

Capítulo de libro publicado en:

Pruzzo, Vilma (comp.), *Las prácticas del profesorado. Mediadores didácticos para la innovación*, Córdoba, Editorial Brujas, 2013, pp. 11-43, páginas totales 203.

Una mirada política sobre la crisis de la educación. Reflexiones a partir de la obra de Hannah Arendt

Anabella Di Pego

La crisis de la educación en el horizonte moderno de la crisis de la tradición

Hannah Arendt nació en 1906 en Hanover en una familia de origen judío. Pasó su infancia en Königsberg, ciudad de la que era oriundo Kant, cuya obra leyó en su adolescencia. La concepción de Arendt resulta muy difícil de clasificar dentro de las corrientes de pensamiento del siglo XX pero, como ella misma sostuvo, si acaso puede decirse que proviene de alguna parte es precisamente de la filosofía alemana. Aunque en su juventud no se había interesado por la política, con la crisis de la década del veinte en Alemania y el creciente posicionamiento de Hitler, comenzó a colaborar con una agrupación sionista en una tarea de relevamiento de propaganda antisemita en la biblioteca estatal de Berlín. En este contexto fue detenida por la policía y cuando fue liberada emigró a París. Cuando los alemanes invadieron Francia, fue recluida en el campo de internamiento de Gurs, de donde logró escapar en 1941 para trasladarse a Estados Unidos en donde pasó el resto de su vida.

La concepción de Hannah Arendt se ha consagrado a lo largo de los años como una de las teorías políticas fundamentales del siglo XX. En esta ocasión procuramos mostrar que sus reflexiones en torno de la educación sólo pueden comprenderse en todas sus implicancias en relación con su perspectiva política. Partimos entonces de algunas de sus consideraciones en su ensayo “La crisis de la educación” (ARENDR, 1996) para esclarecer en qué sentido se inscribe en una crisis más amplia de la tradición en la época moderna. Esto hace necesario a su vez que analicemos su andamiaje conceptual de *La condición humana* y alguna de sus tesis fundamentales en torno de la modernidad. Procedemos entonces haciendo un rodeo por la política para volver a partir de ello a adentrarnos en la espesura de sus formulaciones en torno de la educación.

Como marco general de estas indagaciones quisiéramos partir de la siguiente observación de Arendt: “en este siglo, estamos en condiciones de aceptar, como regla

general, que todo lo que sea posible en un país puede ser también posible en casi cualquier otro, en un futuro previsible” (ARENDRT, 1996: 186). La *mundialización* entendida como la creciente interdependencia de los países, regiones y culturas del mundo constituye así uno de los puntos de partida del enfoque arendtiano. En este sentido, la crisis de la educación no es una crisis coyuntural sino que, por el contrario, constituye una expresión de ciertas transformaciones del mundo moderno que se han producido después de la Segunda Guerra Mundial y que hacen necesario reconsiderar la institución educativa y sus nuevos desafíos sociales y políticos. La mundialización ha traído consigo no sólo una creciente interdependencia sino también una mayor inestabilidad, puesto que los asuntos antes “soberanos” de una nación se ven profundamente afectados por lo que sucede en otras partes del mundo.

Vivimos, por tanto, en un mundo donde se expande “la incertidumbre fabricada”, que de acuerdo con Giddens, “hace referencia a los riesgos creados precisamente por los acontecimientos que inspiró la Ilustración, la intrusión consciente en nuestra propia historia y nuestras intervenciones en la naturaleza” (GIDDENS, 2000: 85). Las instituciones sociales ya no sólo deben hacer frente a las inestabilidades propias de los asuntos humanos sino que también tienen que afrontar las consecuencias de la manipulación de la naturaleza. Durante las décadas de la Guerra Fría, se respiraba temerosamente la posibilidad de que la humanidad desapareciera de la faz de la tierra como consecuencia de la invención de la bomba atómica. Esta amenaza no se desvaneció con la finalización de la Guerra Fría, y los riesgos de la incertidumbre fabricada se hicieron patentes con la catástrofe del reactor de Chernobyl¹ y más recientemente con Fukushima. Hannah Arendt ya había advertido los riesgos que implicaba que los hombres hayan comenzado a *actuar* en la naturaleza, con la consecuente desaparición de la naturaleza como limitación objetiva de la acción de los hombres. Para comprender esta afirmación debemos analizar brevemente el significado que la autora atribuye a la acción. En cualquier caso, después de la Segunda Guerra Mundial se ha manifestado una creciente interdependencia e inestabilidad, que se hace patente en la amenaza de una guerra nuclear y posteriormente en la peligrosidad y los alcances de los accidentes nucleares de las últimas décadas, que muestran que lo que haga un país puede tener consecuencias catastróficas que trascienden ampliamente las fronteras nacionales.

¹ Según Beck, la catástrofe de Chernobyl y la caída del muro de Berlín son los dos acontecimientos paradigmáticos que marcan el inicio de la modernidad reflexiva y la finalización de la modernidad simple o industrial. (BECK, 1999: 11).

Al respecto quisiéramos señalar que Arendt distingue entre la época moderna (*modern age*) y el mundo moderno (*modern world*). La primera surge en el siglo XVI con tres acontecimientos: la reforma protestante, que será determinante para la separación de la iglesia del Estado; el descubrimiento de América de relevancia para la expansión política y económica que permitió el ascenso de la burguesía; y la invención del telescopio, fundamental para el desarrollo de la ciencia moderna y para la transformación de la Tierra en un objeto manipulable y medible. Mientras que el mundo moderno surge en el siglo XX en relación con la bomba atómica y los campos de concentración y exterminio, la primera como manifestación de la capacidad destructiva de la Tierra y de los humanos como seres vivientes, y los segundos como manifestación de la posibilidad de eliminar a los seres humanos en tanto tales aún antes de haberles dado muerte física. Lo que acontece en el mundo moderno hunde sus raíces en el derrotero de la época moderna, por eso en *La condición humana*, Arendt se aboca al análisis de la modernidad, lo que reviste no meramente de un interés histórico sino que resulta fundamental para comprender el mundo moderno que emergió en la segunda mitad del siglo XX.

La otra cuestión que obra como marco general de las reflexiones de Arendt sobre la educación es el horizonte de crisis. Así, la crisis de la educación se inscribe en una crisis más amplia que es la de la tradición en el mundo moderno. Procuraremos, entonces, caracterizar en qué consiste la crisis de la tradición y su relación con la crisis de la educación. Respecto de la crisis, en general, Arendt advierte que supone un cuestionamiento de los prejuicios –entendidos como los juicios no tematizados o no examinados que se encuentran a la base de nuestra actividad de juzgar– y como tal supone siempre una posibilidad de apertura a la reflexividad. Esto es lo que precisamente Giddens considera que caracteriza a la sociedad postradicional, a saber, que cuestiones que antes se daban por establecidas según la tradición –la elección de la profesión, casarse, tener hijos, pero también la orientación sexual, por ejemplo–, comienzan a ser cuestiones ante las cuales el sujeto se ve impelido a decidir y elegir por sí mismo. En este sentido, en la sociedad postradicional hay un incremento de la reflexividad porque la caída de los patrones tradicionales hace que los individuos tengan que decidir por sí mismos respecto de cuestiones que antes estaban determinadas por la tradición. En este sentido, toda crisis implica una oportunidad pero también conlleva ciertos riesgos, tal como advierte Arendt:

“La oportunidad nacida de la crisis misma –que destroza apariencias y borra prejuicios–, de explorar e inquirir en lo que haya quedado a la vista de la esencia del asunto, y la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos. La desaparición de prejuicios sólo significa que ya no tenemos

las respuestas en las que habitualmente nos fundábamos, sin siquiera comprender que en su origen eran respuestas a preguntas. Una crisis nos obliga a volver a plantearnos preguntas y nos exige nuevas o viejas respuestas pero, en cualquier caso, juicios directos. Una crisis se convierte en un desastre sólo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad brinda” (ARENDDT, 1996: 186).

