

Una propuesta de articulación de labor, producción y acción en Hannah Arendt

A proposal for the articulation of labor, work and action in Hannah Arendt

AÍDA PALACIOS MORALES*

Resumen: En *La condición humana*, Arendt distinguía entre labor, producción y acción. La relación entre las tres actividades suele interpretarse jerárquicamente, priorizando acción por su inherente humanidad. Sin embargo, dicha tríada está más cerca de la interdependencia y la reciprocidad. La articulación entre las actividades es compleja y toma la forma de dos díadas: producción y acción se aproximan cuando la primera refiere al arte; labor y producción se oponen radicalmente. En cualquier caso, lo que es inferior o menos humano no es labor en sí, sino la experiencia del *animal laborans* desposeído de su capacidad de actuar.

Palabras clave: *vita activa*, *vita passiva*, cuidado, amistad, amor, condición humana.

Abstract: In *The Human Condition*, Arendt distinguished amongst labor, work and action. The relationship between these activities is usually hierarchically interpreted, prioritising action because of its inherent humanity. Nevertheless, the triad is closer to interdependence and reciprocity. Human activities articulate complexly in the form of two dyads: work and action approach when the first refers to art; labor and work oppose themselves radically. Anyhow, it is not labor which is inferior or less human *per se*, it is *animal laborans'* experience when dispossessed of its capacity to act.

Keywords: *vita activa*, *vita passiva*, care, friendship, love, human condition.

Recibido: 17/10/2022. Aceptado: 27/12/2022.

* Investigadora postdoctoral Margarita Salas (Universitat de Barcelona/Universidad Complutense de Madrid). Este trabajo forma parte del proyecto “Trabajo y vulnerabilidad en Hannah Arendt y Simone Weil” financiado por el Ministerio de Universidades y la Unión Europea Next Generation EU/PRTR y por la convocatoria complementaria de ayudas para la recualificación del sistema universitario español para 2021-2023. Publicaciones recientes: Palacios Morales, A. (2022). De conceptos a experiencias. Una aproximación a labor y producción en Hannah Arendt. *Agora. Papeles de Filosofía*, 41(2); y Palacios Morales, A. (2022). Resistencia y amparo. Vulnerabilidad en la filosofía de la proximidad de Josep Maria Esquirol. *En-Claves del Pensamiento*, (31), e472. Correo electrónico: aidapalamor@outlook.com.

En *La condición humana*, Hannah Arendt distingue tres actividades que conforman *vita activa*, en respuesta a las tres condiciones humanas básicas: labor a vida, producción¹ a mundanidad y acción a pluralidad. El orden por el que Arendt se refiere a dichas actividades es casi siempre el mismo: labor, producción, acción. Esto, casi una anécdota, se añade al hecho que acción es la actividad propiamente humana para Arendt, fundamental en su pensamiento político. Todo ello motiva que suela considerarse acción superior a producción y ésta a labor. Sin embargo, no resulta tan evidente que la relación entre esta tríada sea clara e inequívocamente jerárquica.

Este artículo busca resituar labor y producción de modo que esa relación devenga más articulación que subordinación, en la línea de lo que una lectura atenta de Arendt permite entrever. Para ello, aborda la particularidad de acción y la supuesta jerarquía de la tríada. Después, reflexiona en torno a cierta vecindad de producción y acción, concretada en el arte. A continuación, plantea la oposición entre labor y producción para explorar como Arendt, atenta a la proximidad entre labor y necesidad, no advirtió otro vínculo posible: el del cuidado. Con ello, se le escapó un hilo que podría haber unido *vita activa* y *vita pasiva*. Finalmente, se defiende una comprensión de la tríada basada en la interdependencia y la junta.

1. La especificidad de acción

Acción ocupa un lugar central en el pensamiento de Arendt por su cercanía con natalidad y pluralidad, condiciones humanas nucleares en su aproximación a lo político. Natalidad estriba en que la aparición de cada ser humano, absolutamente único, abre la puerta a algo radicalmente nuevo, inesperado. Pluralidad deriva del hecho fundamental que «los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo» (Arendt, 2005, p. 35).

Labor y producción tienen cierto vínculo con natalidad: la primera provee de lo que los nuevos seres humanos necesitan, la segunda crea el mundo que los acoge. Sin embargo, es acción la que está íntimamente ligada con natalidad, porque «el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, actuar.» (Arendt, 2005, p. 36) Acción es asombro, cuasi milagrosa. En cambio, labor responde a la necesidad cruda y producción es previsible; no cabe en ellas la sorpresa. Faltas de ese algo inesperado que brota de natalidad, hay en ellas poco de específicamente humano: surgen de la urgencia impuesta por la vida o de la búsqueda de utilidad. Sólo acción es impelida por el mero hecho de ser humano; refrenarla es renunciar a la humanidad.

Algo similar sucede con pluralidad. Aunque las tres actividades tienen un nexo con el vivir juntos de los seres humanos, sólo acción necesita de y responde a esa vida en común. Acción precisa del encuentro con otros: surge directamente de la red de relaciones humanas, de ese «entre» que a la vez une y separa a los seres humanos. Ni labor ni producción requie-

1 En la traducción de *La condición humana*, Ramón Gil Novales optó por el término *trabajo* para *work*. Sin embargo, trabajo resulta un tanto problemático porque en el vocabulario cotidiano se usa para indicar tanto labor como producción. Para evitar confusiones, he optado por *producción*, respetando asimismo la intuición de Arendt quien en la traducción al alemán de esta obra usó *arbeit* para *labor* y *herstellen* para *work*. Esta elección, aunque menos común, ya ha sido usada anteriormente (véase Esquirol, 1995 y la traducción de Angela Ackermann de Jonas, 2000).

ren de la presencia de otros, aunque en soledad se pierda cualquier atisbo de humanidad y uno devenga animal en el primer caso, demiurgo en el segundo (Arendt, 2005, p. 51).

