

DE CONCEPTOS A EXPERIENCIAS. UNA APROXIMACIÓN A LABOR Y PRODUCCIÓN EN HANNAH ARENDT*

Aïda Palacios Morales¹ 

¹ Universitat de Barcelona, España

Recibido: 15/04/2021; Aceptado: 30/06/2021

Resumen

Labor, producción y acción son las tres actividades que forman la *vita activa* para Hannah Arendt. En torno a acción construyó su pensamiento político y, por eso, es la más atendida por la literatura. Labor y producción han quedado relegadas a un segundo plano, obviando todo aquello que ambas retienen e iluminan. El artículo muestra las dificultades de una distinción que resulta un tanto resbaladiza, sobre todo cuando labor y producción se entienden como conceptos, cristalizaciones de los fenómenos que Arendt pretendía capturar. Propone, en cambio, que labor y producción cobran su más hondo significado cuando se comprenden como experiencias, es decir, como las mentalidades y modos de vida del *animal laborans* y el *homo faber*, siempre dentro del esfuerzo arendtiano de comprensión de la Modernidad y el totalitarismo.

Palabras clave: Hannah Arendt; labor; trabajo; producción; totalitarismo.

Abstract

Labor, work, and action are the three activities which form *vita activa* for Hannah Arendt. Action is the activity on which she built her political thought, so literature has focused on it. Thus, labor and work have been relegated to the background, ignoring what both retain and illuminate. The article shows the difficulties of the slippery distinction between labor and work, especially when labor and work are understood as concepts, crystallizations of the phenomena Arendt intended to capture. Instead, it proposes that labor and work acquire their deepest meaning when understood as experiences, that is, the mentalities and ways of life of *animal laborans* and *homo faber*, always within Arendt's effort to understand Modernity and totalitarianism.

Keywords: Hannah Arendt; labor; work; production; totalitarianism.

En *La condición humana*, Arendt distinguió entre labor, producción¹ y acción. Ésta última, actividad propiamente humana en el pensamiento arendtiano, es la que ha recibido más atención. Sin embargo, si Arendt conformó la tríada que es la *vita activa*, ocupándose de acción y, a la vez,

diferenciando labor y producción, fue porque en esta distinción radicaba algo significativo. Lejos de ser sólo el marco que delimita acción, labor y producción esclarecen el pensamiento arendtiano.

Las tres actividades se articulan en una relación dinámica y adquieren pleno significado en un entramado de iluminaciones recíprocas. Cada cual debe ocupar su lugar y regirse por sus propios criterios: que acción ocupe un lugar privilegiado en el pensamiento arendtiano no implica que labor y producción carezcan de importancia. Al contrario, la aproximación a estas actividades forma parte de su intento de pensar el mundo tras el totalitarismo y transcurre en paralelo a la gestación de su particular pensamiento político. Arendt es una pensadora de acción; sin poner esto en duda, se pretende aquí arrojar luz sobre labor y producción, actividades que ella trató de sacar de la oscuridad en la que la tradición las había sumido y donde, desafortunadamente, se las ha mantenido en la literatura posterior.

El artículo pretende, en primer lugar, mostrar las dificultades de la distinción entre labor y producción, que puede resultar un tanto resbaladiza. A continuación, defiende que la distinción deviene más problemática cuando las actividades se comprenden como conceptos, concreciones estáticas y encorsetadas de los fenómenos que Arendt observó. Finalmente, propone entender labor y producción como experiencias, y hacerlo siempre desde el intento arendtiano de comprensión del mundo tras el totalitarismo. Eso implica atender los trenes de pensamiento que llevaron a Arendt a distinguir labor y producción, de tal modo que ambas actividades se revelan no sólo significativas para comprender acción, sino que, como piezas de ese intento de comprensión, iluminan su pensamiento como un todo. No en vano, labor y producción comparten nacimiento con su singular concepción de lo político.

1. De las dificultades de la distinción

Arendt pensaba distinguiendo y trazó líneas que a menudo resultan confusas. Es el caso de su distinción entre labor y producción, que ella misma reconocía que no era usual, aunque respondiera a la existencia de dos fenómenos distintos². Sirva otra distinción de clarificación: cuando en *Sobre la violencia* Arendt diferenciaba poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia, señalaba que todas ellas eran palabras que respondían a diferentes fenómenos. «Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden.»³

Del mismo modo, con la distinción entre labor y producción discierne fenómenos y recupera aquello que el terco lenguaje se había empeñado en mantener. Labor se corresponde con la condición humana de la vida, con todo lo relacionado con la supervivencia y la reproducción individual y de la especie. La primera definición de labor en *La condición humana* es la de «proceso biológico del cuerpo humano»⁴. Se aviene así con Marx, para quien labor es «un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza.»⁵ Labor se desarrolla de manera concomitante a la vida: cíclica e interminable, se halla sometida a las necesidades y urgencias que ésta impone. Tiene dos caras: una de esfuerzo y sufrimiento, otra de júbilo implícito en el mero estar vivo. No se puede escapar de lo que exige la vida a no ser que otras personas sobrelleven la carga; pero quienes evitan laborar dejan de vivir la propia vida al hacer que la *sufran* otros. Sin esfuerzo ni sufrimiento tampoco hay júbilo.

Mediante producción el ser humano crea el artificio humano, un mundo sólido y confiable, «necesario para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre»⁶. Producción se corresponde con la condición de la mundanidad; es reificación y permanencia. Lo producido no se consume, se usa. Constituye, así, una realidad estable que vincula a todos los seres humanos, un refugio que nos guarece de la naturaleza efímera y cíclica. El mundo se construye *sobre y a costa* de la Tierra. Producción es destrucción de la naturaleza para crear mundo; entraña violencia y cierta brutalidad. Es, por otro lado, una actividad absolutamente previsible y fiable, guiada por una idea previa y determinada por la lógica instrumental.

Así las cosas, la distinción entre labor y producción pareciera tan clara. No obstante, resulta escurridiza y ha sido ampliamente discutida⁷. De hecho, la frontera entre labor y producción se diluye cuando nos acercamos a una situación concreta. Tomar una actividad cualquiera, sin contexto, no sirve. Cocinar, por ejemplo, parece labor: responde a la necesidad de nutrirnos y a la urgencia impuesta por el hambre, y su resultado, percedero, está destinado al consumo. Sin embargo, la alta cocina se puede entender como algo muy cercano al arte o al buen hacer artesanal, próxima a producción. Entonces, ¿la cocina doméstica y cotidiana se aviene inequívocamente con labor? Tampoco: se guisa una tortilla de patatas o un cocido de garbanzos para llenar la barriga, pero ambos forman parte de la cultura gastronómica, de nuestro mundo —y, aún, más que la tortilla y el cocido, y más que la mesa sobre la que comemos, permanece el gesto de compartirlos⁸.