De la cita precedente queremos destacar dos cuestiones. Por un lado, la idea de que la crisis se ve profundizada cuando queremos resolverla restableciendo los viejos prejuicios, por lo que la única forma de afrontar la crisis es asumiendo el desafío de afrontar la realidad y reflexionar sobre ella, es decir, juzgar sin criterios dados con antelación. En “Comprensión y política”, Arendt sostiene que el hombre puede juzgar sin criterios dados con antelación, precisamente porque lo que lo caracteriza es su capacidad de comenzar algo nuevo. Aunque las herramientas de la tradición ya no pueden venir en nuestro auxilio en esta tarea, Arendt considera que “un ser cuya esencia es comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y como para juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad” (ARENDDT, 2005: 391).vEsto nos remite, por otro lado, a la cuestión de la natalidad, que es un concepto fundamental de la concepción arendtiana. La natalidad no remite solamente al nacimiento como un hecho biológico puesto que en este sentido el ser humano no se diferencia de las otras especies vivientes, sino también a aquello que constituye lo distintivo de la existencia humana que es la capacidad de introducir novedad, es decir, de actuar de manera inesperada e imprevisible. En otras palabras, la natalidad se relaciona con la libertad entendida como espontaneidad, de manera que pone de manifiesto el hecho de que los seres humanos son las únicas criaturas libres, cuya vida interrumpe el ciclo de la reproducción biológica, para crear un mundo artificial que preexiste y continúa existiendo luego de la muerte de los individuos.

Nos estamos refiriendo a la clásica distinción griega entre *zoé* y *bíos*, que el enfoque de Agamben ha recuperado en relación con la política en el mundo occidental². La *zoé* es la vida biológica respecto de la cual todos los individuos de una especie resultan indistinguibles, mientras que el *bíos* es la vida calificada propia de los seres humanos y vinculada con el mundo cultural de cosas artificiales creado por los hombres

² “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros queremos decir con la palabra vida. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoe*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo” (AGAMBEN, 2001: 11).

y por la coordinación e interacción a través del diálogo. La natalidad se relaciona así con el *bíos* como modo de vida específicamente humano. En este sentido debe entenderse la afirmación arendtiana de que “la esencia de la educación es la natalidad”. En tanto que no somos meramente criaturas naturales que pueden ser adiestradas en respuesta a las necesidades biológicas, es que resulta central la cuestión de la educación como el modo de incorporar a las nuevas generaciones al mundo cultural erigido por las generaciones precedentes y al mismo permitirles desarrollar su propia capacidad de introducir novedad y ser libres. La educación supone entonces una tensión, como veremos, entre la conservación del mundo existente y la capacidad de transformar ese mundo.

En este punto quisiéramos realizar una breve digresión en torno del concepto de tensión. Sostenemos como hipótesis de lectura que las distinciones arendtianas deben entenderse como tensiones y no como dicotomías. Las dicotomías son excluyentes y en general plantean una disyuntiva que debe ser anulada o superada. En cambio, la noción de “tensión” se puede esclarecer en relación con lo que Martin Jay (2003: 13-15) denomina “campos de fuerza” (*Kraftfeld*). Los campos de fuerza magnéticos tienen dos polos que son fuerzas que se atraen y se repelen mutuamente, pero que no pueden ser anuladas, sino que el dinamismo mismo del campo requiere de la tensión entre estos polos. De este modo, por ejemplo la tensión entre conservación e innovación, resulta constitutiva de la dinámica social y política así como también de la dinámica educativa. Cuando lo social se vuelve mera reproducción de las condiciones existentes se erosiona la capacidad humana propia para introducir novedad, pero la misma capacidad de ser libres requiere de un marco que haga posible la acción y la innovación.

La crisis de la tradición constituye los estertores de la ruptura de la tradición que se produjo en el siglo pasado con la irrupción del totalitarismo y sus campos de concentración y exterminio. La ruptura de la tradición significa que nuestros conceptos y patrones de juicio tradicionales resultan inapropiados para afrontar esta nueva forma de dominación y para juzgar sus crímenes. En el interior de los campos no se persigue la dominación del enemigo político por tiránica que esta pueda ser, sino una dominación total que hace irreconocible a los individuos como seres humanos. Este sistema criminal no procura sólo el asesinato de sus víctimas sino eliminar aquello que nos hace humanos antes aún de la muerte física. Por eso, es un mal ilimitado que trasciende la muerte y no puede ser caracterizado meramente como asesinato. Arendt fue una de las

primeras en acuñar la expresión “crímenes contra la humanidad” (ARENDR, 2000: 406)³ para avanzar en la tipificación de estos nuevos delitos que no podían ser juzgados con los códigos penales del siglo XIX. Pero también en las sociedades de masas de la posguerra, persisten formas más lábiles de dominación pero con efectos igualmente desestructurantes de los procesos de constitución de la subjetividad y de las formas políticas de interacción. En este sentido, Arendt observa, como veremos, un ascenso del *animal laborans* que actúa en detrimento del espacio público y de la política. Las dos obras fundamentales de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y *La condición humana* (1958) se abocan al análisis del derrotero político de la modernidad en las formas de organización social del totalitarismo y de la sociedad de masas, en sus continuidades y sus discontinuidades.

A partir de estas consideraciones sostenemos que la crisis de la educación debe enmarcarse en la crisis de la tradición y especialmente en las transformaciones que se dieron en el siglo XX a partir del derrotero de la modernidad. El mundo moderno surgido en la segunda mitad del siglo pasado, se caracteriza por el proceso de mundialización con una inestabilidad creciente y por la emergencia de sociedades postradicionales. A continuación nos adentramos en el abordaje de *La condición humana* para presentar el análisis del derrotero de la modernidad y las principales categorías teóricas en que se sustenta la perspectiva de Arendt de la política y de la educación.

La política y la época moderna en *La condición humana*

La condición humana, publicada en 1958, constituye una tentativa de Arendt, luego de su análisis del fenómeno totalitario, de reunir en una obra sus principales desarrollos sobre la vida activa⁴. En este sentido, como advierte Canovan (2002: 100), el libro no es una exposición sistemática de la concepción política de Arendt sino que obra como un análisis preliminar de las actividades que sustentan la política⁵. A partir de la

³ En su informe sobre el caso Eichmann, Arendt utiliza la expresión “crimes against humanity” (1965: 220-233). Asimismo, en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt había utilizado la expresión “crimes against human rights” (1979: 298).

⁴ Es necesario advertir que, la vida activa no es toda la vida de los hombres, sino que ella se complementa con lo que Arendt denomina *La vida del espíritu* (2002), que también estaría conformada por tres dimensiones: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Arendt prefiere referirse a la vida del espíritu en lugar de retomar la noción antigua de vida contemplativa, porque, en sentido estricto, ésta última también implica la realización de actividades sólo que no remite al estar entre los hombres sino al hombre en soledad o consigo mismo. Este libro quedó inconcluso puesto que Arendt falleció antes de comenzar a escribir la tercera parte dedicada al juicio.

⁵ Canovan muestra que cuando Arendt solicita financiamiento para su proyectado libro de introducción a la política (*Rockefeller Correspondence*: 013872), argumenta que *La condición humana* constituye una parte de

elaboración de un marco conceptual en torno de la vida activa, Arendt interpela críticamente no sólo el derrotero político de la modernidad sino también de la tradición del pensamiento político occidental que se remonta a Platón. La tradición del pensamiento político occidental se encuentra marcada en sus orígenes por la condena a muerte de Sócrates por parte de la *polis*, a partir de lo cual la principal inquietud de Platón será poner a resguardo a la actividad de la filosofía de los avatares de los asuntos humanos, y pensar una forma de gobierno en la que la actividad filosófica puede ser desarrollada libremente. Consecuentemente la filosofía política surge signada por la desconfianza hacia la pluralidad y la búsqueda de trascenderla con criterios capaces de sustraerse de la opinión compartida.