Los seres humanos pueden distinguirse sólo donde pluralidad y natalidad convergen, en ese espacio de aparición que es lo político. Ahí, mediante palabras y actos, cada ser humano revela quién es. Si en acción no se muestra ese quien, ésta pierde su especificidad y la palabra se convierte en medio para conseguir determinado fin; sin embargo, la palabra debe «comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor.» (Arendt, 2005, p. 206) Como esa revelación sólo puede tener lugar en la esfera pública, acción es la única actividad política. Producción es apolítica: requiere de aislamiento, pero aún guarda relación con el mundo de los objetos y el encuentro con otros. Labor es antipolítica porque, en el metabolismo con la naturaleza, pluralidad se disuelve en el organismo colectivo.

Finalmente, acción es la única actividad que se redime a sí misma. El *animal laborans* puede escapar del círculo que le mantiene atado a labor y consumo mediante producción, cuyas herramientas suavizan el sufrimiento y construyen mundo. Del mismo modo, el *homo faber* puede salvarse de la falta de valores propia de la lógica instrumental mediante acción, que «produce historias llenas de significado» (Arendt, 2005, p. 256). En ambos casos, la redención es ajena a la actividad; sólo en acción, el ser humano puede salvarse mediante otra acción: ahí están la promesa y el perdón.

2. De la supuesta jerarquía

En un ejemplo de interpretación jerárquica de la tríada, George Kateb afirma que Arendt considera superiores aquellas actividades auténticamente políticas (2000, p. 131). Tal superioridad radicaría en que acción es aquello que los seres humanos hacemos juntos, posibilidad de libertad, mientras que producción y labor son actividades prepolíticas, necesarias para el devenir de acción. Así entendidas, labor y producción servirían a acción del mismo modo que, en la tradición, *vita activa* servía a *vita contemplativa*.

Sin embargo, parece razonable cuestionar tal lógica en tanto es similar a la aproximación tradicional de *vita activa* que Arendt desafía doblemente. Primero, su distinción de actividades dentro de *vita activa* rompe con el todo macizo y uniforme propio de la tradición; segundo, Arendt sostiene que aquello que ocupa y guía cada una de esas actividades «no es superior ni inferior al interés fundamental de la *vita contemplativa*» (2005, p. 42). De modo que su *vita activa* está «en manifiesta contradicción con la tradición», aunque Arendt no duda «de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio.» (2005, p. 42) Así pues, no parece esperable que cuestione la jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa* para terminar trasladándola al seno mismo de *vita activa*.

Antonio Campillo defiende que Arendt establece una jerarquía entre las actividades, que él entiende herencia de la tradición. Significativamente, él la denomina «jerarquía de humanidad» (Campillo, 2002, p. 172), en tanto deriva de la cercanía con aquello propiamente humano que cada actividad posibilita. Campillo formula tres críticas: una, que en todas las actividades se da acción en forma de relaciones sociales; dos, que esas relaciones sociales articulan en cada actividad el tránsito de lo natural a lo cultural; y tres,

que estas tres relaciones son a un tiempo irreductibles e inseparables entre sí, así que no cabe establecer entre ellas ninguna relación de derivación unilateral, ni tampoco ninguna jerarquía de humanidad o de excelencia, pues las tres son igualmente imprescindibles en la constitución y preservación de cualquier sociedad humana. (Campillo, 2002, p. 172)

Campillo arguye que, como Arendt buscaba reivindicar esfera pública y acción, pasó por alto «las diversas formas de articulación e interdependencia entre las tres esferas de la *vita activa*.» (2002, p. 173) Su propuesta es que las tres son igualmente imprescindibles y aboga por «asegurar el *equilibrio antropológico* entre ellas.» (2002, p. 186) El argumento parece más que acertado y, no obstante, a mi modo de ver, no contradice a Arendt.

Es verdad que Arendt prioriza acción y ordena las actividades en relación con su proximidad con la libertad, la actualización de lo humano; pero también las entiende en base a relaciones que las articulan, es decir, las define precisamente desde sus reciprocidades y oposiciones. Arendt atiende a tres fenómenos que responden por igual a la condición humana, no concibe las actividades de forma autónoma y reconoce que labor, producción y acción son interdependientes y se relacionan activamente entre sí. Arendt explicita que su argumento es «sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa*» (2005, p. 42). Asimismo, afirma que toda actividad «requiere de cierta destreza, tanto si se trata de limpiar y cocinar como de escribir un libro o construir una casa» (2005, p. 113).

Cada una de las actividades se entiende en relación con las otras; por eso Paul Ricœur las define como estructuras históricas que mantienen cierta identidad flexible (2006, p. 43). Labor, producción y acción no se explican de forma aislada, sino que son más bien relacionales y dinámicas; las tres se construyen mediante oposiciones que, aún en realidades cambiantes, encuentran una matriz constante que permite distinguirlas.

Además, y esto es tal vez más relevante para comprender a Arendt, las actividades deben mantenerse en armonía, cada una en su lugar. Es el entramado que conforman juntas el que las dota de sentido, en un equilibrio en el que cada actividad debe ocupar el lugar que le es propio y regirse por su propio criterio. Cualquier alteración de ese equilibrio impacta de lleno en lo humano. Si el auge de labor en la Modernidad es peligroso es porque altera la relación entre las tres actividades: porque labor invade lo público y porque producción y acción pasan a medirse en función de la comodidad y la abundancia. Como dice Passerin d'Entrevès, Arendt «no está en contra de la labor *per se*, sino de su indiscutible dominio» (1991, p. 93).