Otro caso complejo es el de la agricultura, labor para el habla cotidiana y para Arendt, quien afirma que la tierra cultivada no es «un objeto de uso con su propio carácter durable (...); el suelo cultivado, para seguir así, exige laborarlo a su debido tiempo.»⁹ Aún así, Arendt entiende que pueda parecer producción porque su repetición durante años puede transformar un terruño yermo en fértil. Ahora bien, cabe la duda puesto que agricultura y civilización van de la mano. Aunque la naturaleza rápidamente se reapropie un terreno abandonado, la agricultura modifica el paisaje — exige deforestación, creación de terrazas. Los paisajes del Penedés o de la Ribera del Duero no se pueden entender sin sus viñedos; el cereal determina el paisaje e imprime su carácter, sus ritmos y colores en muchas zonas de Castilla; el olivo domina y transforma valles y más valles en Jaén. Ni los paisajes ni las historias de esas regiones pueden entenderse sin sus cultivos intensivos. Y, en última instancia, el olivo de Jaén y los cereales de Castilla dieron lugar a la «sobresaliente permanencia»¹⁰ de los poemas de Miguel Hernández y Antonio Machado. En definitiva, la categorización de la cocina o la agricultura como labor, aún teniendo argumentos a favor, resulta cuanto menos cuestionable.

Sin embargo, Arendt diferenció entre labor y producción porque intuyó que había ahí algo esclarecedor, que ayudaba a comprender. Considero que las dificultades con esta distinción emergen cuando se la intenta entender en abstracto, aislada de los trenes de pensamiento que condujeron a Arendt a trazarla y de todo aquello que trata de condensar en ella. Propongo, como he anunciado, que labor y producción tienen dos posibles comprensiones: una en tanto conceptos y la otra en tanto experiencias.

La primera consiste en acercarse a la distinción en crudo, considerando las fronteras un tanto rígidas que separan cada actividad. Sucede entonces que los fenómenos terminan encorsetados en conceptos —concepto viene de *concipere*, concebir, y deriva de *capere*, agarrar, capturar algo. Labor y producción devienen cristalizaciones de los fenómenos que Arendt percibió. Así resultan más asibles, más sencillos y comprensibles, porque nos quedamos con las conclusiones; pero también más agarrotados y, por lo tanto, mucho más cuestionables. Como Seyla Benhabib reconocía,

difícilmente una actividad real pueda traducirse en una de las propuestas en modo puro e inequívoco¹¹.

La segunda aproximación busca comprender labor y producción en tanto experiencias, atendiendo a la mentalidad y modo de vida propio de cada actividad. Se defenderá que la validez de la distinción estriba en su potencial para comprender la Modernidad¹². El dominio de cada actividad moldea las personas y su modo de vida, conforma distintas formas de relación con los otros. De modo que la distinción cobra su más hondo sentido en virtud de ese intento de comprensión, más que para analizar aisladamente qué actividad se desarrolla en cada momento. A mi modo de ver, ésta es la aproximación definitiva a la distinción arendtiana entre labor y producción.

2. Labor y producción como conceptos

Si se toman labor y producción tal y como cristalizaron en *La condición humana*, hay dos dimensiones que resultan determinantes. Una es la espacial, el lugar dónde cada actividad se debe llevar a cabo. La otra es la dimensión temporal, que implica cierto horizonte de sentido y una determinada experiencia del tiempo. Ésta última ha sido menos observada, aunque es tan reveladora como la anterior. Para comprender la distinción fenoménica es necesario atenderlas a ambas: en el complejo entramado que aúna ubicación espacial y horizonte temporal la distinción se esclarece.

2.1. La dimensión espacial

Arendt dedicó la segunda parte de *La condición humana* íntegramente a considerar las esferas pública y privada y el lugar específico que cada una de las actividades debe ocupar, así que no es una cuestión baladí. Maurizio Passerin d'Entrevès señala que las condiciones, las actividades y los espacios están estrechamente interrelacionados en la antropología fenomenológica arendtiana¹³; en efecto, el vínculo entre espacio y actividades es tal que dio lugar a lo que Benhabib denominó esencialismo fenomenológico¹⁴. Dado que la dimensión espacial ha recibido mucha atención, especialmente por parte del pensamiento feminista¹⁵, lo que sigue son sólo unos apuntes.

Arendt distingue entre Tierra y mundo. La Tierra nos es dada y es «la misma quintaesencia de la condición humana»¹⁶. Sobre la Tierra se erige el mundo, artificio humano construido mediante producción. Ese mundo alberga la esfera pública, el lugar propio de acción, espacio de aparición y red de relaciones humanas, que contrasta con la esfera privada, donde se desarrolla labor. Y aún, hay otro espacio, en cierto modo público pero vacío de contenido político: el mercado, donde los productores muestran y venden aquello que han producido en sus talleres.

La oposición entre público y privado retiene a su vez otras: entre necesidad y libertad, entre futilidad y permanencia, entre vergüenza y honor. Para Arendt, todo esto se diluyó con el auge de lo social, una nueva esfera «curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público»¹⁷, elemento clave de su comprensión de la Modernidad. Dado que cada actividad tiene un lugar que le es propio, la irrupción de labor en lo público transformó las actividades y desdibujó todas las distinciones que la oposición entre esferas contenía. De hecho, con la irrupción de lo social en lo político, la preocupación nuclear dejó de ser la libertad para ser la abundancia¹⁸.

Lo que estas esferas vienen a significar es «que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir.»¹⁹ En cierto modo, pues, la dimensión espacial de la distinción se aviene con el que otras personas presencien o participen de la actividad. «Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres.»²⁰ Acción requiere no sólo de la presencia pasiva de los otros sino de la relación con ellos, de la interacción humana.