Cuando Arendt dirige su mirada a los griegos, no vuelve a la filosofía griega sino a la experiencia política de la vida de la *polis* pre-filosófica, entendida como la participación y el diálogo concertado en torno de los asuntos públicos. Es decir, el hecho de que se acepte que la política se juega en la pluralidad del estar entre los hombres con su contingencia y su inestabilidad características, y que cualquier intento de encontrar una organización que trascienda la pluralidad sustentándose en la verdad o en la razón, acaba por anular o suspender la política. En este contexto, puede entenderse la aseveración de Arendt de que la política corre el peligro de desaparecer aún en las democracias representativas. La concepción arendtiana de la política se encuentra asimismo íntimamente vinculada con la acción entendida como interacción en el espacio público, y diferenciada de la labor y el trabajo. De este modo, Arendt analiza la condición humana para esclarecer las distintas actividades que confirman la vida activa. Pero antes de adentrarnos en las actividades de la vida activa, comencemos por una aclaración que la propia Arendt realiza y que consiste en diferenciar la condición humana de la naturaleza humana.

“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 constituye nada semejante a la naturaleza humana. Ni las que discutimos aquí, ni las que omitimos, como pensamiento y razón, ni siquiera las más minuciosa enumeración de todas ellas, constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia. El cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra a otro planeta. Tal acontecimiento, ya no totalmente imposible, llevaría consigo que el hombre habría de vivir bajo condiciones hechas por el hombre, radicalmente diferentes de las que le ofrece la Tierra. Ni labor, ni trabajo, ni acción, ni pensamiento tendrían sentido tal como los conocemos” (ARENDR, 2001: 23-24).

este libro, en la medida en que lleva a cabo una revisión crítica de los conceptos políticos tradicionales, y un examen de las condiciones que hacen posible la vida política. De manera que, *La condición humana* se presenta como un estudio preparatorio para un subsecuente abordaje sistemático de la política que Arendt nunca lleva completamente a cabo. Esto no constituirá una mera casualidad, sino que muestra que la concepción arendtiana de la política se resiste a ser sistematizada en una teoría política acabada.

En la cita precedente, puede apreciarse que la condición humana remite tanto a la vida activa como a la vida del espíritu –pensamiento, voluntad y juicio–, por eso, Arendt le pareció más apropiado titular la versión alemana de su libro simplemente: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Por otra parte, resulta manifiesto que labor, trabajo y acción son producto de las condiciones en que los hombres han vivido en el mundo, y como tales, podrían reconfigurarse y transformarse bajo otras condiciones de vida. Lo que en cualquier caso perduraría, según Arendt, es el hecho de que la existencia humana se encuentra indefectiblemente condicionada, aun cuando estas condiciones puedan modificarse e incluso llegar a ser autofabricadas por los hombres. El ser humano, según Arendt, no tiene una conformación particular preestablecida sino que vive bajo ciertas condiciones de existencia, y por eso las distinciones al interior de la vida activa no deben entenderse como el establecimiento de una ontología determinada⁶, ni como clasificaciones rígidas y excluyentes, sino más bien como diversas dimensiones que se solapan y conviven, en el marco de las condiciones de vida a las que nos encontramos sujetos en nuestro mundo. Sin embargo, Arendt advierte que “las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra– nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a las pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (ARENDR, 2001: 25). Las actividades de la vida activa se configuran a partir de las condiciones de la existencia: la labor a partir de la vida, el trabajo a partir de la mundanidad, la acción a partir de la natalidad y el discurso a partir de la pluralidad, pero ellas mismas pueden ser modificadas y en cualquier caso no son suficientes para determinar completamente los modos de existencia.

El totalitarismo ha mostrado precisamente que es posible modificar estas condiciones de existencia anulando la pluralidad y la capacidad de comenzar algo nuevo, y llevando a cabo de este modo algo que parecía imposible, la transformación de los seres humanos hasta volverlos superfluos en cuanto tales. Así, el carácter radical del mal del totalitarismo reside en su capacidad para volver a los hombres “especímenes del

⁶ En este sentido, disintimos con Seyla Benhabib que considera que las distinciones arendtianas son producto de un “esencialismo fenomenológico” que delimita actividades humanas que se corresponden con un ámbito que les es propio (BENHABIB, 2000: 123-130). Por el contrario, consideramos que las distinciones arendtianas deben ser abordadas en relación con los diversos usos de que son objeto en sus escritos de análisis histórico y político. De este modo, se disipa cualquier sospecha de esencialismo, y las dicotomías dejan lugar a una serie de dimensiones en tensión que articulan la dinámica de la diferenciación conceptual arendtiana en su porosidad y maleabilidad.

animal humano” (ARENDR, 1999: 552) en los que se han tornado irreconocibles las características singulares de la existencia humana. De modo que, el totalitarismo ha puesto en evidencia que no es posible delimitar una naturaleza humana que se mantenga inalterada en cualquier circunstancia y que constituya, por tanto, la esencia del ser humano (CANOVAN, 2002: 105). No hay algo así como una dignidad inalienable del ser humano que pueda obrar como una barrera frente a las tentativas de dominación total.

La existencia de los seres humanos no se puede determinar o definir en torno de una esencia que constituya su identidad, como la filosofía ha procedido usualmente con las cosas que nos rodean. De ahí las dificultades con que nos encontramos para delimitar la identidad de una persona, puesto que utilizamos las categorías propias del conocimiento de las cosas, y por tanto, pretendemos responder a la pregunta por el “quién” como si fuese un “qué”, es decir, como si tuviese una esencia que puede ser circunscripta. La misma palabra identidad nos remite a una serie de características que perduran en el tiempo, por eso, Arendt prefiere evitar su uso en relación con la singularidad de cada existencia humana y se refiere en cambio al *quién* que se revela en las acciones y el discurso.

Uno de los pilares del análisis *La condición humana*, entonces, y que recorre también toda su obra posterior, está constituido por la distinción entre tres dimensiones de la vida activa: labor (*labor*), trabajo (*work*) y acción (*action*)⁷. En relación con la distinción entre labor y trabajo, Arendt procede precisamente rastreando sentidos que han permanecido ocultos, poniéndolos nuevamente en juego para pensar la condición humana. En el lenguaje se preservan testimonios de lo que se ha perdido en el recuerdo y ha sido desatendido por el pensamiento político, y por eso remitiéndonos al lenguaje es posible su recuperación. “El lenguaje es un repositorio de hechos sedimentados [...] no sólo se revela a sí mismo, sino que se dirige más allá de sí mismo –revelando el mundo, sus cosas, y las actividades que las producen” (MAJOR, 1979: 133. Traducción propia).

⁷ En la traducción que la propia Arendt realiza de su obra al alemán, utiliza los siguientes términos en referencia a cada una de estas dimensiones: *die Arbeit*, *das Herstellen* y *das Handeln*. Ya hemos señalado nuestros reparos respecto a traducir *work* y *Herstellen* al castellano como “trabajo”, puesto que se pierden las connotaciones de estos conceptos que remiten al proceso de fabricación o producción mediante el cual se obtiene una obra como resultado. Realizado este señalamiento, seguiremos utilizando no obstante la terminología que emplea Ramón Gil Novales en su traducción de *La condición humana* y haremos en cada caso las aclaraciones y comentarios que consideremos necesarios.

Por eso, esta distinción arendtiana se asienta como ella misma advierte en el hecho de que en los lenguajes europeos antiguos y modernos, existen dos palabras diferentes para describir lo que hasta ahora se suponía la misma actividad: en el griego *ponein* y *ergazesthai*, en el latín *laborare* y *facere*, en el alemán *arbeiten* y *werken*, y en el francés *travailler* y *ouvrer* (ARENDDT, 2001: 98, nota 3). Arendt señala que en todos estos casos las palabras reservadas para la labor denotaban tareas fatigosas que implicaban molestias y dolor (ARENDDT, 2001: 58), pero en los idiomas modernos esta connotación se ha ido perdiendo y a pesar de encontrarse en las lenguas europeas desde la antigüedad, esta distinción ha permanecido solapada tanto en los usos cotidianos como en el pensamiento político. “El lenguaje, y las experiencias humanas fundamentales que lo sustentan, más que la teoría, es lo que nos enseña que las cosas del mundo, entre las que se consume la *vita activa*, son de naturaleza muy diferente y producidas por muy diversas clases de actividades” (ARENDDT; 1998: 82. Traducción propia)⁸.