Más que de jerarquía y, por lo tanto, de subordinación de labor y producción en favor de acción, cabe entender la relación entre la tríada como una relación de interdependencia, tal y como apunta Birkhu Parekh (1979). Las tres juntas constituyen *vita activa* y las tres responden y se vinculan a una de las condiciones humanas; al fin y al cabo, vida, mundanidad y pluralidad condicionan por igual a los seres humanos:

Sin labor, ni producción ni acción son posibles; sin producción, los hombres carecen de herramientas que faciliten labor y aumenten su productividad, así como que registren los logros de la palabra y acción humanas; y sin acción la vida carece de sentido y el mundo deviene un montón de objetos sin relación. (1979, p. 70)

Sucede también que cada actividad es autónoma en tanto tiene su propia lógica y sentido. Sin embargo, y dicho esto, Parekh afirma que «aunque las tres actividades son importantes, no son igualmente importantes.» (1979, p. 71) Es decir, tras argumentar contra la interpretación jerárquica de la tríada, insiste en ella y asevera que labor depende de producción más que producción de labor, y producción de acción más que acción de producción (1979, p.72). Comparto la interpretación de una tríada en que las tres actividades son indispensables, interdependientes y autónomas, pero considero necesario cuestionar que unas sean más importantes que otras. Cómo se mostrará en las próximas páginas, acción depende de producción en grado sumo cuando esta deviene arte y, en cualquier caso, producción y acción son posibles si y sólo si labor posibilita la vida.

La afirmación de Parekh cobraría otro sentido, a mi parecer más acertado, si esa importancia se entendiera como proximidad a las condiciones humanas de natalidad y pluralidad, a lo político, a la libertad, esto es, al núcleo central del pensamiento político arendtiano. En este sentido, la «jerarquía de humanidad» de Campillo captura algo esencial. No todas las actividades posibilitan por igual la libertad, sí que hay una gradación en la profundización en lo humano que cada actividad permite:

Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres. (Arendt, 2005, p. 206)

Esto es, se puede vivir sin laborar y seguir siendo humano —aunque eso no implique ser un humano *bueno*. Lo que no se puede es vivir sin actuar, porque ahí ya no se sería humano de ninguna de las maneras. No es, entonces, que acción sea superior intrínsecamente a producción y a labor. Lo que sucede es que una vida sin acción no es en absoluto humana, cosa que no acontece con una vida sin labor o sin producción. Dado que sólo mediante acción podemos revelarnos como únicos e insertarnos en el mundo compartido, parece que si tuviéramos que escoger una sola actividad a realizar en nuestra vida, la que tendría sentido preferir sería acción porque permite actualizar nuestra humanidad.

3. La articulación de la tríada

Cuando Arendt traza las líneas que separan cada una de las actividades, no suele considerarlas todas a la vez. A menudo, la distinción toma la forma explícita de dos díadas: labor y producción por un lado, producción y acción por el otro. La distinción entre labor y producción es la recuperación de Arendt desde la evidencia y las dos palabras que, con distinta etimología, existen para referirse al trabajo (2005, p. 107). La segunda, entre producción y acción, apunta hacia la confusión en que cayó la tradición occidental de pensamiento.

En ese aprehender dialógico, Arendt no explicita la diferencia capital entre labor y acción, que es clave en su análisis de la Modernidad y que aparece de modo cuasi tangencial

en sus críticas a Marx. La alienación del mundo, la necesidad como asunto central de lo político y el gobierno de nadie que es la burocracia contienen en su seno una oposición entre labor y acción que, sin ser formulada como tal, es determinante y pone de manifiesto que la naturaleza y las experiencias de ambas son y deben ser radicalmente distintas. En última instancia, éste es el núcleo del peligro totalitario de la sociedad de laborantes.

Al interpretar la tríada como la suma de dos díadas, producción deviene la bisagra en la que pivota y que la dota de cohesión. Esto es lo que defiende Patchen Markell, quien añade que cada díada funciona de modo distinto y sirve a objetivos también diferentes, es decir, que producción no es a acción lo mismo que labor es a producción (2011, p. 18). Como señala Markell, en *La condición humana* el capítulo sobre labor distingue entre labor y producción, mientras que el capítulo sobre producción lo hace entre producción y acción. Asimismo, *Los orígenes del totalitarismo* opone principalmente acción a labor, en forma de naturaleza y sociedad de masas. La aparición de producción en el esquema implicó que Arendt tuviera que «llegar a un acuerdo con la especificidad, pero también la incómoda doble cara, de una categoría que había, por así decirlo, estallado en medio de su marco conceptual binario más antiguo.» (Markell, 2011, p. 19) En definitiva, producción aparece en el pensamiento de Arendt como algo radicalmente contrapuesto a labor, mientras que producción y acción en cierto modo se avienen.

4. De la cercanía entre producción y acción

Además de utilidad, producción es durabilidad y permanencia, creación de un mundo estable capaz de acoger a los seres humanos; en esta segunda vertiente reside la proximidad entre producción y acción. Arendt afirma que la «potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas —obras, actos y palabras— que merezcan ser (...) impecederas» (2005, p. 44). Un poco más adelante, señala que el griego clásico «no distingue entre “trabajos” y “actos”; denomina a los dos *erga* si son lo bastante duraderos para perdurar y lo suficientemente grandes para que se les recuerde» (2005, 49). Es verdad que producción no alcanza la dignidad de acción, pero ambas dejan huella de algún modo, al contrario que labor. Esta cercanía entre acción y producción se traduce, al menos, en una gradación entre acción, producción y labor: acción necesita de producción para lograr inmortalidad y la permanencia de algunas obras puede ser comparable a los grandes actos, mientras que no hay labor duradera ni memorable.