En cambio, labor y producción no necesitan de la presencia de los otros. Se puede laborar en soledad, aunque quien lo hiciera «no sería humano, sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra.»²¹ El productor, por contra, se aísla para producir pero necesariamente se encuentra con otros en el intercambio y en la construcción del artificio humano. Porque quien «construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante, aunque no *homo faber*; habría perdido su específica cualidad humana y más bien sería un dios, ciertamente no el Creador, pero sí un demiurgo»²². ¿Por qué labor solitaria torna animales a los seres humanos, mientras producción solitaria los convierte en dioses? Porque quien labora queda enajenado del mundo, encerrado en su propio cuerpo y sus necesidades; mientras quien produce, aunque lo hace necesariamente en soledad, mantiene un vínculo material y estable con el mundo al que su obra va a pertenecer.

Así pues, acción se da en la esfera pública, en presencia de los otros, y labor en la privada — asociada a necesidad, futilidad y vergüenza. El aislamiento, que implica incapacidad de acción, es condición de posibilidad de producción, «necesaria condición de vida de toda maestría»²³. El *homo faber*, dice Arendt, «está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando.»²⁴

2.2. La dimensión temporal

Así como cada actividad tiene un lugar que le es propio, también cobra sentido en un horizonte y establece una relación concreta con el tiempo. Arendt remarcaba que para comprender adecuadamente labor y producción es necesario distinguir entre uso y consumo:

Parece que la diferencia entre labor y producción se convierte simplemente en una diferencia de grado si el carácter mundano de la cosa producida (...) no se tiene en cuenta. La diferencia entre un pan, cuya “expectativa de vida” en el mundo es apenas más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero.²⁵

Labor y consumo forman parte del mismo ciclo interminable; en cambio, los objetos producidos están hechos para permanecer. Claro está que esa durabilidad no es definitiva: Arendt reconocía que el artificio humano se desgasta y que todas las cosas, a largo plazo, «vuelven al total proceso natural del que fueron sacadas y contra el que fueron erigidas.»²⁶ Pero mientras los objetos producidos se deterioran por el uso, la degradación de los frutos de labor es consustancial al consumo. Siguiendo el argumento, la durabilidad de los objetos producidos les confiere también cierta existencia independiente: producción y reificación van de la mano. Mediante producción, el mundo deviene una realidad objetiva a la que agarrarse: sólida, estable y compartida, que a la vez une y separa a los seres humanos.

Además de la distinción entre uso y consumo, subrayada por Arendt, resulta que el horizonte de sentido es distinto en cada actividad. De entrada, la eternidad es preocupación de la *vita contemplativa*; se da en el pensamiento, fuera de la pluralidad y de los asuntos humanos. Por eso, «políticamente hablando, (...) la experiencia de lo eterno es una especie de muerte, y la única cosa que la separa de la muerte verdadera es que no es final»²⁷. Dice Paul Ricœur que la eternidad «es lo que nos falta a los mortales, pero en tanto pensamos, pensamos eternidad.»²⁸

La inmortalidad, por otro lado, es interés de la *vita activa*. Inmortales son los dioses del Olimpo y la naturaleza. Sólo son individuos mortales los seres humanos, para quienes la única forma de devenir en cierto modo inmortales es hacer algo que merezca ser recordado o dejar una historia digna de ser contada a su muerte. Porque la «potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas —trabajos, actos y palabras»²⁹. La inmortalidad puede lograrse mediante actividades que perduren: producción inmortaliza la obra, aunque su hacedor permanezca anónimo; acción inmortaliza actor y acto, que se funden en uno. Labor es la única actividad cuyo horizonte temporal se reduce al ahora: no logra escapar de su carácter fútil y cíclico.

Para conseguir cierta estabilidad contra el eterno movimiento de la naturaleza se necesita de producción, de un mundo capaz de refugiar nuestra condición mortal. «Sin un mundo en el que los hombres nazcan y mueran,» afirma Arendt, «sólo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies animales.»³⁰ De modo que, mediante producción, el ser humano puede dejar huella, al menos, en dos sentidos. El primero es el de huella como señal que deja el pie en la tierra pisada. Es tangible: toma la forma de objeto producido. La mesa que hizo el carpintero queda en el mundo, aún tras su muerte —señal que pasó por aquí. El segundo sentido es el de huella como rastro, vestigio que deja alguien o algo. La huella aquí no es palpable, es el recuerdo de lo sucedido. El arte, forma concreta de producción, posibilita la permanencia de acción, que comparte con labor cierto carácter efímero. Es decir, acción requiere de producción para lograr la permanencia, pues sin ella los actos se perderían, sin pasado ni futuro. Sin artificio humano no hay memoria:

los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiadores, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría.³¹

Ricœur afirma que el tiempo se percibe como acontecer en labor, como duración en producción y como recuerdo en acción³². Esto es, también la experiencia temporal es distinta en cada actividad. Labor es repetición incansable. En ella, el tiempo simplemente discurre; es un elemento más, a la vez necesario para la resolución de la necesidad y motivo de urgencia. El trigo se siembra; crece, se agosta, se cosecha. Se muele la harina, se amasa el pan, se hornea. El ayuno estimula el hambre y se consume el pan. En tanto forma parte del movimiento cíclico de la vida y de la naturaleza, labor discurre en paralelo al tiempo que gobierna ese ciclo y, por tanto, el tiempo participa de labor como un ingrediente más. Ese mismo movimiento cíclico impide que labor deje rastro tras de sí, más allá de la vida que sostiene.

Producción entraña permanencia, solidez. Sólo el artificio humano logra escapar del movimiento cíclico, acerca a los mortales a la inmortalidad. Siguiendo a Ricœur, el tiempo se materializa en ella y deviene durabilidad. Hay pasado, que se manifiesta en aquello producido anteriormente, en el mundo que nos acoge cuando nacemos. También hay futuro: se puede aspirar a dejar algo en el mundo que quede para después de irnos. Producción es construcción de ese mundo que nos

acoge al nacer y que abandonamos al morir. De hecho, sólo cuando se nace en el mundo, cuando el nacimiento biológico se da en una red de relaciones humanas que permiten la natalidad singular, entonces, y sólo entonces, ese ser humano puede propiamente nacer y morir. Mundo es condición de posibilidad de inmortalidad; en rigor, todo cuanto sucede entre el nacimiento y la muerte capaz de devenir memorable sucede mediante la inserción del ser humano en el mundo, por ese segundo nacimiento que es la natalidad arendtiana.

