdeñosa actitud de Arendt con respecto a la labor, concordamos con el resto de sus interpretaciones, tanto sobre el valor del trabajo como sobre el de la acción, y particularmente con su crítica de la modernidad y su visión esperanzadora del futuro. Todavía la especie humana *crea* y *fabrica*, aunque la actividad del trabajo sea ahora representada casi exclusivamente por los artistas. La acción mientras tanto, se ha refugiado entre los científicos, aunque ha perdido su carácter revelador y creador de historia. En este sentido, aún son menos, nos dice, los hombres de acción que los artistas por los que se salva el trabajo. En cuanto al pensamiento, al cual Arendt consagró parte de su obra póstuma,⁷⁹ es posible siempre y cuando vivamos en condiciones de libertad política. Siempre se ha afirmado, quizás erróneamente, nos dice para concluir Arendt, que el pensamiento es cosa de unos pocos, pero quizás no sea muy presuntuoso creer que esos pocos no han disminuido en nuestros días.⁸⁰

⁷⁹ Cfr. Arendt, H. *La Vie de l'Esprit. La Pensée*, Vol.1. Paris, 1981.

⁸⁰ Hemos corregido también aquí la traducción. Ver *LCH* (p. 349) y en la versión original en inglés (Op. cit., p. 297).