Producción permite que los autores de actos y palabras devengan inmortales. Por sí solos, los frutos de acción «no sólo carecen de la tangibilidad de las otras cosas, sino que incluso son menos duraderos y más fútiles que lo que producimos para consumo.» (Arendt, 2005, p. 117) Para devenir mundanos deben ser reificados, «transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura» (Arendt, 2005, p. 117). Así, el arte irrumpe como quintaesencia de producción, contraviniendo la lógica instrumental que era el elemento distintivo en el que Arendt llevaba insistiendo desde sus primeras reflexiones sobre medios y fines (Arendt, 2006).

La aparición del arte implica que la característica más notable de producción deje de ser su utilidad para ser su durabilidad. Las obras de arte, inútiles y alejadas de las necesidades

de la vida cotidiana, son sobresalientemente permanentes, «las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles» (Arendt, 2005, p. 189). El arte une pensamiento y producción, la mente y «el primordial instrumento de las manos humanas» (Arendt, 2005, p. 191), lo que no tiene fin con lo concreto. Tan inútiles como el pensamiento que las ha generado, las obras de arte se tornan tangibles porque han inspirado «la más alta productividad mundana del *homo faber*» (Arendt, 2005, 193).

Pareciera entonces que producción tiene dos manifestaciones. Una crea el artificio humano durable y las herramientas que facilitan la labor; otra confiere permanencia mediante la materialización de pensamiento y acción (Frampton, 1979). Por un lado, existe un *homo faber* constructor del artificio humano, hacedor de útiles, medios para fines. Por el otro, un *homo faber* más prominente, más noble, que produce objetos inútiles, obras de arte. El primero está ligado al proceso y la utilidad; el segundo, a la reificación y la inmortalidad.

Para Roy Tsao, la capacidad de la poesía para conferir permanencia a acción la convierte en ejemplo paradigmático de producción (2006, p. 372). Es verdad que la poesía es, para Arendt, «la más humana y menos mundana de las artes» (2005, 191), cuya durabilidad radica en su poder de transformar lo sucedido en memoria. Acción perdura gracias a la ayuda del *homo faber* «en su más elevada capacidad» (2005, 195). Según Arendt, la polis era el remedio frente a la dependencia de acción en producción, liberándola de la necesidad de la aparición de un Homero para devenir inmortal (2005, 224). Tsao refiere a *Vita Activa*, donde Arendt aclaraba:

La tarea de la *polis* era preparar un lugar donde la fama inmortal de las grandes obras y palabras pudiera establecerse y permanecer entre los hombres y, entonces, por así decirlo, emancipar acción de su dependencia de las artes fabricadas y poéticas. (Arendt, 1960, p. 247)

Para Arendt, insiste Tsao, confiar en la permanencia de acción al margen de producción es malentenderla. Ninguna acción revela total e inmediatamente su significado, hay que atender sus consecuencias porque ninguna historia termina hasta que sus personajes han muerto. Sobre todo, porque padecer y llevar a cabo —*pathein* y *prattein*— son dos modos del ser activo, «como las dos caras de la misma moneda y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos» (Arendt, 2005, 218).

Que la irrupción del arte supone un cambio abrupto en la conceptualización arendtiana de producción también lo defiende Patchen Markell (2011), para quien la instrumentalidad arrastra producción hacia labor. Arendt convierte el arte en salvaguarda de producción al desvincularla de la lógica instrumental; en tanto arte, producción separa labor y acción mediante la permanencia y la inmortalidad.

Markell entiende que la crítica arendtiana a la confusión tradicional entre acción y producción apunta a un reduccionismo en que colapsa la relación de diferenciación e interdependencia entre ambas (2011, p. 34). Al otorgar características propias de producción a acción, no sólo se diluye acción; también producción se ve reducida a fabricación de objetos de uso, desligada de la permanencia propia del arte. De modo que la distinción arendtiana entre acción y producción, más allá de aquella tradicional, busca iluminar esas articulaciones y dependencias recíprocas (Markell, 2011, p. 35). Producción y acción no se dan aisladas, sino que tienen

una relación constante y dinámica que no se limita a la creación del artificio humano estable capaz de acoger lo político, sino que toma la forma, también, de «una relación de provocación y respuesta entre las cosas en sus apariencias significativas (...) y lo que decimos y hacemos sobre ellas y el mundo que constituyen» (2011, p. 36). Es decir, no sólo es un error tratar acción como producción, sino que producción es más que manufactura de útiles.

Las obras de arte comparten con las palabras y los hechos que necesitan ser vistas y oídas: necesitan un mundo común. Arendt denomina cultura a ese espacio en que se encuentran acción y producción; su existencia «indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso que dependen la una de la otra.» (1996, 230) Resulta, además, que la capacidad de juzgar es una habilidad política y que la belleza como cualidad pública es susceptible de ser juzgada. Producción y acción se unen en el juicio y la decisión sobre el mundo, que incluye todo el artificio humano: obras de arte y objetos de uso. Es más, en el gusto cada cual se revela a sí mismo, tal y como sucede en acción, pues es «la capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea un cultura.» (1996, p. 236)

He ahí la cercanía máxima entre acción y producción. Con todo, puede decirse que Arendt estaba haciendo dos cosas distintas cuando distinguía entre producción y acción. Cuando ponía el acento en la instrumentalidad de producción y la lógica de medios y fines que le es propia, separaba radicalmente la concepción tradicional de lo que para ella es la experiencia política. Cuando unía el destino inmortal de acción al arte, subrayaba su carácter imprevisible y fútil, su dependencia en la reificación.