En este apartado se ha subrayado la necesaria articulación de las dos dimensiones, la espacial y la temporal, para comprender labor y producción y se ha puesto el foco en esta última, menos atendida. Teniendo ambas dimensiones en cuenta, podríamos tratar de dilucidar si cierta actividad es labor o producción con mayores posibilidades de coincidir con Arendt en aquellos fenómenos que quiso capturar. De todos modos, la distinción entre labor y producción pierde así su sentido y su profunda capacidad explicativa. El árbol no nos estaría dejando ver el bosque. Arendt razonaba en varios niveles y contentarse con esta interpretación sería quedarse en la superficie.

3. Labor y producción como experiencias

Arendt no buscaba distinguir lo que hacemos porque sí, sino para tratar de entender la Modernidad; en *La condición humana* su objetivo era «pensar en lo que hacemos»³³ con la intención de comprender cómo pudo acontecer el totalitarismo³⁴. Margaret Canovan afirma que Arendt buscaba atender la acción, y que, para ello, antes debía explicar por qué esa atención era necesaria³⁵. A lo primero responde su esfuerzo por pensar y entender apropiadamente aquello que hacemos: la distinción entre las actividades. Lo segundo entronca con la constante arendtiana de comprender el mundo tras el totalitarismo. Esto significa que *La condición humana* ha de leerse también —puede que sobre todo— como una reflexión sobre la Modernidad. De hecho, hay en dicha obra varios niveles de razonamiento y uno es el análisis histórico. Arendt reflexiona sobre la doble alienación por la que el mundo moderno está marcado: primero, la alienación del mundo que, entre los siglos XVI a XIX, llevó a la introspección y al auge de lo social; después, ya en el siglo XX, la alienación de la Tierra y la victoria del *animal laborans*.

3.1. El porqué de la distinción

En 1952, tras *Orígenes del totalitarismo*, Arendt iniciaba un proyecto que quedaría inconcluso, «Totalitarian Elements in Marxism», que tuvo gran impacto en su obra posterior³⁶. En él, planeaba estudiar la especificidad del totalitarismo bolchevique³⁷. La inmersión en el pensamiento de Marx iba a llevarla a preguntarse sobre la comprensión de acción en la tradición de pensamiento político occidental, que inició Platón y colapsó con Marx. Es revelador que la distinción entre actividades se geste en la confluencia de dos grandes trenes de pensamiento arendtiano —el totalitarismo y la tradición— que dieron lugar, asimismo, a la conformación de su particular pensamiento político, radicalmente atento a la natalidad y pluralidad³⁸.

Arendt distinguió entre actividades a raíz de la centralidad de labor en el pensamiento de Marx. De hecho, Marx es su interlocutor a lo largo de toda *La condición humana*, de la que es tanto antagonista como protagonista³⁹. Arendt se encuentra con que éste construye toda su doctrina

sobre labor, un concepto nuclear equívoco⁴⁰ que constituye «la contradicción fundamental que como un hilo rojo recorre todo el pensamiento de Marx»⁴¹. Para ella, Marx define el ser humano principalmente como animal laborante, falto de mundo, y a la vez imbuido de la lógica utilitaria propia del *homo faber*. A sus ojos, Marx no distingue entre actividades humanas y cae en tres confusiones graves: equipara labor y producción; entiende la historia como algo que *se hace*, esto es, en términos de producción; y equipara política con historia, cuyo curso es previsible e inevitable, lo que la aproxima peligrosamente a labor.

Si Arendt empezó a pensar la tradición tras estudiar a Marx fue porque vio menos quiebres entre Aristóteles y Marx que entre éste y Stalin⁴². No era que Marx justificara el totalitarismo, pero sí que *de alguna manera* el totalitarismo bolchevique se levantó sobre su pensamiento, que a la vez descansaba en la tradición, de modo que «en toda filosofía política de Occidente tenía que esconderse algo fundamentalmente falso.»⁴³ Ese algo era, para Arendt, la incapacidad de la tradición de pensar lo político desde la pluralidad⁴⁴. Para lidiar con una acción impredecible, irrevocable y sin autor, la tradición trató de refugiarse en «cualquier actividad en que un hombre solo, aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final.»⁴⁵ Es decir, ante la fragilidad de los asuntos humanos, la tradición sustituyó acción por producción. Por eso Marx pudo hablar de historia como algo que se hace. Y aún le dio otra vuelta de tuerca a la lógica tradicional, derivada del auge de la labor: le confirmó cierta fatalidad. En el momento en que Marx entendió acción ya no como algo instrumental y fiable —esto es, como producción— sino como un proceso necesario y cuasi natural —es decir, como labor—, su pensamiento devino «determinista, antihumanista, una rendición de la libertad humana para actuar ante los inexorables procesos naturales.»⁴⁶ Aquí radica el vínculo directo con las derivas totalitarias, porque el totalitarismo descansa precisamente en la «combinación de la rendición a la necesidad con la creencia de que “todo es posible”.»⁴⁷

La preocupación de Arendt se desplazó así de las especificidades del totalitarismo bolchevique a la falta de comprensión de las actividades humanas por parte de la tradición, especialmente en lo referente a acción, pero siempre con la intención de comprender el totalitarismo. Lo que representa *La condición humana* dentro de la obra de Arendt y, en particular, lo que buscaba con la distinción entre labor y producción, adquiere una nueva dimensión si se atienden estos dos trenes de pensamiento. Tener en cuenta el estudio de Marx resulta fundamental para entender por qué Arendt distinguió entre las actividades de la *vita activa*.

3.2. Homo faber y animal laborans

Arendt define la tríada en base a las relaciones que las articulan, sus reciprocidades y oposiciones. Son tres fenómenos interdependientes⁴⁸ que responden a cada una de las condiciones humanas. Aunque acción ocupe una posición central en el pensamiento arendtiano, es crucial que las tres guarden cierto equilibrio: cuando una actividad impone su lógica y los criterios que le son propios a las otras, hay consecuencias.

Tras siglos de preponderancia de la contemplación sobre la *vita activa*, primero producción y después labor ocuparon ese lugar privilegiado. En *La condición humana* las derivadas de ello en la Modernidad discurren en paralelo a la distinción fenomenológica. En palabras de Fina Birulés,

la distinción entre labor, producción y acción «permite el desarrollo de un análisis de la época y del mundo modernos alejado de los términos en los que se acostumbra a plantear.»⁴⁹ Por eso, cabe acercarse a la distinción entre labor y producción como el fruto de un camino de pensamiento, dirigido a una comprensión cuidadosa de acción, que implica que el dominio de una actividad modela a cada ser humano, la manera como nos relacionamos entre nosotros y con nuestro entorno.