Esta pista que nos ofrece el lenguaje, no obstante no debe llevarnos a considerar que la distinción entre labor y trabajo es meramente lingüística, sino que más bien permite rastrear aquellas actividades humanas que se encuentran íntimamente vinculadas con sus condiciones de existencia, que son la reproducción de la vida misma y la mundanidad que la trasciende con su permanencia. “La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano” (ARENDDT, 2001: 22). Esta circunscripción preliminar de las actividades de la *vita activa*, nos permite advertir que la labor en tanto procura la satisfacción de las necesidades de la vida, lleva consigo el carácter circular y repetitivo de todo ciclo biológico. Consecuentemente, la labor no deja rastros tras de sí, agotándose en el consumo de lo necesario para la reproducción de la vida. El trabajo, en cambio, se resiste a la repetición circular de la vida biológica, generando un mundo artificial de cosas duraderas. El carácter productivo del trabajo se sustenta en la extracción violenta de la materia prima de la naturaleza para la fabricación a partir de ella, de objetos duraderos que no son destinados al consumo inmediato sino a la utilización –aunque naturalmente esta utilización culmine en el largo plazo consumiendo al objeto–. A partir de la producción, se genera un mundo de cosas

⁸ Seguimos en este caso la versión en inglés porque la traducción castellana omite la referencia a la teoría que nos parece fundamental para mostrar que el rastreo de Arendt se lleva a cabo en los usos olvidados del lenguaje que resultan iluminadores frente a la estrechez del sentido delimitado por las teorías predominantes.

que debido a su relativa estabilidad se constituye en una mediación objetiva entre los hombres.

Otra diferencia importante entre labor y trabajo, es que éste último llega a su fin cuando el objeto está terminado como para ser incorporado al mundo de las cosas. En cambio, la labor es un ciclo que implica la continua satisfacción de las necesidades del organismo, y la fatiga y el cansancio que lleva consigo la labor sólo llega a su fin con la muerte del organismo. El carácter cíclico del laborar se pone de manifiesto en la relación continua, repetitiva e inacabada entre laborar y consumir. La labor es sumamente destructiva porque su actividad sólo se lleva a cabo con el fin de aniquilar, es decir consumir, la materia obtenida. Sin embargo, en cuanto a la destrucción de la naturaleza, la labor es menos destructiva que el trabajo, puesto que si bien ambos extraen materiales de la naturaleza, la labor los devuelve luego del metabolismo del cuerpo vivo, mientras que el trabajo erige un mundo de cosas artificiales duraderas.

En el marco del trabajo entendido como un proceso de fabricación, el *homo faber* se erige como amo y señor de la naturaleza, extrayendo violentamente de ella todos los materiales necesarios para la producción de objetos. Este proceso de fabricación se realiza siguiendo un modelo, cuya existencia precede al trabajo y persiste una vez que éste ha finalizado, por ello se pueden fabricar múltiples cosas. La actividad del trabajo se estructura así instrumentalmente, delimitándose primero el producto que se quiere fabricar y seleccionando luego los medios más adecuados para hacerlo. A diferencia de la constante satisfacción de las necesidades, el trabajo concluye una vez obtenido el producto. De modo que dentro de las actividades humanas, el trabajo es la única que tiene un comienzo y un fin definidos, puesto que la labor es cíclica y la acción a lo sumo puede tener un comienzo pero nunca un final. No obstante, en la época moderna la necesidad de repetir el producto surge porque el artesano tiene que ganarse sus medios de vida, por lo cual el trabajo se identifica con la labor.

En el proceso de fabricación no sólo el fin justifica los medios, sino que el fin produce y organiza los medios, e incluso la categoría medio-fin también se aplica al producto mismo, porque si bien este es el fin de la fabricación, luego se inserta en el mundo de las cosas y es usado siempre como un medio para otros fines. El hombre en tanto *homo faber* instrumentaliza todas las cosas, considerándolas un mero medio para un fin y despojándolas así de su valor intrínseco. La relación misma con la naturaleza y con los otros hombres resulta instrumentalizada, sumergiéndose todas las cosas y relaciones en una cadena de medios que no se detiene sino hasta colocar al hombre

como fin último, es decir, como amo y señor del mundo y de la naturaleza. Esta instrumentalización propia del trabajo y la búsqueda de una finalidad que le otorgue sentido, explicarían la emergencia del problema de “la creciente falta de significado del mundo moderno” (ARENDDT, 1996: 88).

Otra diferencia muy importante entre el *animal laborans* y el *homo faber*, es que el primero es incapaz de habitar una esfera pública porque su vida social se limita a una agregación de hombres indiferenciados como en un rebaño. En cambio, el *homo faber* se mueve en una esfera público-social propia, a saber el mercado de cambio, que aunque no es estrictamente política le ofrece un marco de interacción. En el mercado, los hombres ofrecen los productos de su trabajo a otros y reciben la estima correspondiente, aunque no se relacionan entre sí en tanto personas sino en tanto productores de objetos intercambiables (CH: 178-179). El proceso de producción mismo se lleva a cabo en privado, incluso el maestro, cuando trabaja con sus aprendices, se abstrae completamente de la presencia de los otros. Las cosas producidas son valoradas de acuerdo con su “valor de cambio”⁹, es decir que todas las cosas son despojadas de todo valor intrínseco para pasar a ser artículos de primera necesidad, que sólo valen en relación con otras cosas que puedan cambiarse por ella. Esto muestra la estrecha relación que existe entre la relatividad del mercado de cambio y la instrumentalidad que surge del mundo de las cosas fabricadas por el hombre.

“La sociedad comercial, o el capitalismo en sus primeras etapas, cuando aún poseía un vehemente espíritu competitivo y adquisitivo, sigue regida por los modelos del *homo faber*” (ARENDDT, 2001: 181). El mundo objetivo producto de su actividad ofrecía un marco de estabilidad propicio para que las personas pudiesen aprestarse al diálogo y la acción. Con la ayuda de artistas, poetas e historiadores, los asuntos humanos eran preservados en historias que constituían la trama de relaciones y el fundamento del mundo compartido¹⁰. Sin embargo, en nuestras sociedades se produce el eclipse del *homo faber* frente a la centralidad creciente del *animal laborans*. La

⁹ La introducción por parte de Marx del concepto “valor de uso”, según Arendt, es un intento teórico más para encontrar una fuente objetiva que le otorgue valor intrínseco a las cosas y evitar que el mismo dependa sólo de su relación con otras cosas del mercado. El *homo faber* llevaba a cabo todas sus actividades a partir de modelos, medidas y patrones, y por esto no le resultaba fácil aceptar la pérdida de modelos y patrones absolutos. Véase también el análisis que hace Arendt de la distinción de Marx entre valor de uso y valor de cambio, en “La tradición y la época moderna” (ARENDDT, 1996: 39).

¹⁰ “Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la tierra, el artificio humano ha de ser un lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija” (ARENDDT, 2001: 191).

sociedad de productores ha sido desplazada por una sociedad de consumidores cuyas necesidades se recrean incesantemente de acuerdo con las exigencias del mantenimiento del ciclo biológico. En la medida en que en este contexto incluso los objetos duraderos se han tornado bienes de consumo, no sólo peligra la estabilidad del mundo objetivo sino también de las acciones y de las palabras que encontraban allí un marco para manifestarse. En consecuencia, no sólo resulta que todo trabajo ha devenido en labor mecanizada orientada a la subsistencia (VILLA, 1996: 199), sino que incluso nuestra sociedad se ha vuelto una “sociedad de laborantes” (ARENDRT, 2001: 135) regida por el ideal del *animal laborans*.