5. De la oposición entre labor y producción

Así como la relación entre producción y acción en Arendt es de cercanía y reciprocidad, la relación entre labor y producción es inequívocamente antagónica. Ambas se definen por contraste. Cuando labor es cíclica, producción tiene fin. Donde labor debe esconderse en el hogar, producción se muestra en el mercado. Labor responde a la cruda necesidad, producción a la creatividad y al ingenio.

Sólo hay dos situaciones en que labor y producción se aproximan. La primera, cuando Arendt determina que labor, en su lucha cíclica por la permanencia de la vida, cumple con dos tareas: proveer de los medios necesarios para cubrir las necesidades de la vida humana y luchar contra la naturaleza, que pone en peligro la durabilidad del artificio humano. En esta última, labor colabora con producción y «mantiene una relación mucho más estrecha con el mundo, al que defiende de la naturaleza» (Arendt, 2005, p. 121). Aún así, está muy lejos de merecer ser recordada:

la lucha diaria entablada por el cuerpo humano para mantener limpio el mundo e impedir su decaimiento, guarda poca semejanza con los actos heroicos; el sufrimiento necesario para reparar cotidianamente el derroche del día anterior no es valor, y lo que hace penoso el esfuerzo no es el peligro, sino su inexorable repetición. Las “labores” hercúleas comparten con todas las grandes acciones su característica de ser únicos; por desgracia, una vez realizado el esfuerzo y concluida la tarea, lo único que queda limpio es el mitológico establo de Augías. (2005, 121)

La segunda situación en que producción y labor se acercan es aquella en que el artesano hace de su producción un medio de vida, esto es, cuando produce no por la utilidad del objeto en sí sino por su valor de cambio. Aún en tales circunstancias, Arendt insiste en que el proceso productivo «se repite por razones externas a él y es diferente de la obligatoria repetición inherente al laborar» (2005, 170), porque sigue teniendo el objeto producida como final determinado.

No obstante, esto no resulta tan claro cuando se practica el oficio no por mor del objeto, sino del salario que permite mantenerse con vida. Al fin y al cabo, el trabajo asalariado responde primariamente a las necesidades y urgencias de la vida. Eso no quiere decir que todos los trabajos asalariados sean labor, pero sí que la experiencia que domina, la lógica que prima, es la de labor. ¿Hay quien produce mundo? Claro. Incluso hay quien se encuentra con otras personas y revela quien es en el trabajo. Pero se trabaja por un salario. Ni para construir artificio humano ni para mostrar quienes somos: para ganarnos el pan. Todavía peor, todo aquello que no se hace por un salario se considera menos importante, aunque sea precisamente entonces cuando creemos algo permanente o revelemos quienes somos.

5.1. *Excurso: una mesa*

Mi padre era ebanista. En una casualidad de esas de la vida, resulta que Arendt se refiere recurrentemente al ejemplo del carpintero, de la madera y las mesas cuando habla de producción. Pero en las mesas —sobre las mesas, alrededor de las mesas, en las mesas mismas— se dan las tres actividades humanas de la *vita activa* arendtiana y aún puede que algo de las otras *vitas*.

Pongamos que mi padre consigue un hermoso tablero de madera de cedro, cerezo u olivo. O uno de madera no tan noble, más sufrida: un humilde y sólido tablón de madera de pino. Toma esa madera y con oficio y destreza hace de él una mesa; la produce. Esa mesa es artificio humano. Mi padre ya no está y la mesa ahí sigue.

Alrededor de esa mesa come una familia. Hablan del trabajo, de lo que van a hacer estas vacaciones, de lo que hay que ir a comprar. En torno a la mesa un grupo de vecinas organizan la resistencia frente a un desahucio. Esas mismas vecinas departen luego sobre las cosas del más allá y del más acá: recuerdos, proyectos, sueños. A la mañana siguiente, en esa mesa se escribe un poema. Unos días más tarde en la mesa se apoyan viandas y copas; celebración. Las vecinas han logrado evitar un desahucio.

Sobre esa misma mesa, también, se limpian lentejas —separando las piedrecillas—, se pelan patatas, se anotan las medidas para tejer un jersey. A lo mejor sobre esa mesa se levanta alguien para alcanzar a limpiar el polvo de la lámpara y aprovecha para retirar una telaraña del techo.

Imaginemos que, por el motivo que sea, mi padre no hizo la mesa. Voy a Ikea y compro una mesa. En ella —sobre ella, alrededor de ella— puede que suceda lo mismo que en aquella que mi padre no hizo. Pero en cuanto me mude, se estropee el lacado del tablero de partículas, o me apetezca cambiar el estilo, la tiraré y compraré otra. Y eso es algo que jamás, jamás, se me habría ocurrido hacer de ser esa mesa una obra producida por un artesano.

5.2. Digresión: de labor como cuidado

Los seres humanos somos ontológicamente vulnerables, frágiles, dependientes; animales mamíferos que nacemos de alguien, que necesitamos acogida y cuidado, comida, abrigo, amparo. Si labor es todo aquello que procura la supervivencia de los seres humanos, como individuos y como especie, parece difícil obviar que sin labor no hay vida y, por lo tanto, ni producción, ni acción, ni humanidad de ningún tipo.