Es capital, entonces, no entender las actividades de manera aislada y prestar atención al impacto que tienen los desequilibrios de la tríada sobre las comunidades humanas. En última instancia, si el totalitarismo fue posible fue porque la ciencia moderna había abierto el camino a la creencia, característica del *homo faber*, de que todo es posible. Y si el auge de la labor es peligroso es porque todo pasa a medirse en función de la comodidad y la abundancia, sumiéndonos en la soledad profunda de una especie sin refugio. Hay conexión entre alejamiento de la Tierra, auge del *homo faber* y lógica instrumental; y entre pérdida de mundo, triunfo del *animal laborans* y sociedad de masas.

Atendiendo a lo razonado hasta ahora, parece adecuado tomar labor y producción como «formas distintas de comportamiento»⁵⁰ o como aclaraciones «ante diversas maneras de entender la vida humana.»⁵¹ Propongo entenderlas como actividades cuyo dominio da lugar a *animal laborans* y a *homo faber*, entendidos no sólo —o no tanto— como el ser humano laborante o productor, sino como el resultado de experiencias capaces de articular formas de pensar y modos de convivencia, de moldear comunidades humanas enteras. En última instancia, las personas no nacen —o no deberían nacer— limitadas a ser activistas, productoras, laborantes o consumidoras, sino que el dominio de una actividad es lo que termina por limitar las experiencias. Esta aproximación permite escapar de lo resbaladizo de la distinción y, sobre todo, avenirse con el intento de Arendt de comprender la irrupción del totalitarismo y una sociedad crecientemente consumista y atomizada.

El *homo faber* es el productor del artificio humano. Amo y señor de la Tierra, puede incluso imaginar la vida fuera de ella. La violencia implícita en producción se traduce en afán de dominio: él es quien construye con sus manos un mundo estable; él es, también, quien puede destruirlo. Para el *homo faber* todo puede ser utilizado como medio para un fin; de hecho, el fin justifica, produce y organiza los medios⁵², cosa que allana el camino a la imposición de terror e ideología del totalitarismo. La lógica utilitaria le lleva a un callejón sin salida: no hay un principio último capaz de validar la utilidad misma. Eso comporta inevitablemente la destrucción de significados, pues el *homo faber* «es tan incapaz de entender el significado como el *animal laborans* de entender la instrumentalidad.»⁵³ Aunque escapara de la paradoja convirtiendo el ser humano en fin último, éste sería uno que usa e instrumentaliza y no uno que habla, actúa o piensa⁵⁴. El *homo faber* está incapacitado para la acción: no participa del mundo más que para crearlo y aparece en público sólo como productor.

Por otro lado, en el intento arendtiano de comprensión el *animal laborans* es mucho más —y su significado tiene mucha más impronta— que su mera oposición con el *homo faber*. El ser humano deviene *animal laborans* cuando está enteramente condicionado por la vida y su proceso biológico. Porque ha sido expropiado y por su propia experiencia, el *animal laborans* no tiene mundo; es un ser esencialmente privado: carente y aislado. Le faltan los otros y le falta el refugio. Si labora junto a otros no lo hace como individuo, sino que conforma un solo organismo con ellos. No tiene donde juntarse y distinguirse, donde actuar —por eso es *animal*. Su contacto con el mundo se reduce a las herramientas, únicos elementos duraderos y estables de su vida. Gracias a ellas, labor es más ligera y, por lo tanto, el *animal laborans* es menos consciente aún de su sujeción a la necesidad.

Como puede dedicar menos tiempo a laborar, lo dedica a consumir, enteramente condicionado por la vida. Aspira a la abundancia, a la comodidad, a cualquier cosa que haga la vida más llevadera. Del júbilo de la labor, propio del sufrimiento y el goce de la vida misma, se deriva su objetivo último: una felicidad que consiste en cubrir necesidades. En última instancia, «sólo el *animal laborans*, no el artesano o el hombre de acción, ha exigido ser “feliz” o creído que los hombres mortales pudieran ser felices.»⁵⁵

El auge de la labor elevó al *animal laborans* hasta lo más alto, posición tradicionalmente ocupada por el *animal rationale* y a la que llegó soterrando sus diferencias con el *homo faber*⁵⁶. Su triunfo supone el dominio de un modo de vida que pivota alrededor de la necesidad y ambiciona el consumo sin esfuerzo, la comodidad y la abundancia, la felicidad. Eso conlleva la imposibilidad de participar en un mundo compartido con otros seres humanos; en el ensimismamiento propio de la labor no hay lugar para la pluralidad. Lo peor, afirma Arendt, es que esa sociedad «está a punto de ser liberada de las trabas de la labor» y «desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse esa libertad. (...) Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de laborantes sin labor, es decir, sin la única actividad que les queda.»⁵⁷

En la sociedad de laborantes no hay más labor que el consumo; nada es durable, pues no hay producción; no hay pluralidad y, difícilmente, acción. Aunque la emancipación de la labor vino precedida de la emancipación política de los laborantes, en ningún caso les encaminó a la libertad: como *animal laborans*, seguimos atados a la necesidad y al consumo. El triunfo del *animal laborans* fue de la mano del auge de lo social: lo político degeneró en mera gestión de la supervivencia. En cierto modo, podría muy bien hacerse una lectura de Arendt como una crítica al consumismo, pues la sociedad de laborantes es también, si no primordialmente, una sociedad de consumidores. De hecho, una vez lograda la abundancia, señala Arendt, la única salida es el consumo voraz, esto es, «tratar todos los objetos usados como si fueran bienes de consumo, de manera que una silla o una mesa se consuman tan rápidamente como un vestido, y éste se gaste casi tan de prisa como el alimento.»⁵⁸ Sobran ejemplos contemporáneos al respecto, como también respecto al «problema creciente del ocio»⁵⁹. En esa espiral consumista que deja una sociedad de laborantes sin labor —una labor aligerada, sin esfuerzo ni júbilo, reducida a consumo insaciable— todo es arrastrado hacia un proceso cada vez más voraz y precipitado. Y, en medio de esa futilidad, el *animal laborans* no puede refugiarse en el mundo. Expropiado y alienado del mundo, no posee ni un rincón, no lo crea, no participa de él. No hay más meta que el mantenimiento de la vida de la especie ni más valores que la comodidad, la abundancia y la felicidad.

