

CUERPO Y NATURALEZA HUMANA EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

Nicolás Patierno¹
Ricardo Luis Crisorio²

Resumen:

Comúnmente suele asociarse a Hannah Arendt con temas como la filosofía política, los totalitarismos y una postura crítica hacia los pilares de la modernidad, heredada de su vinculación teórica con Jaspers y Heidegger. Pese a esa lectura tradicional, la obra de la autora abarca diversas cuestiones histórico-políticas emparentadas con las nociones de cuerpo y naturaleza, entre otras problemáticas de interés socio-político. Asumiendo una metodología histórica-hermenéutica basada en la revisión documental de fuentes primarias y secundarias, el objetivo del presente artículo radica en el rastreo de dichos conceptos a través de sus principales obras. Entre éstas se encuentran *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* como escritos fundamentales a la hora de interpretar el concepto de cuerpo subordinado a la esfera política. Arendt desmiente la existencia de una naturaleza humana innata, prescrita e incuestionable. Es a partir de la experiencia de los campos de concentración, que la idea de naturaleza, de origen “natural” de los pueblos, quedó relegada a la interpretación e instrumentación en manos del orden político imperante, concluyendo que el totalitarismo, es el mayor exponente de esta pretensión absoluta de apropiación de “lo natural”.

Palabras clave: Cuerpo. Naturaleza. Vita activa. Política. Modernidad.

1 INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt centra su análisis en el estudio de la humanidad y su recorrido por el mundo contemporáneo, con particular atención en las acciones más sencillas y frecuentes; su propuesta fundamentalmente se centra en indagar sobre lo que hacemos. Las actividades que se encuentran al alcance de todo ser humano, agrupadas en los conceptos de labor, trabajo y acción,³ resultan de particular interés

¹ Doctorando en Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Profesor en Educación Física en la Universidad Nacional de La Plata. Becario doctoral (UNLP), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales del Centro Interdisciplinario Cuerpo, Educación y Sociedad, Ensenada, Argentina. E-mail: nicolaspatierno@hotmail.com

² Doctor en Ciencias de la Educación. Magíster en Investigación Educativa. Profesor en Educación Física. Director de la Maestría en Educación Corporal. Profesor Titular de la cátedra “Educación Física 5” en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Ensenada, Argentina. E-Mail: rcrisorio@gmail.com

³ Con respecto a la traducción de labor, trabajo y acción, es importante aclarar que en Brasil, estos términos pueden encontrarse bajo los conceptos de trabalho, obra y ação respectivamente. Esta

para la autora mencionada, ya que estas actividades definen en gran parte la existencia humana. Desde la necesidad de comer, beber, vestirse y dormir, pasando por la producción de objetos y herramientas hasta la participación en la política y el uso del tiempo libre, constituyen actividades fundantes de la humanidad y por lo tanto, desde la perspectiva de Arendt, merecen su lugar en la historia y su respectivo análisis. En *La condición humana*, libro publicado originalmente en 1958 por la Universidad de Chicago, Arendt se lanza a la tarea de analizar la política imperante en la Modernidad, no sólo a partir del análisis de hechos cronológicamente rastreables en dicho período, “sino también de la tradición del pensamiento político occidental que se remonta a Platón.” (DI PEGO, 2015, p. 214). Con una metodología de trabajo que replantea el uso convencional de la historia y pone en su lugar una interpretación crítica del pasado –la cual recibió esperables acusaciones por parte de pensadores como Habermas o Macpherson,⁴ centradas en el abuso de subjetividad a la hora de indagar acontecimientos históricos–, Arendt se propone la audaz y provocadora tarea de analizar, bajo el concepto de *vita activa*, temas referidos tanto a la tradición occidental como a la modernidad.