Ahora bien, Arendt piensa un ser humano que se parece demasiado al ciudadano libre de la polis: un hombre pretendidamente autónomo, cuya relación con la dependencia deriva del hecho que alguien realiza la labor por él. Ciertamente es que Arendt señala que los ciudadanos son libres porque tienen esclavos, lo que podría leerse como cierto reconocimiento, pero no menciona a madres ni esposas. De hecho, es notable que reprodujera aquello que ella misma había criticado a Marx: la percepción de los hombres que producen como «individuos independientes entre sí» (2006, p. 74). Ciertamente que tal vez no respecto de acción o producción, pues el mundo asegura y vertebra una red de relaciones humanas, pero sí en lo referente a labor, donde Arendt sólo parece concebir relaciones de gobierno u orgánicas de seres laborantes y, en ningún caso, relaciones de cuidado o reciprocidad.

En este sentido, el concepto arendtiano de labor ha recibido muchas críticas del pensamiento feminista, en especial porque obvia la carga de género en la distinción entre público y privado y en la definición misma de labor. Adrienne Rich le critica que, al hablar de labor como preservación del mundo, no reconozca explícitamente el trabajo de las mujeres (2006). En efecto, aquello relativo al cuidado de nuestras vidas es labor, en tanto está sujeto al ciclo de la necesidad, y casi todo lo hacen mujeres. Probablemente, que Arendt eludiera cualquier referencia expresa a la relación entre género y división del trabajo o al distinto reconocimiento de las actividades humanas, reproduciendo esquemas tradicionales, no ayudó a una comprensión certera de su distinción entre labor y producción. Invisibilizar la relación entre labor y género rehúye parte del desdén tradicional a esta actividad humana y oscurece elementos significativos de la oposición entre labor y producción.

En cualquier caso, del mismo modo que producción tiene en Arendt dos caras según el énfasis se ponga en permanencia o utilidad, también labor *podría* tenerlas. Propongo otra aproximación a la condición humana de vida no desde la necesidad, la carencia y la esclavitud, como plantea Arendt, sino desde el cuidado, el afecto y, en última instancia, el amor. Evidentemente, labor no implica siempre cuidado y afecto —nada más lejos de la realidad—, pero cuidado y afecto sí que implican labor, las más de las veces. Lo que sigue no es ninguna vuelta al discurso del ama de casa satisfecha en su explotación, sino el reconocimiento que amor y amistad implican responsabilidades ineludibles en lo referente al sostenimiento de la vida de las personas amadas y, por lo tanto, a labor. Esta otra faceta de labor, que Arendt obvió, enlazaría *vita activa* y *vita pasiva*.

Arendt iguala labor a la experiencia del laborante necesitado, aislado, en constante búsqueda de la abundancia y la comodidad. Y, sin embargo, laborar es procurarse vida, sí, pero también es procurar vida y bienestar a otros. Cuando se parte de la carencia y la urgencia de la necesidad, ese procurar es inevitablemente violento; pero la experiencia de procurar por la vida y el bienestar de una misma y de los seres queridos puede ser otra, más próxima

al cuidado y arraigada en esa cotidianidad que Arendt desprecia. La confrontación entre la esferas pública y privada y el que acción sea el único reducto de lo verdaderamente humano llevan a Arendt a desdeñar lo diario y habitual y la necesidad de un refugio, un lugar donde guarecerse que nos proteja y nos nutra (Benhabib, 1996, p. 213; Esquirol, 2015, p. 39). En Arendt, lo excepcional reside en acción y lo cotidiano se funde con labor. Cotidianidad no es más que repetición cíclica: labor seguida de consumo y su consecuente júbilo. En su reflexión sobre el auge de lo social, Arendt afirma:

La justificación de la estadística radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia. No obstante, el pleno significado de las relaciones diarias no se revela en la vida cotidiana, sino en hechos no corrientes, de la misma manera que el significado de un período histórico sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan. (2005, p. 65)

Es chocante esta afirmación, por cuanto tiene de contradictoria con su propia crítica a Marx de que la historia se construye en la violencia de las guerras y las revoluciones (Arendt, 2002, p. 28). Es de esperar que, así como la historia no es una sucesión de guerras y revoluciones, la vida cotidiana tampoco sea una retahíla de grandes eventos: enamoramientos, pandemias, revueltas. Una visión así despoja el día a día de su profundidad y del sentido de lo próximo y concreto. Y, sí, el contenido cotidiano se puede asemejar al júbilo de labor y a la satisfacción de necesidades del *animal laborans*, pero en la riqueza del día a día, del cuidado propio y de los nuestros, hay algo pleno y profundo que no descansa en hechos excepcionales (Esquirol, 2015, p. 54).

Sorprende, también, por cuanto la amistad, capital en la vida y en el pensar de Arendt, no es un evento, como el amor, sino algo que requiere tiempo. La amistad, afirma Arendt, «depende esencialmente de su duración. No existe una amistad con una antigüedad de dos semanas» (2006, p. 50). Por lo tanto, difícilmente descansa en algo que no sean hechos mayoritariamente cotidianos —siempre, claro está, salpimentados con hechos no tan corrientes:

La amistad en gran medida, desde luego, consiste en ese hablar sobre algo que los amigos tienen en común. Al hablar sobre lo que hay entre ellos, eso se vuelve cada vez más común a ellos. No gana sólo su articulación específica, sino que se desarrolla y se expande y, finalmente, a lo largo del tiempo y la vida, comienza a constituir un pequeño mundo propio que se comparte en la amistad. (Arendt, 2004, p. 435)

Cierto es que para Arendt la amistad tiene una dimensión específicamente política que la relaciona inevitablemente con acción; pero en el cuidado mutuo que se alarga en el tiempo interviene, también inevitablemente, labor. A ese pequeño mundo compartido le faltaría algo si una de las dos personas estuviera enferma y la otra, pudiendo, no le cocinara una sopa, le llevara la compra o le tendiera una lavadora. Esto sólo puede poner de relieve que labor no es sólo necesidad, que sí, claro, ni sólo la respuesta a la más violenta de todas las fuerzas, que también. Labor puede ser cuidado y afecto aunque, reitero, ni lo sea siempre ni tenga que serlo.