3.3. Un intento de comprensión

En el análisis de la Modernidad de Arendt se mezclan características y elementos del *homo faber* y del *animal laborans*. Por un lado, la instrumentalización del mundo, la confianza en los medios y los útiles, el ingenio como sustituto de la inteligencia, la consigna de que todo es posible propios del *homo faber*. Por el otro, los ideales de abundancia y felicidad del *animal laborans*. El resultado debe interpretarse como una acumulación de sedimentos más que como la sustitución íntegra de una experiencia por otra. De hecho, el triunfo del *animal laborans* lo posibilitó el *homo faber* con sus herramientas. Sin ser conscientes del esfuerzo, no somos conscientes tampoco de nuestras necesidades y nos creemos libres de ellas. Nada más lejos de la realidad.

Para que se constituya la sociedad de laborantes —o de consumidores, de empleados o de masas, que Arendt utiliza de manera cuasi sinónima— no es necesario que todos sus miembros sean efectivamente laborantes, sino que «consideren lo que sea que hagan fundamentalmente como medio de mantener su propia vida y la de su familia.»⁶⁰ Esto es, que la experiencia de labor sea dominante, la medida de todo y que todas las actividades sean reducidas a labor y entendidas en términos de abundancia, comodidad y felicidad.

La sociedad de laborantes es, de alguna manera, requerimiento para el surgimiento del totalitarismo. Arendt no iguala *animal laborans* y hombre-masa, pero es difícil no encontrar semejanzas. Adriano Correia apunta que Arendt usa el concepto *animal laborans* en tres sentidos: «como una dimensión fundamental de la existencia condicionada por la vida; como un producto de la sociedad atomizada; y como mentalidad y “modo de vida” extraídos de las condiciones del mero vivir.»⁶¹ Es decir, el *animal laborans* refiere al resultado de una vida reducida a *zōē*; y éste es el mismo en la atomización social impuesta mediante terror e ideología en el totalitarismo o fruto del ensimismamiento en la sociedad de laborantes.

En la experiencia del *animal laborans* impera la alienación del mundo y sus consecuencias: desamparo, desarraigo, superfluidad. Por eso para distinguirlo del hombre-masa arendtiano es necesario un esfuerzo consciente de disociar lo que, en cierto modo, es una misma cosa. El totalitarismo desposee radicalmente el ser humano de la posibilidad de la actividad que le es más propia: acción. En la sociedad de laborantes, el ser humano renuncia a ella por su ensimismamiento en satisfacer las propias necesidades. Ciertamente que no es una diferencia de grado, pero el aislamiento y desarraigo propios de la sociedad totalitaria son demasiado parecidos al aislamiento y desarraigo de la sociedad de laborantes como para obviarlos. Ambos convergen en experiencias de carencia de mundo y existencia basada en la propia vida —permanencia, subsistencia, reproducción.

El vínculo entre sociedad de laborantes y totalitarismo es verdaderamente estrecho. Alienación del mundo y soledad van de la mano y sientan las bases para una renuncia de lo político. Esta renuncia puede deberse al ensimismamiento de labor o imponerse mediante terror e ideología. Arendt defiende que sin soledad previa, sin dominio de labor y carencia de mundo, terror e ideología no caen en terreno fértil. De manera que aquello «que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad (...) se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo.»⁶² La alienación del mundo, experiencia determinante de la Modernidad, se funde con el surgimiento de la sociedad de laborantes. El ser humano sólo puede vivir ajeno al mundo cuando su única actividad es labor; entonces, y sólo entonces, está a solas con su necesidad y sus deseos; sólo entonces también, puede sentirse desarraigado y superfluo. Ahí puede irrumpir el totalitarismo.

Aunque tanto el hombre-masa del totalitarismo como el *animal laborans* carecen de mundo y estén aislados, hay un matiz que los distingue. El *animal laborans* es todavía capaz de actuar: aún puede amar la libertad, juntarse con otras personas, actuar libre y espontáneamente, pensar. Aún puede sorprendernos. Mientras el *animal laborans* se ocupa de su mantenimiento y reproducción como individuo y como especie, el hombre-masa ha renunciado a su propia vida y a sus necesidades: en algunos casos puede que a favor del mantenimiento del régimen totalitario, en otros puede que ni eso. Puede que el *animal laborans* sea el paso previo al surgimiento del hombre-masa, con el que comparte demasiados atributos, pero preocuparse de su propia vida —de su hambre, de su frío, de su descendencia— le salva.

No es que la sociedad de laborantes sea totalitaria, pero sí que la alienación del mundo característica del dominio de labor posibilita el enraizamiento del totalitarismo. Al final de *La condición humana*, Arendt insistía en que mantenemos nuestras capacidades para producir mundo y actuar en él. Afortunadamente, nada de lo sucedido «significa que el hombre moderno haya perdido sus capacidades o esté a punto de perderlas.»⁶³

4. Conclusiones

Labor y producción son significativas y relevantes en el pensamiento arendtiano y lo iluminan; vale la pena tratar de comprenderlas. Las preguntas que guiaban a Arendt eran cómo el totalitarismo podía haber surgido y cuál había sido el papel de la tradición en ello. Las respuestas parecen ser la experiencia dominante de labor y la incapacidad de pensar la acción desde la pluralidad. Éste es el motivo de la distinción y es desde aquí que cobra todo el sentido. *Animal laborans* y *homo faber* son fruto del análisis arendtiano de la Modernidad y el Mundo Moderno. La distinción toma especial relevancia en la comprensión de la sociedad de laborantes —esa en la que, según parece, vivimos también hoy. Arendt distinguía para comprender y la frontera trazada entre labor y producción va en esta dirección.

Labor y producción no son lo mismo y eso puede que sea más relevante que saber exactamente qué es labor y qué es producción, dónde está el límite. Tomar labor y producción como conceptos puede resultar más sencillo, pero descuida que el sentido de la distinción entre labor y producción radica en saber cuándo actuamos en búsqueda de la comodidad y la abundancia propias del *animal laborans* y cuándo nos ciega la mentalidad utilitarista del *homo faber* —y alertar de los peligros de ello. Labor y producción son y deben entenderse fundamentalmente como experiencias, como modos de estar en el mundo —o, en el caso del *animal laborans*, de no estar en él.