“El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es el infortunio universal que se debe, por un lado, al perturbado equilibrio entre labor y consumo y, por otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y del librarse de él, encuentren un perfecto equilibrio. La universal demanda de felicidad y el ampliamente repartido infortunio de nuestra sociedad (y éstos son sólo dos lados de la misma moneda) se encuentran entre las señales más persuasivas de que hemos comenzado a vivir en una sociedad de labor a la que falta bastante actividad laboral para mantenerla satisfecha [...] Uno de los signos de peligro más claros en el sentido de que tal vez estamos acuñando el ideal del *animal laborans*, es el grado en que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe” (ARENDRT, 2001: 140-141).

En la época moderna se ha producido, entonces, un ascenso de la vida activa por sobre las actividades de la vida del espíritu que habían predominado desde la antigüedad. Junto con este ascenso se llevó a cabo una inversión de la jerarquía tradicional al interior de la vida activa misma. En el siglo XVII, la acción que era entre los griegos la actividad humana por excelencia fue desplazada por el trabajo, mientras que el discurso que acompaña la acción fue relegado frente a la creciente importancia de la matematización y del esquematismo (VILLA, 1996: 200). Como consecuencia de la revolución industrial y la automatización de la producción hacia los siglos XVIII y XIX, se produce en los siglos sucesivos una sustitución paulatina del trabajo por la labor, que era considerada por los griegos como la actividad menos digna e incluso denigrante. La división de tareas y la automatización, reduce al trabajo a una labor cíclica y repetitiva orientada a la reproducción de la vida. Por eso, Arendt sostiene que vivimos en una sociedad de laborantes que persigue la satisfacción de las necesidades, la abundancia y el consumo. Con esta relevancia creciente de la labor, se consuma la completa inversión de las actividades de la vida activa.

En esta sociedad de laborantes, la satisfacción de las necesidades biológicas se convierte en el principal asunto público, volviéndose de este modo, la reproducción de la vida biológica el objeto privilegiado de la política¹¹. Estas son algunas de las implicancias de la tesis de Arendt de que la época moderna se caracteriza por un ascenso y primacía del *animal laborans*. La “política” se torna, entonces, una gestión de la vida que va cercando los espacios de libertad en la medida en que no sólo asegura la reproducción sino que también delimita los modos de vida. Los Estados de bienestar de la posguerra se erigen como prototipos de esta política que modela la vida a través de las políticas públicas de natalidad, de familia, de salud, de trabajo. Frente al creciente papel de los expertos en la definición de las políticas y la consecuente expansión de la regulación estatal de los ámbitos sociales, la política como espacio plural de discusión sobre los asuntos públicos resulta amenazada. Desde fines del siglo XIX, el espacio público-político se ha ido transformando en una “esfera de gobierno muy restringida” abocada a cumplir las funciones de “una ‘organización doméstica’ de alcance nacional” (ARENDR, 2001: 69). Esta tendencia se profundiza hacia mediados del siglo XX con la consolidación del Estado como gestor del bienestar, con lo cual la esfera política tiende nuevamente a acotarse “en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración” (ARENDR, 2001: 69). La perspectiva de Arendt encuentra en la acción la clave para pensar la especificidad de la política que se encuentra en peligro en el mundo actual, puesto que no se reduce a las cuestiones instrumentales propias de la gestión económica o administrativa, que se vinculan al ámbito del trabajo. Para dilucidar esta especificidad de la política debemos detenernos brevemente en el concepto de acción.

En la acción¹² el hombre despliega su capacidad de ser libre, entendida no como la simple capacidad de elección, sino como la espontaneidad misma por la cual comenzamos algo nuevo. La acción es la única actividad que puede introducir novedad en el mundo, porque en el actuar aparece la singularidad de cada persona, es decir, lo

¹¹ En este sentido, como advierte Agamben (2003), *La condición humana* da cuenta del proceso moderno por el cual la política deviene biopolítica. Sin embargo, según Agamben, este análisis biopolítico se encuentra completamente ausente en el libro de Arendt sobre el totalitarismo. Por nuestra parte, consideramos que Arendt despliega una perspectiva biopolítica en relación con el totalitarismo, vinculada con el ascenso de lo social y con los campos de concentración y exterminio. Al respecto véase nuestro trabajo “Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt” (DI PEGO, 2010).

¹² Para la delimitación de la especificidad de la acción en relación con el trabajo, Arendt recupera la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*; mientras que la primera se vincula con el lenguaje y remite a las interacciones entre las personas, la segunda remite a la fabricación de un obra a partir de una materia dada y siguiendo un modelo preestablecido. Sin embargo, Arendt le imprime una connotación particular que permite inscribir esta distinción en el horizonte de las problemáticas contemporáneas.

que la hace irreductible a las demás. La natalidad y la pluralidad son las condiciones básicas de toda acción, puesto que sólo cuando los hombres se relacionan entre sí, trascendiendo la mediación de las cosas, puede manifestarse cada quién en su particular identidad. A través del discurso y de la acción los hombres revelan su cualidad de ser distintos, es decir, de distinguirse de los demás. Debido a que las personas no son entidades intercambiables sino singularidades insustituibles, es que nos aprestamos al diálogo y la acción para comprender al otro y para que el otro nos comprenda. Mientras que es posible vivir sin laborar, forzando a otros a que laboren por uno, y también vivir sin trabajar, es decir, sin producir ningún tipo de objeto útil, no es posible seguir reconociendo una existencia como humana si no es capaz de actuar. En cuanto el hombre deja de ser capaz de actuar, también ha dejado de existir para el mundo común. Sin embargo, como ha mostrado la experiencia totalitaria, esto sólo puede ser logrado en condiciones extremas de dominación, puesto que la acción es una iniciativa que surge con el nacimiento desde el comienzo de la vida misma. Por eso, no requiere del impulso de la necesidad como en la labor, ni de la producción de un objeto útil como en el trabajo, sino que surge de la propia iniciativa que se inscribe en el hecho de estar vivo.

“Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. Este comienzo no es el mismo que el del mundo, no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre, no antes [...] El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (ARENDETT, 2001: 201-202).

El nacimiento introduce novedad en el mundo porque cada persona que nace es única, y con ella entra al mundo alguien capaz de realizar algo inesperado. Entonces, la acción es un nuevo comienzo, que interrumpe la continuidad temporal, y que se encuentra vinculado con el nacimiento; mientras que el discurso se encuentra vinculado con la pluralidad y la posibilidad de distinción, es decir, con el convivir como ser distinto y único entre iguales. Hay una marcada afinidad entre discurso y acción, porque mediante ellos los hombres manifiestan quienes son, revelan su única y singular personalidad. Las tres actividades de la vida activa se vinculan con el discurso, pero la acción se encuentra relacionada de una manera más fundamental. En la labor, el discurso puede acompañar o no la tarea que se realiza, es decir, que la labor puede

realizarse en silencio sin necesidad del discurso. Por su parte, en el trabajo el discurso es necesario en tanto medio de comunicación, pero este medio de comunicación puede ser tanto el discurso como cualquier lenguaje de signos, que incluso puede ser más efectivo. En cambio, acción y discurso se requieren mutuamente para mostrar quienes somos, para revelar nuestra identidad personal. Aunque la acción también puede llevarse a cabo como un medio para conseguir un fin, su particularidad no consiste en la persecución de fines, puesto que éstos pueden alcanzarse más fácilmente mediante el uso de la violencia. Análogamente, la función primordial del lenguaje no reside simplemente en ser un medio de comunicación, sino en ofrecer una posibilidad de revelación de la identidad de quien habla.