Así como escribió sendos libros sobre *vita activa* y *vita contemplativa*, Arendt no llegó a escribir uno sobre *vita pasiva*, aunque parece que en 1955 lo planeó (Tömmel, 2017, p. 109). Sin embargo, el amor y la amistad están presentes en su pensamiento y en sus primeras distinciones sobre las actividades elementales (Arendt, 2006). Padecer es la otra cara de actuar, el reverso de la acción, pero también es amor (Arendt, 2006, p. 279). Aunque de modos distintos, en amor y en acción los seres humanos nos encontramos unos con otros.

Amor es vida y nacimiento del mundo, «el poder de la vida (...). Quien no lo ha sufrido, no vive, no pertenece a lo vivo.» (Arendt, 2006, p. 363). El amor destruye el mundo y es vida sin mundo (Arendt, 2006, p. 363). Además, se relaciona directamente con el nacimiento de un nuevo mundo: nace una criatura, un «*en medio de* con el que los amantes ahora se relacionan y que tienen en común, es representativo del mundo en que también les separa; es una indicación de que insertarán un nuevo mundo en el ya existente.» (Arendt, 2005, 260; 2006, p. 363) Es decir, el amor es vida, carece de mundo y puede, mediante el nacimiento —mediante el parto, que es labor— crear algo nuevo. La criatura a la vez une y separa y participará del mundo que los amantes habían destruido. Y esa persona nueva también necesita de cuidados, afecto, satisfacción de necesidades. Laborar y amar se unen como modos de la vida pura, ajenos al mundo y anti-políticos (Arendt, 2006, p. 478).

6. Una propuesta de comprensión

Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas “sufren una transformación del mar” y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño” y tal vez también como un *urphänomene* eterno. (Arendt, 1990, p. 191)

Este párrafo, que Arendt escribió en memoria de su amigo Walter Benjamin, se cita a menudo como síntesis de lo que ella misma hace al recordar acción (Villa, 2007, p. 985; Benhabib, 2006, p. 328; Passerin d'Entrèves, 1991, p. 78). De él se desprende que acción no se traduce en nostalgia de la polis, sino en un intento de aprehender unas prácticas y experiencias que pueden resultar valiosas para enfrentar la Modernidad. Así vista, la recuperación arendtiana de la experiencia política griega es un intento de salvarnos de la futilidad de la Modernidad, de recordar las alegrías de la libertad pública (Passerin d'Entrèves, 1991, p. 93), de pensar a través de la historia esas capas sedimentadas de lenguaje y conceptos (Benhabib, 2006, p. 339).

Semejante recuperación de acción debe servir, según Dana Villa, de base fenomenológica de la política entre iguales (2007, p. 985). Villa contraviene que acción deba entenderse como *praxis* pura, comprensión que sólo puede derivarse de un malentendido: que acción arendtiana surge como una reacción a la Modernidad y se traduce en una teoría normativa. En cambio, propone atender al camino que siguió Arendt para articular la distinción: su intento por comprender el totalitarismo, los elementos totalitarios en el pensamiento de Marx y esa tradición occidental de pensamiento político que colapsó tras él. También Margaret Canovan reivindica que el tema central de *La condición humana* es «su recordatorio de la importancia vital de lo político, y de comprender adecuadamente nuestras capacidades políticas y los peligros y oportunidades que ofrecen» (Canovan, 1998, p. xvi).

Entonces, podría bien ser que la distinción entre labor y producción le sirviera a Arendt sobre todo para poder pensar que es acción; para defender que hacemos diversas cosas, que cada una tiene su propio lugar y su propio sentido y que el problema surge cuando una de las actividades toma un espacio y un sentido que le es ajeno. Porque más significativo y revelador que la mera distinción entre actividades es cómo éstas se traducen en tres experiencias, tres modos de vida capaces de articular la vida en común de las comunidades humanas. Como razonaba Paul Ricœur:

el “quién” que revela la acción es el ciudadano, distinto del laborante e incluso del fabricante de artefactos hechos por el hombre. Cuando la política es absorbida por la ingeniería social, el hombre, el portador de la acción, el hombre, el ciudadano, es absorbido por el laborante-consumidor. (2006, p. 48)

Cuando le preguntaron sobre la incompatibilidad entre el activista y el teórico, Arendt respondió «no, no entre los hombres, entre las actividades.» (1998, p. 162) Se puede deducir que Arendt hubiera respondido eso mismo si le hubieran preguntado sobre la incompatibilidad entre el laborante y el productor. Las personas no nacen laborantes, productoras, actoras o filósofas, y Arendt no niega que todos los seres humanos seamos capaces de desarrollar todas esas actividades. Con todo, el dominio de una actividad moldea las personas y, si es generalizado y se expande fuera del ámbito que le es propio, puede conformar la comunidad humana entera. Lo grave no es que una persona labore o produzca; lo grave es que sólo labore o sólo produzca, que esté condenada a ello y, sobre todo, que esté excluida de acción. Y todavía más grave es que una comunidad entera deserte de acción en pro de la búsqueda de comodidad y abundancia.