Homo faber y *animal laborans* dominan sucesivamente la Modernidad no porque más gente produzca o más gente labore, sino porque su mentalidad deviene dominante. Lo que hace Arendt cuando los desmenuza es caracterizar sus maneras de responder a la vida humana condicionada. Sucede que esa condición humana tiene más dimensiones y que primar una de ellas es potencialmente dañino. Arendt advierte de los peligros de acción, pero sobre todo de los riesgos de abandonarla y refugiarnos en la instrumentalidad o en la comodidad. El dominio de labor, signo de nuestros tiempos, supone la renuncia al mundo y al encuentro humanos en pro de una vida feliz y satisfecha.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, *Social Research*, vol. 69, n. 2, 2002, 273-319.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 2005. Trad. Ramón Gil Novales.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. Trad. Guillermo Solana.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. Trad. Guillermo Solana.
- Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Barcelona: Herder editorial, 2006. Trad. Raúl Gabás.
- Arendt, Hannah. “The Great Tradition I. Law and Power”, *Social Research*, vol. 74, n. 3, 2007, 713-126.

- Arendt, Hannah. "The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled", *Social Research*, vol. 74, n. 4, 2007, 941-954.
- Bacelli, Lucca. "Un curioso equivoco? Arendt, Marx e il lavoro, *aut aut*, 386, 2020, pp. 153-167.
- Bakan, Mildred. "Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work", en Hill, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin's Press, 1979, pp. 49-63.
- Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.
- Birulés Bertrán, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2013.
- Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Correia, Adriano. "¿Quién es el *Animal Laborans*?", traducción inédita del autor presentada en las Primaveras Arendtianas de 2014, de "Quem é o *Animal Laborans*" en *Hannah Arendt e a Modernidade. Política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: A Editora Forense, 2014, pp. 71-106.
- Esquirol Calaf, Josep Maria. "El concepto aristotélico de *praxis* en la filosofía contemporánea", en *Tres Ensayos de Filosofía Política*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995.
- Esquirol Calaf, Josep Maria. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Heller, Ágnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: ediciones Península, 1977. Trad. José-Francisco Yvers y Enric Pérez Nadal.
- Honig, Bonnie. "Toward an agonistic feminism. Hannah Arendt and the politics of identity", en Garrath Williams (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp. 358-384.
- Jonas, Hans. "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", en Fina Birulés Bertrán (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2000. pp. 23-40. Trad. Angela Ackermann.
- Kohn, Jerome. "Introduction by Jerome Kohn" en Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Jerome Kohn (ed.). New York: Schocken Books, 2005.
- Kohn, Jerome. "Hannah Arendt: The Appearances of Estrangement", en *Social Research*, vol. 85, n. 2, 2018, 301-321.
- Marx, Karl. *El Capital*. Libro I, Capítulo V. Madrid: Ediciones Akal, 2000. Trad. Vicente Romano García.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio. "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity", *Thesis Eleven*, n. 30, 1991, 75-116.
- Parekh, Bhikhu. "Hannah Arendt's Critique of Marx", en Hill, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin's Press, 1979, pp. 67-100.
- Pitkin, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Pitkin, Hanna Fenichel. "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, 1981, pp. 327-352
- Ricœur, Paul. "Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*" en Williams, Garrath (ed.). *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp. 43-53.
- Suchting, W. A. "Marx and Hannah Arendt's *The Human Condition*", en *Ethics*, Vol. 73, núm. 1, 1962, pp. 47-55.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt. For Love of the World*. London: Yale University Press, 1982.
- Weisman, Tama. *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Plymouth: Lexington Books, 2014.

Notas

- * Agradezco enormemente los comentarios de quienes revisaron versiones anteriores de este texto.
- 1 Parece adecuado motivar la elección del término *producción* para traducir *work*, dado que no es la mayoritaria en castellano. El término *trabajo*, escogido por Ramón Gil Novales en la traducción de *La condición humana*, resulta un tanto problemático por ser un vocablo polisémico que en la cotidianidad engloba labor y producción. Aunque el nombre no haga la cosa, es importante utilizar términos que no confundan. En la obra original, escrita en inglés, Arendt utilizó *labor* y *work*; pero en su traducción al alemán usó *arbeit* para *labor* y *herstellen*, no *werk*, para *work*. Decidí rehuir el uso de *trabajo* y optar por *labor* y *producción*, en una traducción menos común, aunque ya utilizada anteriormente (véase Josep Maria Esquirol Calaf. “El concepto aristotélico de *praxis* en la filosofía contemporánea”, en *Tres Ensayos de Filosofía Política*. Barcelona: PPU, 1995; y la traducción de Angela Ackermann de Hans Jonas. “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en Fina Birulés Bertrán (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Ed. Gedisa, 2000, 23-40). Evitaba así confusiones con el término *trabajo* y respetaba la intuición de Arendt en su lengua materna.
 - 2 Hannah Arendt. *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 2005, p. 107.
 - 3 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 59.
 - 4 Arendt. *La condición humana*, p. 35.
 - 5 Karl Marx. *El Capital*. Libro I, Capítulo V. Madrid: Ediciones Akal, 2000, p. 241. Arendt repite esta cita a menudo, por ejemplo, en *La condición humana*, p. 120.
 - 6 Arendt. *La condición humana*, p. 165.
 - 7 Por ejemplo, Mildred Bakan apuntaba que nada era tan criticable en *La condición humana* como el concepto arendtiano de labor y que esta distinción oscurecía más que aclaraba (Mildred Bakan, “Hannah Arendt’s Concepts of Labor and Work”, en Hill, Melvyn A. (ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin’s Press, 1979, 49-63, p. 49 y 51.
 - 8 Josep Maria Esquirol. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de proximidad*. Barcelona: Acanalado, 2015, p. 65.
 - 9 Arendt. *La condición humana*, p. 167; ver también Hannah Arendt. *Diario filosófico*. Edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Barcelona: Herder editorial, 2006, p. 104.
 - 10 Arendt. *La condición humana*, p. 167.
 - 11 Seyla Benhabib. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996, p. 131.
 - 12 En su prólogo a *La condición humana*, Arendt aclara: «la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas.» (Arendt. *La condición humana*, p. 33). La Modernidad es la época de la sociedad de masas, caracterizada por la pérdida de mundo, el auge de lo social y la victoria del *animal laborans*; toca a su fin con la irrupción de los totalitarismos y el consecuente quiebre de la tradición.
 - 13 Maurizio Passerin d’Entrèves. “Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt’s Conception of Modernity”, *Thesis Eleven*, n. 30, 1991, 75-116, p. 81.
 - 14 Benhabib. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 123.
 - 15 Véase, por ejemplo, Hanna Fenichel Pitkin. “Justice: On Relating Private and Public”, *Political Theory*, Vol. 9, No. 3 (Aug., 1981), 327-352; Benhabib. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*; o Bonnie Honig, “Toward an agonistic feminism. Hannah Arendt and the politics of identity”, en Garrath Williams (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, pp. 358-384.
 - 16 Arendt. *La condición humana*, p. 30.
 - 17 Arendt. *La condición humana*, p. 58.
 - 18 Arendt. *Sobre la violencia*, p. 100.
 - 19 Arendt. *La condición humana*, p. 88.
 - 20 Arendt. *La condición humana*, p. 51.
 - 21 Arendt. *La condición humana*, p. 51.
 - 22 Arendt. *La condición humana*, p. 51.
 - 23 Arendt. *La condición humana*, p. 184.

