

UNA ANTROPOLOGÍA RELEVANTE: LA “CONDICIÓN HUMANA” DESDE HANNAH ARENDT

PAULO VOLANTE BEACH*

Resumen

Este artículo pretende motivar el análisis de una antropología filosófica en el pensamiento de Hannah Arendt. Su pensamiento es atractivo porque propone categorías que iluminan algunas discusiones de la filosofía de la educación, por ejemplo: una teoría de la acción, una visión de la política y un particular análisis de la vida moderna. Preguntas clásicas de la filosofía de la educación como quién educa, para qué y cómo formar a las nuevas generaciones, se revitalizan en una reflexión que surge desde la tradición filosófica occidental y las crisis socioculturales del siglo XX.

Se desarrolla la tesis de una antropología basada en un concepto de acción, el cual se construye desde tres categorías: la labor, el trabajo y la acción. Cada una de ellas articula lo que Arendt denomina la condición humana, problematizando el sentido de la sobrevivencia, la mundanidad y la historicidad. Al mismo tiempo, se desafía a la educación de hoy pues, a juicio de la autora, ésta es heredera de una modernidad construida desde la homogeneidad y la masificación, pero declara como aspiración el ideal de formar para una acción impredecible y una cultura comunicativa.

Summary

This article seeks to motivate the analysis of philosophical anthropology in Hannah Arendt's thought. Her thought is attractive because it proposes categories that illuminate some discussions in philosophy of education, for example a theory of action, a vision of politics and a particular analysis of modern life. Classic questions in philosophy of education such as who educates, with which purpose and how to educate new generations, are revitalized in a reflection arising from the western philosophical tradition and the sociocultural crises of the XX th century.

It develops an anthropology based on an action concept, which is built from three categories: labor, work and action. Each one of them articulates what Arendt denominates "the human condition", analysing the sense of survival, "mundanidad" and historicity. At the same time, it challenges today's education, because in the author's opinion, it has inherited modernity, built from homogeneity and massification, but declares the aspiration of forming people for an unpredictable action and a communicative culture.

* Licenciado en Filosofía. M.B.A. U.C. Profesor de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Introducción

Una de las preguntas más radicales de la filosofía interroga por el ser del hombre. Tal radicalidad no sólo apunta a lo complejo del “objeto” de la pregunta, sino que ésta es por sí misma un problema. Su vigencia, pertinencia y su gramática son permanentemente replanteadas, y tal vez esto ayude a entender por qué una nueva perspectiva puede despertar interés aun cuando exista una vasta tradición precedente.

Un primera proposición de este artículo sostiene que en la antropología de Hannah Arendt hay dos conceptos claves para pensar al ser humano: Condición y Acción. En los términos de la autora, es preciso advertir que “la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituyen nada semejante a una naturaleza”¹.

Por otra parte, en esta antropología Arendt criticará la tendencia científica de definir al hombre por sus condicionamientos particulares. Primero, porque toda condición humana, tales como la vida, la natalidad y mortalidad, la mundanidad, la pluralidad o el habitar la tierra, no pueden responder a “quienes somos” porque nunca nos condicionan absolutamente. En segundo lugar, porque las propias capacidades de la ciencia y la tecnología moderna nos han provisto de un punto de vista universal, que, por ejemplo, nos libera de concebirnos como seres atados a la tierra², o a otras contingencias espaciotemporales hoy superadas por las diversas posibilidades de instantaneidad.

Una primera aproximación a una antropología desde Hannah Arendt debería explorar la categoría de actividad. Lo que implica

¹ Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Publicado en inglés en The University of Chicago Press, Chicago (1ª edición en español, 1974). Sigo aquí la traducción de Ramón Gil Novales, en Paidós, 1993, pp. 23-24.

pensar "lo humano" desde una teoría de la acción que tiene inspiraciones tristemente históricas. Desde la reflexión sobre los orígenes del totalitarismo³, hasta la tesis de la banalidad del mal, Arendt muestra cómo las concepciones de la acción humana han derivado en supuestos políticos y sociales, que redefinen concepciones antropológicas, impactando a su vez dos dimensiones fundamentales de la cultura occidental: la política y la vida social. He aquí la relevancia de esta teoría para una filosofía de la educación, puesto que los proyectos educativos dialogan con ambas dimensiones, y desde ellas buscan parte de su legitimidad.