En la medida en que toda acción genera reacciones y nuevas acciones que inician una cadena ilimitada de consecuencias, la acción carece de un “autor” que pueda controlar su desenlace y detenta por tanto un carácter imprevisible. La acción comprende así dos momentos susceptibles de ser diferenciados: un comienzo que puede ser realizado por una sola persona, y un desenlace en el que indefectiblemente actúan muchas personas. La pluralidad es condición de posibilidad de la acción, de manera análoga a como los materiales de la naturaleza son condición de posibilidad de la fabricación. En la medida en que toda acción implica una interacción no puede llevarse a cabo en aislamiento, como sí es posible en el proceso de fabricación, y al insertarse en la pluralidad del estar entre los hombres, genera consecuencias ilimitadas y no previstas por el actor. En la esfera de los asuntos humanos, las instituciones y las leyes intentan de algún modo limitar las consecuencias de la acción y del discurso, y aunque obtienen ciertos resultados no pueden soportar el empuje de las nuevas generaciones. Con lo cual las instituciones ofrecen un marco de relativa estabilidad y previsibilidad, pero sólo pueden obrar como diques que aun ofreciendo cierta contención no puede impedir que la corriente los desborde, y con ello la inestabilidad y fragilidad propia de los asuntos humanos retome su curso.

De este modo, Arendt es al mismo tiempo una pensadora de la acción innovadora y de las instituciones estabilizadoras, aunque considera que en toda institucionalización hay un exceso que socava sus propias posibilidades de preservación. En este sentido, Arendt no es meramente una republicana partidaria de las soluciones institucionales, sino que es más bien una pensadora de la tensión constitutiva de la política entre innovación y estabilización, que advierte insistentemente que cuando esta tensión se anula por la imposición de cualquier de sus dos polos, peligra la política

misma. Esto sucedería en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, en donde una estabilización férrea clausura toda posibilidad de acción e incluso la misma espontaneidad, y también sucedería en las revoluciones modernas que al exaltar el momento de innovación no tomaron la precaución de desarrollar los marcos institucionales necesarios para la preservación de las posibilidades de innovación¹³. En el mundo moderno (*modern world*) de la sociedad de masas, la estabilización se propaga nuevamente a través de la consolidación de instituciones abocadas a la reproducción de la vida, y frente a ello, Arendt destaca las potencialidades disruptivas de la acción.

La acción detenta un lugar privilegiado en relación con la labor y el trabajo, no sólo porque en ella se manifiesta la libertad de los hombres, sino también porque las frustraciones de la acción, a saber su irreversibilidad y su imprevisibilidad, pueden ser afrontadas a través de recursos propios de la acción sin requerir de una actividad superior. El *animal laborans* puede redimirse de su encarcelamiento en el ciclo de la vida, mediante la facultad superior de hacer, de fabricar productos y de erigir un mundo de cosas duraderas. A su vez, el *homo faber* puede redimirse de la situación insignificante del fabricante frente a su producto –generada porque el producto es más duradero que el productor, y porque los demás hombres se interesan por el producto–, a través de las facultades superiores de la acción y del discurso que le permiten revelar su identidad, inasible para el propio agente, y perdurar a través de la historia. Respecto de la acción, el remedio para su carácter irreversible y no predecible, no se encuentra en una facultad superior sino en las potencialidades de la misma acción. De esta manera, la irreversibilidad de la acción puede paliarse mediante el perdón, que es una nueva acción que resignifica lo pasado e instaura una novedad en la cadena de reacciones de la acción original. El perdón permite de alguna manera “deshacer” el pasado, y poner freno a las consecuencias indeseadas o impensadas que se siguen de una acción. Mientras que la imposibilidad de predecir la acción se puede paliar mediante el mantenimiento de las promesas que delimita una isla de seguridad en un mar de incertidumbres. Tanto el perdón como la promesa se inscriben en la propia facultad de la acción, y en las potencialidades que se siguen de la misma.

¹³ Al respecto véase “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política” (DI PEGO, 2006: 101-122), en donde precisamos esta cuestión que constituye el punto crucial de la crítica de Arendt tanto a la Revolución Francesa como a la Americana.

Sin el perdón que permite liberarnos de las consecuencias de lo que hemos hecho, quedaríamos prisioneros de un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos¹⁴. Sin la promesa que nos permite delimitar cierta seguridad en el futuro y hacer más previsible lo que va a suceder, correría peligro nuestra identidad que se actualiza y se plasma en el actuar cumpliendo promesas ante los otros¹⁵. El perdón y la promesa son facultades que dependen de la pluralidad, del estar entre los hombres, porque el perdón y la promesa ante uno mismo carecen de realidad, ya que nadie puede perdonarse a sí mismo o sentirse ligado a una promesa que se hizo a sí mismo.

La facultad de hacer promesas ha desempeñado en la tradición política un papel fundamental, debido a dos motivos, la desconfianza de los hombres que no pueden garantizar hoy que mañana seguirán siendo los mismos, y la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad donde todos tienen la misma capacidad de actuar. La promesa tiene por función dominar estos dos aspectos de los asuntos humanos, pero si alguien abusa de la promesa, utilizándola no para presentar islas de seguridad sino todo un futuro seguro, ésta pierde su poder vinculante y se vuelve contraproducente. Cuando las personas se reúnen y actúan de común acuerdo se genera un poder que desaparece cuando las personas se dispersan.

Mientras que la trama de relaciones obra como un marco de estabilidad y se plasma paulatinamente en leyes y constituciones, el espacio de aparición (*space of appearances*) se constituye cada vez que las personas se agrupan por el discurso y por la acción, de modo que es anterior a toda formal constitución del espacio público y de cualquier forma de gobierno (Arendt, 2001: 222). Este espacio se caracteriza porque su existencia culmina cuando se dispersan los hombres que se habían agrupado por el discurso y por la acción¹⁶. La decadencia de las comunidades políticas comienza cuando se pierde el poder que las sustenta y que no puede ser almacenado para ocasiones de emergencia como los instrumentos de la violencia. El poder es el potencial estar unidos de los hombres mediante la acción y el discurso, que se mantiene mientras no se separen

¹⁴ En este sentido, Fina Birulés advierte que Arendt “no entiende el perdón como sinónimo de aquella amnesia que borra cualquier pista de lo ocurrido ni como algo normal, sino como interrupción del curso ordinario de la temporalidad histórica” (BIRULÉS, 2007: 103).

¹⁵ Respecto del papel político de la promesa véase Claudia Hilb (1992) “Intramuros. ¿Puede haber un mundo sin promesa?”, en donde se despliega una relectura de la promesa y el perdón, entendidas al mismo tiempo como contrato y donación entendida como gratuidad.

¹⁶ Villa (1996: 171) delimita que el espacio de aparición es el concepto que Arendt utiliza para referirse al mundo desde una perspectiva política como lugar que hace posible la aparición pública, mientras que la noción de mundo común remite a una perspectiva existencial en donde el mundo es un lugar de estabilidad compartida, o en palabras de Taminiaux, “un horizonte de significación para una estadía con sentido entre la vida y la muerte” (1994: 127).

palabra y acto, y mientras las palabras no sean vacías y los hechos no sean brutales¹⁷. Entonces, la esfera pública requiere para su existencia de poder, que no es otra cosa que esa potencialidad que emana del estar entre los hombres. A diferencia de la fuerza que pertenece a cada individuo, el poder no existe en el hombre aislado sino sólo cuando los hombres actúan juntos. Además el poder no es “algo” que pueda poseerse e intercambiarse como la fuerza, porque el poder depende del acuerdo temporal entre un grupo de personas¹⁸. En este sentido el poder es ilimitado como la acción humana, pues carece de la limitación física de la naturaleza humana. La única limitación del poder es lo que le otorga su carácter político, a saber la existencia de otras personas como punto de partida para la acción y el discurso reveladores.

El poder es el responsable de la preservación de la esfera pública, y por tanto preserva el espacio de aparición de la acción y del discurso como reveladores del agente. Sin la acción no hay innovación en el mundo, puesto que es ella la que introduce los nuevos comienzos de los que es capaz cada hombre. Sin el discurso no se produce la materialización de los asuntos humanos para su conservación en la memoria, y sin poder, el espacio de aparición del discurso y de la acción se desvanecería tan rápido como los actos realizados y las palabras pronunciadas. En la Grecia prefilosófica (*prephilosophic Greek*)¹⁹ junto con el florecimiento de la democracia ateniense se afianzó la confianza en el poder. En la *polis* la acción ocupaba el rango más elevado en la vida activa, porque la acción y el discurso eran los que permitían a cada hombre distinguirse del resto y mostrar su propia identidad. La acción y el discurso le conferían una dignidad soberana a la actividad política, que luego le fue negada en la época moderna, en donde la acción fue supeditada primero al trabajo y posteriormente a la labor.