7. Conclusiones

Sin negar que Arendt pusiera el foco en acción, actividad propiamente humana en que convergen pluralidad y natalidad, sí se puede cuestionar lo inequívoco de la interpretación jerárquica de la tríada. Que labor y producción no sean tan próximas al núcleo de lo humano no implica ni que sean menos significativas en el pensamiento arendtiano, ni que sean inferiores en tanto actividades.

Respecto a lo primero, Arendt distinguió en el todo informe en que la tradición había convertido *vita activa* para rescatar la experiencia política. Aún así, labor y producción son relevantes e iluminan su pensamiento. Las tres actividades son interdependientes: acción requiere del artificio construido por los seres humanos mediante producción, y esos seres necesitan, a su vez, de labor para sostener la vida. Asimismo, las tres se definen en relación, en la forma de dos díadas: labor y producción, producción y acción; pero es la oposición que Arendt no explicita la más reveladora. En la juntura entre labor y acción arraiga su análisis de la Modernidad y el totalitarismo, pues la alienación del mundo que surgió de la expropiación culminó en un abandono cuasi voluntario de ese mismo mundo. Labor, carencia de mundo, aislamiento, futilidad: ahí se unen sociedad de laborantes y totalitarismo.

Respecto a lo segundo, lo que preocupa a Arendt no son tanto las actividades *per se* como las lógicas y experiencias que cada actividad propicia y, sobre todo, el dominio de una de esas actividades sobre las otras —en especial, claro está, el dominio de labor y su papel en la emergencia del totalitarismo. Primar producción o, como se da en la actualidad, labor, es potencialmente dañino. Pero no porque labor sea inferior, como no lo es quien labora. Lo que es inferior es una vida dedicada en exclusiva a laborar y consumir; una vida medida por el rasero de la comodidad y la abundancia; una vida humana que haya sido expropiada de o haya renunciado a su capacidad de actuar. No es que la relación entre las tres actividades sea jerárquica, de tal modo que labor sea inferior a producción y ésta a acción; es que resulta definitivamente menos profunda la experiencia del *animal laborans* que la vida productiva del *homo faber*. Y ambas tienen menos pliegues y matices, menos profundidad, que una vida articulada en torno a acción, por cuanto ésta es específicamente humana. Porque tener la posibilidad de vivir las experiencias que son propias de cada una, en lugar y forma, aproxima en mayor o menor medida a la hondura de la experiencia humana.

Las consecuencias del auge de labor y la pérdida de experiencias propias de acción preocuparon a Arendt y la impulsaron a repensar lo político más allá de la tradición. En nuestra sociedad de laborantes, no sólo falta acción, sino que la futilidad ha engullido producción y queda sólo una labor marcada por un profundo desequilibrio entre sufrimiento y júbilo. El drama contemporáneo de los laborantes sin labor es que únicamente nos queda el consumo. Y, todavía y a pesar de todo, la capacidad de empezar algo nuevo: el milagro de la natalidad, acción imprevisible y espontánea.

Referencias

- Arendt, H. (1960). *Vita Activa: oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kolhammer.
- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Arendt, H. (1996). La crisis en la cultura: su significado político y social. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1998). Arendt sobre Arendt. En *Hannah Arendt. De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2002). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research*, vol. 69, n. 2, 273-319.
- Arendt, H. (2005). *La Condición Humana*. Barcelona: Editorial Paidós.

- Arendt, H. (2006). *Diario Filosófico*. Barcelona: Herder editorial.
- Benhabib, S. (1996). Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. En G. Williams (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition* (pp. 326-347). London: Routledge.
- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon. Revista de filosofía*, n. 26, 159-186.
- Canovan, M. (1998). Introduction. En H. Arendt, *The Human Condition. Second Edition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Esquirol, J. M. (1995). El concepto aristotélico de *praxis* en la filosofía contemporánea. En J. M. Esquirol, *Tres Ensayos de Filosofía Política*. Barcelona: PPU.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima: Assaig d'una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Frampton, K. (1979). The Status of Man and the Status of his Objects. En M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (pp. 101-130). New York: St Martin's Press.
- Jonas, H. (2000). Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. En F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 23-40). Barcelona: Ed. Gedisa.
- Kateb, G. (1977). Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, vol. 5, No. 2, 141-182.
- Kateb, G. (2000). Political action: its nature and advantages. En D. R. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 130-148). Cambridge: Cambridge University Press.
- Markell, P. (2011). Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*. *College Literature*, 38(1), 15-44.
- Parekh, B. (1979). Hannah Arendt's Critique of Marx. En M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (67-100). New York: St Martin's Press.
- Passerin d'Entrèves, M. (1991). Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity. *Thesis Eleven*, n. 30, 75-116. <https://doi.org/10.1177/072551369103000106>
- Rich, A. (2006). Excerpts from 'Conditions for Work'. The Common World of Women. En G. Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III* (pp. 331-336). London: Routledge.
- Ricoeur, P. (2006). Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*. En G. Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition* (pp. 43-53). London: Routledge.
- Tömmel, T. N. (2017). Vita Passiva: Love in Arendt's *Denktagebuch*. En R. Berkowitz y I. Storey (ed.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch* (pp. 106-123). New York: Fordham University Press.
- Tsao, R. T. (2006). Arendt against Athens. Rereading *The Human Condition*. En G. Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition* (pp. 359-386). London: Routledge.
- Villa, D. R. (2007). Arendt, Heidegger and the Tradition. *Social Research*, Vol. 74, n. 4, 983-1002.