1. Una antropología desde la acción humana

La comprensión de lo humano como actividad surge del análisis y descripción de figuras y actividades de la vida del hombre. Estas se han sintetizado en la expresión *vita activa*, la cual representa un diálogo con la tradición filosófica de Occidente, particularmente con Aristóteles y San Agustín. En la conceptualización de Arendt, la *vita activa* comprende la labor, el trabajo y la acción⁴. Cada una de estas actividades define una condición del ser humano. La primera es la condición de una vida biológica, la segunda la condición de mundanidad y artificialidad y la tercera la condición de la pluralidad. Estas tres actividades están íntimamente relacionadas con aquellas condiciones más generales de la existencia humana, a saber, su natalidad y mortalidad. Ambas definen la tensión constante entre lo que surge y lo que desaparece, y albergan en esta dialéctica las dimensiones o posibilidades de permanencia que surgen de su actuar. La labor, en tanto proceso vital, asegura la supervivencia del individuo y la especie, el trabajo permite la durabilidad ante la futilidad de la vida mor-

² *Ibíd.*, p. 25.

³ Arendt, H. (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de G. Solana, en Taurus Ediciones, Madrid, 1974.

⁴ Para una exposición sintética ver: "Labor, trabajo y acción", en Arendt, H. *De la Historia a la Acción*. Compilación de textos de 1953 a 1979 por M. Cruz. Traducción de F. Birules. Editorial Paidós, Barcelona, 1995, pp. 89 a 107.

tal y la acción, en tanto es capaz de preservar la singularidad humana, crea la condición para el recuerdo e inaugura la historia.

Supervivencia, durabilidad e historicidad son consecuencia de un actuar humano capaz de otorgar “trascendencia” a una existencia particular y mortal, desde la dinamicidad y futilidad que la caracteriza. La realidad de lo humano surge a partir de su *vita activa*, su habitar en la naturaleza, en el mundo que construye y la historia que protagoniza. Otra característica fundamental de la “*vita activa*” es su iniciativa, su capacidad para comenzar algo nuevo, del modo en que un nacimiento representa un “nuevo comienzo” totalmente impredecible y extraño. Esta iniciativa latente y pujante, propia del ser que intentamos comprender, no es abstracta ni sucede al margen de una realidad dada: “los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entra en contacto se convierten en condición de su existencia”⁵.

Arendt nos guía desde la condición animal del hombre, hasta las posibilidades de distinción y trascendencia histórica. Así como el hombre llega a la existencia a través del proceso biológico, su primera condición es el vivir y morir. Pero el ser humano como ser mortal es una única existencia que, a diferencia de los animales, no existe sólo como miembro de una especie: “La vida humana es individual e históricamente rectilínea en un universo natural y cíclico”⁶. En este punto, la autora se apoya en la tradición griega para revitalizar la posibilidad de acceder a través del genio creador humano a la inmortalidad. Esta posibilidad estaría dada por la capacidad de producir cosas, actos y palabras dignos de ser recordados, y en esta expresión de excelencia humana cobra importancia radical la segunda condición mencionada, la mundanidad de los asuntos humanos. Esta consiste en la capacidad del hombre para distinguirse de los naturales

⁵ Arendt, H. *La Condición Humana*, p. 21.

⁶ *Ibíd.*, p. 31. Remitiendo a Aristóteles: *La naturaleza garantiza para siempre a las especies su ser a través de la repetición, pero no puede hacer lo mismo para el individuo.*

habitantes de la tierra, pues al instalarse en ella la transforma a partir de su productividad material y simbólica, revelándose incluso ante sus leyes y fuerzas.

La condición de ser vistos y oídos por otros, que posibilita la existencia histórica de nuestra individualidad, es el supuesto antropológico de un ámbito existencial clave en la filosofía de Arendt, a saber el "espacio público". Este ámbito representa un icono de lo plenamente humano, en tanto permite expresiones de singularidad, distinción y comunión, propias de lo que aquí llamamos *vita activa*. A partir de aquí, este intento descriptivo por comprender lo humano desde su particular actividad privilegia una visión mundana que derivará en una antropología política.

2. Tres categorías de actividad para definir lo humano

A continuación se exponen las tres categorías principales de la *vita activa*. A partir de las cuales se puede deducir una antropología relevante para la reflexión política, social y a nuestro juicio para una filosofía de la educación.

2.1. La necesidad natural en lo humano

La primera y básica actividad humana consiste en mantenerse vivo. Esto lo comparte con las demás especies animales, aunque a veces parece naturalmente menos dotado para ello que aquellos seres que vemos como inferiores. Tal actividad es necesaria e irrenunciable, en tanto le viene asignada como a cualquier criatura orgánica. Toda nuestra estructura somática entra en juego en el proceso por el cual realizamos el metabolismo con la naturaleza, y en él nos apropiamos de la materia y la energía ofrecida al mantenimiento y reproducción de nuestra vida. Según Arendt, este movimiento propio de una naturaleza universal y ciega al individuo ha sido la característica más ignorada por las perspectivas antropológicas, pues más que diferenciarnos nos asemeja a los otros reinos de la vida.