¹⁷ En nuestro artículo “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt” (DI PEGO, 2006), proponemos distinguir entre dos nociones de poder en la obra arendtiana. Por un lado, en *La condición humana* se despliega un “concepto comunicativo de poder” (HABERMAS, 2000: 209-210) en estrecha vinculación con la palabra y el espacio público, aunque desvinculado de la búsqueda de consensos de cariz habermasiano. Por otra parte, en *Sobre la violencia* se desarrolla un concepto de poder que denominamos “poder de reunión”, en el que no se presupone un espacio público ni el diálogo entre las personas, sino una reunión donde no hay posibilidad de diferenciación entre las personas y que incluso puede ir acompañada de violencia. Este poder surge “en la calle” y suele acompañar a las rebeliones y los procesos revolucionarios. Véase especialmente el apartado “Dos nociones de poder. Repensando el poder a la luz de las revoluciones y rebeliones” (DI PEGO, 2006: 108-113).

¹⁸ En *Sobre la violencia*, Arendt (1970) retoma y profundiza estas delimitaciones conceptuales distinguiendo entre poder, violencia, fortaleza (*force*), fuerza (*strength*) y autoridad. Asimismo, en relación con estos conceptos remitimos al artículo de Claudia Hilb (2007) “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”.

¹⁹ Arendt denomina Grecia prefilosófica a la anterior a Platón, puesto que considera que con este filósofo comienza la tradición del pensamiento político occidental. Esta Grecia es prefilosófica en el sentido de que no comparte el rechazo filosófico por la *polis* democrática, pero en ella ya se había desarrollado la filosofía con los denominados presocráticos y los sofistas.

“Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *pólis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana” (ARENDR, 1996: 167).

Arendt llama la atención respecto de que para los griegos la relación de mando y obediencia estructuraba la vida privada pero era ajena al ámbito político en donde primaban relaciones simétricas entre iguales. El concepto de gobierno, que en la época moderna se presenta como el concepto político por excelencia, se sustenta precisamente en una relación de mando y obediencia que para los griegos era “pre-política”. Sin embargo actualmente tendemos a reducir la política al gobierno, pero la perspectiva griega nos permite pensar que hay una dimensión de la política que excede al gobierno. Este exceso es lo que permanece oculto bajo la moderna equiparación entre política y gobierno, lo cual no obstante no quiere decir que sea necesario depurar a la política de toda relación de mando y obediencia²⁰, sino tan sólo que habría que evitar la reducción de la política al gobierno, con el consecuente empobrecimiento de la experiencia política que acarrea. En este sentido, Arendt no pretende una restauración de la *polis* griega, sino iluminar con ella una especificidad de la política que ha quedado relegada de nuestro horizonte de comprensión. Esta especificidad remite a una dimensión no técnica de la política, es decir, en otras palabras, la política no puede reducirse a una buena gestión, administración y solución de problemas sociales y económicos, sino que la política misma constituye una forma de interacción y una dinámica de conflictividad que reasegura la posibilidad de innovación.

La política es así la tensión entre la relativa estabilidad de un marco institucional determinado que posibilita la interacción en el espacio público y la tentativa de innovación movilizadora por las acciones concertadas de los ciudadanos. En la medida en que la política arraiga en la acción y en la pluralidad, Arendt considera que ha reaparecido en ciertas experiencias de la época moderna: las gestas revolucionarias en Francia y en Estados Unidos, la comuna de París, los consejos obreros de Berlín en 1918 liderados por Rosa Luxemburgo, los albores de la Revolución rusa con el sistema de consejos, la Revolución en Hungría en 1956, los movimientos por los derechos civiles y los movimientos estudiantiles de la década del sesenta. La política ha

²⁰ Al respecto, siguiendo a Villa (2006: 14), quisiéramos aclarar que Arendt no puede ser encasillada simplemente como una partidaria de la democracia directa, debido a su énfasis frente a la experiencia totalitaria de la importancia de las instituciones y de los marcos legales.

reaparecido fugazmente en estos momentos de convulsión social, pero el desafío para Arendt se trata de volver a pensar nuestra forma de gobierno, para que sea posible incorporar estos espacios de interacción e innovación. Aunque en nuestros tiempos parezca clausurada la pregunta por la mejor forma de gobierno, resulta necesario volver a pensar la democracia o en otras palabras las vías para la democratización de la democracia como sistema institucional de gobierno.

Educación, natalidad y política

A partir de estas consideraciones, queremos plantear algunas cuestiones que pueden resultar relevantes para pensar la educación. Habíamos comenzado con una cita de Arendt de “La crisis de la educación” en donde señalaba que “la esencia de la educación es la natalidad” (ARENDR, 1996: 186). En la medida en que hemos visto que la natalidad es un concepto central de la concepción política de Arendt, en tanto remite a la libertad y a la capacidad de introducir novedad en el mundo como aquello que caracteriza la vida específicamente humana, se nos muestra también el papel político que detenta la educación, pero con la particularidad de que este papel político no reside principalmente en la conservación o la reproducción del orden existente sino en la posibilidad de introducir novedad transformando lo existente. En tanto que la esencia de la educación es la natalidad, el sentido de la educación consiste en preparar a los niños para la libertad, es decir, prepararlos para que puedan actuar de manera inesperada y configurar su propio mundo. La natalidad, como hemos visto, no remite al hecho biológico del nacimiento, respecto de lo que somos indistinguibles los seres humanos y también del resto de las especies vivas, sino a que con cada nuevo nacimiento, como dice Arendt, se introduce en el mundo la posibilidad de un nuevo comienzo, cada ser humano tiene la capacidad de comenzar algo nuevo realizando algo inesperado. La natalidad, entonces, se encuentra íntimamente vinculada con la espontaneidad propia de la existencia humana, es decir, con la libertad.

Pero la particularidad del enfoque arendtiano es que advierte que las condiciones para el ejercicio de la libertad, no están dadas en la sociedad en general y en las sociedades de masas en particular. La libertad requiere que nos consideremos iguales los unos con los otros y actuemos en concierto, teniendo en consideración a los demás, y en este marco podemos manifestar nuestra singularidad. Es decir, que la libertad supone un doble juego de igualdad y de distinción que se encuentra a la base de la pluralidad humana. En la sociedad, en cambio, prima una tendencia a la igualación, a la

asimilación, es decir, se trata de integrarnos sumiéndonos en la indistinción. Por eso, si la libertad es la manifestación de lo nuevo, de lo singular, cabe entender por qué la sociedad no ofrece las condiciones necesarias para la libertad, puesto que se rige por la lógica de la reproducción de lo establecido. De ahí, la tensión que Arendt establece entre la sociedad y la política, o entre lo social y lo público. La dinámica política de la introducción de novedad, de lo inesperado que surge en la interacción concertada, parece verse obstruida por la dinámica reproductora del orden social. Aunque en la sociedad y en la política se trata de estar con otros, el punto crucial que los distingue es el modo cómo nos relacionamos con los otros y por eso en la sociedad no hay pluralidad en sentido estricto, puesto que ésta supone la singularidad irreductible de cada uno, es decir, que nos sabemos diferentes. De ahí la importancia de la palabra para la manifestación de esa diferencia, de esa singularidad, de aquello que nos hace ser personas irrepetibles.