- 24 Arendt. *La condición humana*, p. 184.
- 25 Arendt. *La condición humana*, p. 116.
- 26 Arendt. *La condición humana*, p. 165.
- 27 Arendt. *La condición humana*, p. 45.
- 28 Paul Ricœur. “Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*” en Garrath Williams (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition*. London: Routledge, 2006, 43-53, p. 45.
- 29 Arendt. *La condición humana*, p. 44.
- 30 Arendt. *La condición humana*, p. 119.
- 31 Arendt. *La condición humana*, p. 195.
- 32 Ricœur. “Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*”, p. 47.
- 33 Arendt. *La condición humana*, p. 33.
- 34 Arendt. *La condición humana*, p. 34.
- 35 Margaret Canovan. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 149.
- 36 Sobre esto hay amplio consenso. Véase Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt. For Love of the World*. London: Yale University Press, 1982, p. 256-260 y 276-286; Canovan. *Hannah Arendt. A Reinterpretation*, p. 13; Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 130; y Neus Campillo. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 43 y 81-107.
- 37 En el proyecto que escribió para la Fundación Guggenheim solicitando financiación, Arendt argumentaba: «La brecha más grave en *Los orígenes del totalitarismo* es la falta de un análisis histórico y conceptual adecuado de los antecedentes ideológicos del bolchevismo. Esta omisión fue deliberada. Se puede rastrear el origen de todos los demás elementos que finalmente cristalizaron en las formas totalitarias de movimientos y gobiernos en corrientes subterráneas de la historia occidental que surgieron sólo cuando y donde se rompió el marco social y político tradicional de Europa. El racismo y el imperialismo, el nacionalismo tribal de los pan-movimientos y el antisemitismo, no tienen conexión con las grandes tradiciones políticas y filosóficas de Occidente. La originalidad impactante del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y métodos de gobierno carecían de precedentes y que sus causas desafiaban una explicación adecuada en los términos históricos habituales, se pasa por alto fácilmente si uno hace demasiado hincapié en el único elemento que tiene detrás una respetable tradición y cuya discusión crítica requiere la crítica de algunos de los principios fundamentales de la filosofía política occidental: el marxismo.» (citado en Young-Bruehl. *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 276).
- 38 Jerome Kohn. “Introduction by Jerome Kohn” en Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (ed.) Schocken Books, New York, 2005, p. xx.
- 39 Jerome Kohn. “Hannah Arendt: The Appearances of Estrangement”, *Social Research*, vol. 85, n. 2, 2018, 301-321, p. 302.
- 40 La cuestión de si Arendt comprendió bien o no a Marx ha sido bastante discutida. Véase, por ejemplo, W. A. Suchting, “Marx and Hannah Arendt’s *The Human Condition*”, en *Ethics*, Vol. 73, núm. 1, 1962, pp. 47-55, p. 47; Mildred Bakan, “Hannah Arendt’s Concepts of Labor and Work”, en Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin’s Press, 1979, pp. 49-63, p. 51; Bhikhu Parekh, “Hannah Arendt’s Critique of Marx”, en Hill, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St Martin’s Press, 1979, pp. 67-100, p. 83 y 91; Pitkin, *The Attack of the Blob*, p. 115; Weisman, *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Plymouth: Lexington Books, 2014, p. 65; o, más recientemente, Lucca Baccelli. “Un curioso equivoco? Arendt, Marx e il lavoro”, en *aut aut*, 386, 2020, 153-167, p. 157. Dejo de lado si Arendt entendió o quiso entender a Marx correctamente: lo que aquí se pretende es entenderla a ella.
- 41 Arendt. *La condición humana*, p. 104.
- 42 Arendt. “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, p. 277.
- 43 Arendt, Hannah, *Diario filosófico*. Barcelona: Herder editorial, 2006, p. 243.
- 44 Véase Hannah Arendt. “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, *Social Research*, vol. 69, n. 2, 2002, 273-319; “The Great Tradition I. Law and Power”, *Social Research*, vol. 74, n. 3, 2007, 713-126; y “The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled”, *Social Research*, vol. 74, n. 4, 2007, 941-954.
- 45 Arendt. *La condición humana*, p. 242.

- 46 Canovan. *Hannah Arendt. A Reinterpretation*, p. 74.
- 47 Canovan. *Hannah Arendt. A Reinterpretation*, p. 74.
- 48 Parekh. "Hannah Arendt's Critique of Marx", p. 70.
- 49 Fina Birulés. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007, p. 107.
- 50 Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: ediciones Península, 1977, p. 119.
- 51 Josep Maria Esquirol. "El concepto aristotélico de praxis en la filosofía contemporánea", en *Tres ensayos de filosofía política*. Barcelona: PPU, 1995, p. 41.
- 52 Arendt. *La condición humana*, p. 178.
- 53 Arendt. *La condición humana*, p. 179.
- 54 Arendt. *La condición humana*, p. 182.
- 55 Arendt. *La condición humana*, p. 146.
- 56 Arendt. *La condición humana*, p. 111.
- 57 Arendt. *La condición humana*, p. 32.
- 58 Arendt. *La condición humana*, p. 140.
- 59 Arendt. *La condición humana*, p. 144.
- 60 Arendt. *La condición humana*, p. 68.
- 61 Adriano Correia. "¿Quién es el *Animal Laborans*?", traducción inédita del autor presentada en las Primaveras Arendtianas de 2014, de "Quem é o *Animal Laborans*" en *Hannah Arendt e a Modernidade. Política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: A Editora Forense, 2014, 71-106, p. 1.
- 62 Hannah Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 639.
- 63 Arendt. *La condición humana*, p. 340.