Esta es la vida de la labor, que tiene características de anonimato, en tanto se nutre de dos procesos básicos: subsistencia y mantención, los cuales no dejan nunca de exigir el esfuerzo del laborante e inducen a una eterna repetición que sólo pretende conseguir la prosecución de ambos procesos en una interminable rutina indiferenciada en cualquier ser vivo.

La vida humana se resiste a esta dinámica anónima y eternamente cíclica, pues no quiere ser sólo vida de una especie, sino que aspira a ser vida de individuos, lo que posibilita la distinción, la singularidad, en tanto está llena de hechos que se pueden narrar. Estos son los elementos de las biografías o historias de individuos que merecen ser recordados. La tensión entre necesidad natural y afán de libre determinación está enraizada en la pugna entre estructura orgánica corporal e iniciativa personal, ambas dimensiones altamente constitutivas de lo humano, y altamente relevantes para una visión mundana del hombre.

En síntesis, dado que la labor consume y no genera nada más allá de sí misma, mantiene a los hombres en un nivel de vida homólogo a cualquier miembro de especies animales y su única productividad consiste en liberar a otros de esta situación apremiante. De lo anterior se sigue el carácter privado de la labor, dado que ésta obliga a encerrarse en el propio cuerpo y es este entero quien se compromete en el afán de mantenerse vivo. Sus productos no pertenecen al mundo, concentra su actividad en la vida y su mantenimiento, no usa su cuerpo, sino que es su cuerpo. El precio por liberarse de esta carga es la sustitución de su esfuerzo por el sufrimiento de otros, y este es el camino que siguieron las organizaciones esclavistas como también las estructuras de la moderna producción masiva⁷.

Hasta aquí podría preguntarse por qué la insistencia en el término “labor” y no en el de “trabajo”. La diferencia entre labor y trabajo

⁷ Toda conceptualización sobre lo que Arendt llama “edad moderna” debe entenderse en el contexto de su propio discurso. En el cual modernidad, época moderna y tiempos modernos aluden a un fenómeno cultural, más que histórico.

apunta al carácter mundano del objeto producido por este último, tanto en lo que respecta a su función y lugar de aparición como al período de su permanencia: “Los productos del trabajo y no de la labor garantizan la permanencia y durabilidad del mundo... Lo que los bienes de consumo son para la vida, los objetos de uso son para el mundo”⁸. El trabajo posibilita la creación de objetos de uso tangibles como cosas. La labor posibilita la vida, el consumo y satisfacción básica de necesidades. La labor está más cerca de la naturaleza que del mundo humano, pues éste es más bien producto del trabajo, ya que “la realidad y confiabilidad del mundo humano se basan en que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, e incluso que quienes las producen”⁹. Considerando este valor de permanencia, el resultado de la labor se consume tan rápidamente como se gasta el esfuerzo de producirla.

La estrecha relación entre labor y vida hace que la distinción realizada respecto al trabajo nos sea hoy muy difícil de comprender. A juicio de la autora, el “punto de vista social” de la época moderna privilegió con tal fuerza el proceso de vida de la humanidad que todas las cosas del mundo se convirtieron en objetos de consumo, desperfilando la diferencia entre labor y trabajo, en tanto ambas se pusieron al servicio de la sobre y supervivencia de la especie. En términos más concretos, la compleja división del trabajo divide una actividad productiva en tantas minúsculas partes que cada “especialista” necesita un mínimo de habilidad y una constante y monótona fuerza de repetición. De este modo, “lo comprado y vendido en el mercado no es habilidad individual, sino poder de la labor del que todo ser humano posee exactamente el mismo”¹⁰.

⁸ *Ibíd.*, p. 108.

⁹ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁰ Arendt, H. “*La Condición Humana*”, *op. cit.*, p. 132. Para explicar cómo se origina el sustrato que posibilita material y teóricamente el avance de la labor por sobre las otras actividades humanas en la modernidad, Arendt desarrolla una lectura crítica de las concepciones de Locke, Smith y Marx.