Ahora bien, que Arendt considere que hay una tensión entre lo social y lo político, y que la natalidad se inscribe en la libertad que emerge en el espacio público-político, nos lleva a preguntarnos por el rol de la educación y por su espacialidad propia. En otras palabras ¿pertenece la escuela al ámbito social o al ámbito público? En este punto se cifra para Arendt el desafío de la escuela como ámbito de mediación entre lo social y lo público-político. El poder ejercer la libertad requiere, como hemos visto, de considerar a los otros como iguales y de contemplar las posiciones de los demás implicados. En este sentido, nacemos con la potencialidad de desarrollar la libertad, pero esto requiere de un aprendizaje y de una práctica en interacción con los otros. Por eso, Arendt no cree que el hombre por el mero hecho de estar vivo es un ser político, sino que lo es en tanto se apreste al diálogo y la interacción con los otros. En este punto, la educación desempeña un papel fundamental en la construcción de la ciudadanía y esto no quiere decir, enseñarles a los niños contenidos de educación ciudadana, sino más bien implicarlos en prácticas en las cuales puedan aprender a tratar a los otros como iguales, a respetar sus posiciones y a partir de ello coordinar las acciones conjuntas.

El desafío de la escuela consiste, entonces, en erigirse en un espacio que promueva la integración social, pero que al mismo tiempo fomente la disposición de los alumnos a juzgar y pensar por sí mismos, para que de este modo otorgue herramientas para ponerle coto y hacer frente críticamente a ciertos comportamientos sociales (hostigamiento, discriminación y la problemática reciente del denominado *bullying*, entre otros). Aunque aquí no hemos podido abordar la cuestión del juicio en Arendt,

quisiéramos señalar someramente que el aprender a juzgar por sí mismo sería una tarea de la escuela que se encuentra a la base de la actividad política. El juicio implica siempre un posicionamiento sobre una cuestión particular determinada, por lo que en el juzgar partimos de lo concreto, pero para alcanzar cierta generalidad a través de la contemplación de las perspectivas de los otros. Esta forma de pensamiento ampliado encuentra, entonces, en el espacio público un ámbito para desarrollarse. El juicio es la actividad mental que nos permite coordinar nuestras acciones con las de los otros, y por eso, constituye una actividad política. La actividad de juzgar requiere asimismo de una práctica en relación con los otros, escuchándolos e interactuando en el espacio público. Sólo podemos aprender a pensar teniendo en consideración a los otros si en un marco plural nos relacionamos con los otros como iguales. De ahí que la escuela debe promover espacios públicos en el interior de las aulas pero también entre los alumnos de la escuela como prácticas de interacción concertada preparatoria para una posterior inserción en el mundo común que permita al mismo tiempo introducir transformaciones.

Sin embargo, se podría objetar que en la situación de aula no puede constituir un espacio público en tanto que se estructura en torno de la relación asimétrica del docente con los alumnos. Al respecto cabe aclarar que no estamos pensando que todo el proceso de enseñanza-aprendizaje se lleve a cabo en la horizontalidad del espacio público, sino que habría que delimitar espacios públicos de temáticas relevantes para los alumnos, que paulatinamente se podrían ir ensanchando. Aquí cabe volver al texto de Arendt que advierte que dejar a los alumnos librados a la dinámica grupal con una función desdibujada del docente, conlleva graves riesgos porque puede tornarse un especie de despotismo de la mayoría de los niños. Esto sería desproteger a los niños, y en parte, como advierte Arendt desdibujar las responsabilidades de los adultos. Antes bien de lo que se trata es de ir estableciendo espacios de interacción pero en torno de reglas y pautas, para lo que el rol docente resulta de suma importancia. No podemos asumir que los niños son ciudadanos pequeños de un mundo común, sino por el contrario son potenciales ciudadanos que tienen que ser preparados para una interacción que respete la pluralidad y la diversidad.

De este modo, Arendt no sólo no desconoce la asimetría entre docentes y alumnos, sino que encuentra necesario que los adultos asuman la responsabilidad de guiar e introducir a los niños en la dinámica política del mundo común. Pero este lugar privilegiado de los docentes debería sustentarse en el poder como reconocimiento por parte de los alumnos, y no en un poder como imposición. Este constituye otro de los

desafíos de la escuela: cómo recrear ese poder que supone el reconocimiento de los otros, ya sea padres, alumnos y la sociedad en general, para no verse impelida a un poder sin reconocimiento que cuando pretende imponerse culmina en la impotencia. En este contexto, una normativa o reglamentación más estricta no puede solucionar los problemas educativos ni disciplinarios, sino que se requiere por el contrario de una reconstrucción de los lazos sociales de la escuela tanto hacia su interior como hacia la sociedad en general.

Luego de este somero recorrido consideramos que resulta manifiesto que los conceptos arendtianos para analizar la política resultan de especial relevancia para abordar algunas cuestiones en torno de la educación. Concebir la educación como una arena atravesada de tensiones nos permite problematizar no sólo el rol de la escuela en la sociedad sino también en relación con la política. La educación supone siempre la doble tentativa de incorporar a las nuevas generaciones a un mundo común ya existente, pero también, como hemos visto, el desafío de insertarlos en prácticas que les permitan prepararse para ser capaces de transformar ese mundo que les ha sido legado. La educación, por tanto, no es mera reproducción, sino que su razón de ser consiste por el contrario en que los niños sean capaces de actuar libremente y manifestar su singularidad. El legado a las generaciones futuras debe consistir precisamente en brindarles las herramientas para hacer del mundo recibido su propio mundo a través del ejercicio de su libertad. Por eso, Arendt afirma que “la esencia de la educación es la natalidad”, entendida como la capacidad de comenzar algo nuevo. Para culminar con las palabras con las que Arendt cierra su libro sobre el totalitarismo: “«para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre» dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento, este comienzo es, desde luego, cada hombre” (ARENDR, 1999: 580). Y podríamos agregar que sólo la educación puede actualizar esa potencialidad de comenzar algo nuevo que trae consigo cada nacimiento.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos.
- ARENDR, H. (1965). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking Press.

- ARENDT, H. (1970). *Sobre la violencia*. Trad. de Miguel González. México, Joaquín Mortiz.
- ARENDT, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDT, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona, Península.
- ARENDT, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago.
- ARENDT, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid, Taurus.
- ARENDT, H. (2000). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. de Carlos Ribalta. Barcelona, Lumen.
- ARENDT, H. (2001). *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós.
- ARENDT, H. (2002). *La vida del espíritu*. Trad. de Fina Birulés y Carmen Corral. Buenos Aires, FCE.
- ARENDT, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Jerome Kohn (ed.). Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Caparrós.
- BECK, U. (1999). *La invención de lo político*. Trad. de Irene Merzari. México, FCE.
- BENHABIB, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek, Altamira Press.
- BIRULÉS, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, Herder.
- CANOVAN, M. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.
- DI PEGO, A. (2006). “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt”. En *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, año 19, número 52, septiembre-diciembre, pp. 101-122.
- DI PEGO, A. (2010). “Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt”. En Vestfrid, Pamela y Echeverría, María Paz (comps.). *Tridecaedro. Jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP*. La Plata, EDULP, edición digital, pp. 62-74.
Acceso: http://www.sedici.unlp.edu.ar/search/request.php?id_document=ARG-UNLP-Lib-0000000023&request=request (10/05/2011).
- GIDDENS, A. (2000). *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid, Cátedra.

- HABERMAS, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus.
- HILB, C. (1992). “Intramuros. ¿Puede haber un mundo sin promesa?”. En *Revista Sociedad*. Facultad de Ciencias Sociales (U.B.A.), Nro. 1, octubre.
- HILB, C. (2007). “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”. En revista *Al Margen*. Medellín, números 21-22, marzo-junio, pp. 106-119.
- JAY, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Trad. de Alcira Bixio. Buenos Aires, Paidós.
- MAJOR, R. W. (1979). “A Reading of Hannah Arendt’s ‘unusual’ Distinction between Labor and Work”. En Melvyn A. Hill (editor). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin’s Press, pp. 131-155.
- VILLA, D. (2006). “Introduction: the development of Arendt’s political thought”. En Dana Villa (editor). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, pp. 1-21.
- TAMINIAUX, J. (1994). “Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt”. En Claudia Hilb (comp.). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas, Nueva Sociedad.