2.2. *La capacidad constitutiva de crear un mundo*

Cuando el ser humano no sólo se sitúa como elemento de la naturaleza, tomando distancia respecto de ésta, comienza a fabricar y a intervenir el ambiente, entonces se hace *homo faber*. Creador de cosas durables, creador de objetos de uso, no sólo de consumo, dando existencia a entidades independientes de él y de la naturaleza, configurando así el artificio humano, un mundo más estable y sólido que su propio autor. Un mundo que incluso le otorga identidad, en tanto éste se reconoce en su obra y se muestra en ella: “Contra la subjetividad de los hombres, se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre”¹¹. Esta construcción material, capaz de soportar, resistir y perdurar con mucha mayor fuerza que el mismo hombre ante los poderes del tiempo y la naturaleza, les otorga tal identidad a sus autores que incluso juzgamos a las civilizaciones y grupos humanos más por sus objetos que por otras características.

La labor implica esfuerzo por parte del hombre, fatiga constante por asegurarse la satisfacción de sus necesidades vitales. La categoría fundamental de ésta es el **consumo**, en tanto el resultado del esfuerzo realizado se destruye en la misma actividad de consumir, se destruye o desaparece haciéndose nuevamente fuerza de labor, energía que será consumida reiteradamente en un próximo esfuerzo. Esta es la cadena interminable de la vida natural. Los productos del trabajo, en cambio, obedecen a las categorías de **uso** y **cosa**, los cuales no desaparecerán en el proceso del trabajo ni en el transcurso de su entrada al mundo en que serán utilizados.

Lo que define el trabajo será, entonces, su capacidad de “reificación”, es decir, su carácter de fabricación de cosas que pueden ser usadas. Su función es servir para algo y permanecer con esta posibilidad en el mundo. Tal solidez no es resultado de la labor ni don natural, es producto de las manos humanas. Implica ejercer violen-

¹¹ *Ibíd.*, p. 158.

cia a la naturaleza, pues la sola obtención de materia prima ya es resultado de trabajo, requiere también de un modelo previo, una idea que conducirá a la elaboración del objeto, una idea que justifica la dominación ejercida sobre los productos naturales. “El *animal laborans*, que con su cuerpo y ayuda de animales domesticados nutre la vida, puede ser señor y dueño de todas las criaturas vivientes, pero sigue siendo siervo de la naturaleza y la tierra. Sólo el *homo faber* se comporta como señor y amo de la tierra”¹². Este carácter orientado a la dominación identifica y diferencia desde tiempos antiguos al hombre fabricante del hombre de la tierra.

Un segundo aspecto distintivo del trabajo es su clara representación en las categorías medio-fin, donde todo el proceso de producción (medios) termina y se completa en la cosa (fin). Esta actúa como valor, dando sentido y guiando el proceder del artesano. Este marcado carácter de instrumentalidad del trabajo es lo que hace posible definir su comienzo, precisar fases y, sobre todo, predecir sus resultados.

Para la labor, su fin es el consumo y éste carece de mundana permanencia, pues no está determinado por algún producto, sino más bien por el agotamiento o recuperación del poder de la actividad laboral. Sus productos son inmediatamente medios de subsistencia y reproducción de la fuerza de labor. Sin embargo, la dinámica de la labor coincide, frecuentemente, con el trabajo, cada vez que éste es motivado por la necesidad del individuo. Es en este monopolio que ejerce la necesidad respecto de la destreza humana que basamos nuestra común apreciación de ambas actividades. De hecho, en lo cotidiano el trabajo se ha identificado con la carga y fatiga del subsistir, renunciándose al significado creativo del mismo. La instrumentalidad, como invención y propiedad de la perspectiva del fabricante, ha sido asumida, y en cierto modo apropiada, por la actividad del laborante.

¹² *Ibíd.*, p. 160.

Dada la presencia constante y presionante de la labor en la vida humana, requiere de una ejecución rítmicamente ordenada y de una coordinación de todos los movimientos individuales en un proceso único. El armonioso movimiento de la labor se concreta en todo proceso en que el individuo actúa de modo casi inconsciente, o más bien, no necesita conciencia y está libre de interferencias (automaticidad), esto hace borrosa la distinción entre el utensilio y hombre, puesto que el laborar no está dirigido por el afán de un producto determinado, ni el esfuerzo con propósito definido, sino más bien por la noción del proceso mismo y el ritmo impuesto a los sujetos laborantes. “Ya no es el movimiento del cuerpo el que determina el movimiento del útil, es el de la máquina el que refuerza el movimiento del cuerpo”¹³. En esto Arendt pretende marcar una diferencia respecto del trabajo, atribuyéndole a éste exigencias como conciencia y voluntad: “A diferencia de los útiles del artesanado, que siempre siguen siendo siervos de la mano, las máquinas exigen que el trabajador las sirva a ellas, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico”¹⁴.

El avance de estos procesos de automatización y mecanización de la actividad laboral es ilustrado por Arendt a partir de las etapas del moderno desarrollo tecnológico; complementa su caracterización afirmando que la condición humana del laborante ha asumido una identificación con un mundo formado por máquinas “en que las estructuras innatas del organismo humano se han trasplantado al medio ambiente”¹⁵. Este fenómeno parece darse con mayor nitidez en las sociedades movidas principalmente por el consumo y la escasez, en términos de la autora en sociedades dominadas por la necesidad. Este contexto propiciaría una desviación de la motivación central del *homo faber*.

¹³ *Ibíd.*, p. 166.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibíd.*, p. 171.

La experiencia fundamental de instrumentalidad, propia de la intención del *homo faber*, determina todo trabajo y fabricación donde el fin perseguido justifica la elección y uso de medios. “Durante el proceso de trabajo todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado y para nada más”¹⁶. Pero la experiencia de instrumentalidad en la época moderna ha rebasado los límites propios de la actividad productiva, invadiendo todos los ámbitos de la vida social e individual del *homo faber*. Según la autora, esto ha favorecido el predominio de una visión utilitarista del mundo, donde los criterios fundamentales de valorización son la utilidad, comodidad y adquisición, transformándose más que en referentes o fines de las distintas actividades de trabajo en un significado totalizador de la experiencia humana.

A juicio de Arendt, el fabricante no puede comprender a cabalidad la dimensión del significado. Apoyándose en Marx recalca: “El hombre, en tanto fabricante, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios... no sólo los objetos fabricados, sino también la tierra pierden su valor, debido a que no presentan la reificación que proviene del trabajo”¹⁷. En un intento por trascender esta lógica instrumental el *homo faber* intentará ponerse a sí mismo como valor supremo, de este modo la utilidad es tal en la medida que sirva a este fin. Ante lo cual Arendt denuncia una paradoja, pues al situar al hombre como el fin más elevado, la naturaleza y las “cosas valiosas” se convierten en medios, perdiendo su valor intrínseco, quedando convertida toda la obra humana en un medio útil para el propio hombre.

Detrás de estas observaciones hay un rechazo, no a la experiencia productiva del trabajo planificado y apoyado en utensilios eficaces, sino un llamado de atención a la generalización de la instrumentalidad a otras esferas: “Cuando el trabajo produce sólo objetos de uso y cuando el proceso de la vida se apodera de todo sentido del

¹⁶ *Ibíd.*, p. 172.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 175. En referencia a Marx, nota 22, p. 195.

trabajo, usando las cosas exclusivamente para sus propósitos, la productiva y limitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo que existe”¹⁸.

En este punto, Arendt sanciona dos fenómenos clásicos de la filosofía social, la llamada autoalienación del individuo y la hegemonía pública del mercado de cambio, donde toda entidad aparece en oferta y el ámbito público se hace publicidad, es decir, el espacio donde los objetos se muestran para ser estimados, solicitados o despreciados. El efecto que esto produce en la constitución del espacio público, es que este mismo se transforma en una instancia generadora de valor de cambio, pues dado que el valor de las cosas es una cualidad atribuida por la demanda, una cualidad que nunca puede tenerse en privado, entonces mostrar y mostrarse en público es un proceso más para añadir valor a las cosas.

Arendt sostiene que existe una expresión del *homo faber* capaz de trascender la mera funcionalidad utilitaria de su actividad, la cual representaría en plenitud su identidad como creador de objetos. La capacidad de hacer arte, el cual no se define ni por su utilidad, comercialidad o cotidianeidad, demostraría que su potencial hacedor puede llegar a constituir expresiones sublimes de mundanidad claramente distintas a las entidades naturales. La mundanidad del *homo faber* significa permanencia y durabilidad, estos son sus valores y sentidos. Su imaginación concibe órdenes, armonías, construcciones sólidas, y no efímeras o cíclicas experiencias. Su origen viene de la capacidad humana más fútil e intangible: la intelección de ideas o modelos. La obra de arte es una reificación de una imagen mental previa, para Arendt la filosofía platónica es el sustento último del verdadero hacedor: “La productividad del trabajo radica menos en su utilidad que en su capacidad para producir durabilidad”¹⁹. Duración, estabilidad, formas permanentes, resuenan como ideales de un hombre que ama lo eterno, en este sentido el objeto de arte, expresa

¹⁸ *Ibid.*, p. 176.

¹⁹ *Ibid.*, p. 190.

durabilidad en su aspecto, se constituye en una apariencia que trasciende el uso funcional en tanto requiere apreciación estricta, es decir, exige modelos evaluativos superiores a la utilidad, a saber, un modelo que versa sobre lo que deben parecer las cosas.

En la medida en que el artificio humano es juzgado no sólo por las necesidades subjetivas (privadas), sino también por modelos objetivos del mundo (público), se convierte en un hogar del hombre y para los hombres cuya estabilidad perdurará al movimiento cambiante de sus vidas, sus pesares y placeres. Esto requiere superar las categorías de consumo-vida y producción-uso como significados generalizantes de la experiencia humana. El mundo humano por el que aboga Arendt tendría que ser algo más que espacio de labor y fabricación, requiere un ámbito en que se exprese la historia y tengan lugar acciones con valor en sí mismas. Acciones capaces de generar sentidos más allá de la sobrevivencia y la utilidad, porque los habitantes de esta mundanidad tienen la capacidad de preguntarse para qué vivir y por qué hacer lo que se supone se debe hacer día a día.

2.3. Lo fútil e impredecible de lo humano (el actuar)

El ser humano es un otro respecto a todo lo existente, y es distinto a todo lo que vive. Comparte con sus congéneres y entiende su condición común con ellos. Sin embargo, es capaz de diferenciarse a partir de su presentación en este espacio compartido. Discurso y acción son los medios con que expresamos una real existencia humana. Sostenemos que Arendt trata de establecer lo particular y distintivo de lo humano a través del examen de manifestaciones vitales y culturales más allá de la labor y el trabajo. En esto consistiría la teoría de la acción expuesta en la "Condición Humana".

Un supuesto fundamental para esta teoría es la iniciativa de distinción, y la respectiva vocación de identidad, las cuales se logran en el ir más allá de las necesidades de la vida, o incluso de ser el autor de determinada obra. Surge la idea del "alguien", un principio singular que es posible por el nacimiento biológico y se realiza en su capa-

cidad para iniciar nuevos movimientos, que en la medida de su no predictibilidad y novedad hacen posible una historia singular y específica: “Actuar en su sentido más general significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, conducir y finalmente gobernar), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)”²⁰. El valor del *inicio* asociado al concepto de *natalidad* será una de las categorías principales usadas por la autora en el análisis de la acción y la política.

La capacidad de actuar representa la posibilidad de realizar lo impredecible, de ir más allá de lo que indique cualquier fuerza o tendencia natural o social. La natalidad ha de diferenciarse de toda otra condición de origen, pues al nacer un ser humano surge un nuevo principio, que es capaz de promover por su parte una nueva realidad. No puede entenderse como un proceso productivo, pues lo que ha surgido no obedecerá *a priori* a algún propósito determinado. Tampoco puede entenderse como la manifestación de la vida misma o como una simple continuidad de la reproducción de la especie. En cada nuevo nacimiento existe la posibilidad de lo impredecible, ese hombre o mujer no tiene para Arendt un destino ni un fin determinado, por ello representa la condición de la libertad, con su respectiva dosis de riesgo para el orden en el que es recibido.

Pero el solo nacimiento no asegura la realización ni del riesgo ni de la continuidad del orden, por ello las comunidades humanas reciben a sus recién llegados con rituales de incorporación, y posteriormente los someten a estructuras de socialización. Nada de esto para propiciar la distinción, ***al contrario dirá Arendt, mientras más moderna sea la comunidad más se tratará de homogeneizar al individuo y llegará a su máxima expresión de estandarización en las colectividades totalitarias.*** He aquí una proposición relevante para una discusión educativa, pues si pudiéramos deducir un programa humanizador en la filosofía de Arendt, su perspectiva de la acción es un indicio al respecto.

²⁰ *Ibid.*, p. 201.

Pero la acción, para ser tal, ha de revelarse, y para ello requiere de un espacio de aparición, un ámbito donde compartir estas biografías y glorificar a quienes por sus actos y palabras se diferencian aportando su existencia como otros y distintos a la constitución del ámbito público. La acción sin revelación del sujeto se hace instrumental, simple operatoria, pues carece de sentido y realidad humana, puede interpretarse como una función o un proceso independiente del sujeto: "La acción es la única forma de realización que requiere del discurso para ser tal, la acción sin un nombre, un quién unido a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte mantiene su pertinencia conozcamos o no el nombre del artista"²¹. La cualidad reveladora de la acción siempre nos muestra al responsable de su inicio, expone al quién en tanto revela al autor, pero éste es descubierto por los otros, quienes al observar la acción en un acontecimiento pueden descubrir a cabalidad la identidad del o los autores. En tanto la acción tiene ese carácter no predecible su interpretación total no le pertenece al eventual autor. Tiene el doble filo de ser atribuible por lo demás a la historia de un alguien en particular, y al mismo tiempo no concederle a un individuo el total mérito o responsabilidad de sus consecuencias. Esta característica la hace ambigua e inasible, y según Arendt ésta es la razón por lo que la tradición occidental ha luchado siempre por convertirla en un proceso menos autónomo y anárquico²².

Acción y discurso fundan "la trama de los asuntos humanos" propiamente tales, en medio de la cual los hombres interactúan, creando un espacio que no es físico, ni tangible, pero sí real. Es el ámbito que posibilita la historia, donde se revelan los sujetos, y donde las consecuencias de sus actos se materializarán en la constitución de un mundo que les será dado a los nuevos recién llegados. No obstante,

²¹ *Ibíd.*, p. 205.

²² Explícitamente Arendt sostiene la constante "represión" de la acción en el pensamiento político de la tradición filosófica, lo que supone una confrontación entre esa perspectiva y la teoría de la acción de la autora.

la acción que funda la trama de los asuntos humanos no es una fabricación y posee características que la hacen frágil e indeterminada. Su realidad es similar a la de cualquier movimiento, que existe en tanto su dinamicidad se mantenga. Es fruto de agentes y pacientes al mismo tiempo, pues quienes participan del rol de iniciadores comparten las consecuencias de sus particulares iniciativas.

La trama de los asuntos humanos es interacción. Arendt sostiene que requiere de muchos, plurales y activos. Las acciones aisladas se deben a la necesidad de asegurar un determinado fin, y cuando esto prima, el hombre se retira al mundo privado o trata a los demás obviando su condición de sujetos. En esto consiste lo que Arendt llama la sustitución del *hacer por el actuar*²³, modelo que implica la negación de la acción política cada vez que se sigue el estilo donde un gobernante es entendido como el iniciador, el actuante principal y último responsable de las consecuencias. Con esta tesis se explicita una segunda clave en la lectura de la obra *La Condición Humana*, pues el énfasis intersubjetivo propio de la acción como paradigma de la política es uno de los aspectos que Arendt considera negados en la época moderna y al mismo tiempo su ausencia sería un elemento causal de las expresiones totalitarias. Al suponer que dicho modelo describe una dinámica de dominación en contraste a un referente de autoridad y poder político originales, se explicita la clásica tensión entre poder y dominación, como estrategias polares en la conducción de los asuntos humanos.

Ante esta tensión entre una acción impredecible versus una acción instrumental, Hannah Arendt utiliza la figura de la polis griega como un marco interpretativo para tratar la dimensión de sentido que le interesa resaltar como característica principal para una antropología basada en la acción. Recordemos que la categoría de acción es en Arendt un punto de distinción respecto otras actividades del hombre, y respecto de otras entidades. En esto coincido con

²³ *Ibíd.*, p. 241.

la tesis de M. Canovan²⁴ quien estima que en la *Condición Humana* se establecería la necesidad de reconocer las condiciones de la existencia y aceptar la pluralidad como factor decisivo de su definición.

Postulo que esta teoría de la acción supone una concepción de la libertad humana y además implica una particular concepción de la historia, que se compone de una dosis de misterio. Misterio respecto de las consecuencias de los actos humanos, y en relación con las posibles narraciones que de éstos surjan. Dado que el sentido de la acción no se nos revela en tanto que agentes, Arendt deposita en el espectador y el historiador el poder de definir la identidad del sujeto. En la acción iniciamos procesos cuyos resultados no controlamos y que escapan a la voluntad del individuo. El verdadero sujeto de la historia es incierto cuando se trata de la historia de la acción, la cual no es producto de nadie en particular, aun cuando aparecen claros protagonistas individuales. Es el historiador quien, *post factum*, podrá comprender el sentido de los actos humanos. Paradójicamente, en esta actividad cuya esencia radica en la libertad el hombre aparece menos libre, pues el significado de su acto está a merced de cómo es visto hoy y mañana por los demás. Este énfasis en la falta de control del agente permite asociar la idea de la acción de Arendt con la perspectiva existencialista de la alteridad. Por ejemplo, si el quién es alguien, está dado por el juicio de los otros, lo que en términos dramáticos significa la condena de conformarnos con que nuestro ser se constituya a partir de *ser para otros*²⁵, entonces la experiencia intersubjetiva es clave en el concepto de acción que postula la autora. Arendt asume y valora positivamente la dimensión colectiva, pues si huimos de la acción, huimos de los otros para asegurar que nuestro ser se defina en los términos que nos parezcan más gratificantes a nosotros mismos. Esta sería la oferta de la vida privada y de la vida del productor, en las que el valor de su existencia depende del valor

²⁴ Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her political Thought*. Cambridge University Press, New York, pp. 153-154.

²⁵ Sartre, J. P. *A puerta Cerrada*. Editorial Losada, B. Aires, 1981.

de su propiedad o de su obra, y este es el desafío de la vida pública, en la que el actor apuesta al riesgo de constituirse a sí mismo a partir del sentido colectivo.

Parece que no todo hombre busca individualizarse o distinguirse, y es claro que no todos valoran la vida pública entendida como la interacción e interdependencia entre iguales. Al parecer se está dispuesto a renunciar a la propia cuota de poder confiando en algún otro su administración. Este dato quita a la vida política su sentido existencial y lo carga de una connotación meramente instrumental, justificando la identificación entre política y gobierno. En este sentido es interesante el discurso de quienes, instalándose en la esfera política, se refieren a ésta como una actividad inútil, intentando establecer que la verdadera acción pública consiste en construir un orden de bienestar y seguridad a los ciudadanos. De aquí surge la expresión “servicio público”, entendida como la actividad que debería reemplazar a la “vieja política”. Vista desde la perspectiva de Arendt, esta es una contradicción terminológica, pues se trataría de un nuevo intento por convertir a la acción en un modo del hacer.

Aun cuando la teoría de la acción de Arendt nos desafía a preguntarnos hasta qué punto nos interesa incorporar el riesgo y el misterio en nuestra concepción de la existencia humana, y nos induzca a pensar que la libertad ha de pagarse al precio de la total ambigüedad y no de la regulación de las acciones humanas, debo añadir un último elemento de su teoría que podría aliviar esta imagen a veces angustiante y aparentemente irreal. La acción contiene en ella misma la superación ante su futilidad, esta posibilidad pasa por las potencialidades del discurso, cuestión que sin tratarla extensamente aquí, vale la pena advertir: “La posible redención del predicamento de irreversibilidad es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas”²⁶. Si la acción es la posibilidad humana de comenzar lo nuevo, y si no existiera la posibilidad de

²⁶ Arendt, H. “*La Condición Humana*”, *op. cit.*, p. 256, parte, cap. 1.

deshacer lo hecho en el pasado, siempre estaríamos condenados a vivir el presente como causa u efecto de un hecho anterior, y de no existir la posibilidad de establecer cierta estabilidad en el futuro, vagaríamos a merced de una fortuna incomprensible. Es decir, la acción revela su poder creativo ante la necesidad de los procesos originados en el pasado, e instala la intención de generar un particular escenario futuro a través del discurso, que como tal requiere audiencia y se convierte en poder en la medida que ésta le otorga valor, ya sea redentor o inspirador. Al proponer las categorías de promesa y perdón para completar su teoría de la acción, Arendt establece una concepción cada vez más discursiva de su ideal de político, que para nosotros ha sido leído como un referente antropológico.

Notas de una antropología relevante para la educación

Una teoría de la acción que critica la condición humana surgida en la modernidad debería sospechar de una pedagogía que se diga a sí misma moderna. Más allá del aparente juego de palabras, una pedagogía moderna en los términos de Arendt tenderá a reflejar una visión de hombre y sociedad compatible con sus principios existenciales y por lo tanto derivará en la transmisión de una cultura asociada a fenómenos de masa y a una perspectiva instrumental ante el mundo.

Más aún, dado que el concepto de acción perfilado por la autora se opone radicalmente a la noción moderna de “conducta”, deberíamos también observar cómo esta tensión expresa una discusión de carácter antropológico y político. Sin embargo, en el discurso usual de la pedagogía moderna o progresista se suele levantar el referente de la libertad y la espontaneidad en el proceso de sus actores. Por otra parte, existe una vinculación radical en este “discurso progresista” con una idea de política como construcción de sentido colectivo y definición de proyectos participativos, en este sentido la antropología y la teoría política de Arendt deberían ser consultadas a la hora de proponer el sentido de una educación para la democracia.

En este artículo no se han explicitado estas implicancias directamente pedagógicas; sin embargo se ha intentado entregar cierto aparataje conceptual que permita acceder a las discusiones ahora insinuadas. Un ejemplo de éstas puede hallarse en el texto “La Crisis en la Educación”²⁷, el cual refleja el pensamiento de la autora respecto de las polémicas sobre la calidad de la educación en los Estados Unidos durante los años sesenta. Espero que sorprenda no sólo su propuesta, sino también la evidente relevancia para nuestras propias conversaciones sobre la “calidad educativa” en nuestro país.

²⁷ Arendt, H. “La crisis en la educación”, en *Between Past and Future* (textos originales de la autora 1954-1968). Edic. Penguin Books, N. Y., 1993. Existe traducción: *Entre el pasado y el futuro*, por Ana Poljak en Península, Barcelona, 1996.