2 DEBATES EN TORNO A LA NATURALEZA HUMANA

A lo largo de *La condición humana*, Arendt utiliza el concepto de cuerpo asociado a las tres actividades que conforman la noción de *vita activa*. Estas actividades configuran la complejidad de lo humano sólo en parte, puesto que la condición humana también se define a partir del ejercicio de la contemplación. Este ejercicio propiamente humano vinculado a la reflexión, comúnmente denominado por la tradición occidental como contemplación o *vida contemplativa*, implicaría según Arendt el pensamiento, la voluntad y el juicio. “Tradicionalmente, por lo tanto, la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; su muy limitada dignidad se le concede debido a que sirve las necesidades y exigencias de la

traducción se basa en el trabajo del investigador Adriano Correia y en una versión actual de *A condição humana*, la cual se encuentra en vigencia desde el año 2010 con numerosas reimpressiones.

⁴ Estas críticas se explicitan en el último capítulo de la compilación de ensayos titulada: *De la historia a la acción*, donde es posible hallar la transcripción de algunas de las respuestas e intervenciones de Hannah Arendt en un congreso que tuvo lugar en noviembre de 1972, sobre «La obra de Hannah Arendt». Tít. orig. «On Hannah Arendt», publicado en M.A. Hill (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, Nueva York, 1979.

contemplación en un cuerpo vivo” (ARENDT, 2014, p. 28). La propuesta de analizar no sólo lo que pensamos, sino también lo que hacemos y lo que nos define como humanos en el mundo que habitamos, es la marca de la filosofía arendtiana, que, lejos de proponerse tareas monumentales, nos brinda herramientas conceptuales para analizar nuestras acciones más mundanas.

En el primer capítulo de *La condición humana*, Arendt desarrolla de manera explícita la noción de “naturaleza humana” con la intención de diferenciarla del concepto de “condición humana”. Para el primero, la autora se reserva una explicación asociada al esencialismo y materialismo propio de las Ciencias Naturales. Su análisis parte de una lectura de San Agustín respecto de “la *quaestio mihi factus sum* (he llegado a ser un problema para mí mismo)” (ARENDT, 2014, p. 24) y de la crítica a las explicaciones deterministas. A partir de allí, Arendt señala la dificultad asociada a la pregunta: ¿Y quiénes somos? Destacando que todas las respuestas “terminan casi invariablemente en la creación de una deidad” (ARENDT, 2014). La autora pone en sospecha esta identificación con lo divino, puesto que al apelar a características súper-humanas para dar cuenta de nuestra propia naturaleza, quedaría en evidencia una ausencia de sentido en todo intento de respuesta afín. Más adelante en *La condición humana*, específicamente en el capítulo dedicado a la acción, la autora desarrolla la asociación entre acto y discurso, mostrándose aún más radical respecto del descreimiento de una supuesta naturaleza humana. Al respecto sostiene: “la esencia humana –no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo (...) – nace cuando la vida parte” (ARENDT, 2014, p. 216).

Frente a la desconfianza vinculada al término “naturaleza humana”, rastreable desde la idea platónica de hombre: como una figura humana pero inalcanzable, Arendt prefiere desarrollar la idea de “condición humana”. Este concepto alude a la relación recíproca entre lo “producido por las actividades humanas” (ARENDT, 2014, p. 23) y la propia existencia del hombre; actividad y existencia son categorías que se fusionan en la relación del hombre con el mundo. Ningún humano puede habitar el mundo sin hacer nada en él, al tiempo que aquello que hace –las actividades enmarcadas bajo la noción de *vita activa*– definen su humanidad.

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 (ARENDRT, 2014, p. 23-24).⁵

Continuando con las especificaciones teóricas, sería incorrecto elaborar un concepto único de cuerpo y naturaleza humana a partir de la lectura de *La condición humana*. La autora en cuestión no se preocupa por brindar una definición exacta; en una reflexión teórica más compleja, se propone analizar de qué manera las interpretaciones históricas de labor, trabajo y acción implican al cuerpo de diversos modos. En esta línea, el concepto de cuerpo puede problematizarse vinculado a la labor, como un cuerpo biológico, preocupado por sí mismo y por los requerimientos básicos de la vida orgánica. El cuerpo asociado al trabajo, en cambio, hace referencia a un cuerpo segmentado, automático y alienado, atravesado por los intereses de un mercado que se mueve en la lógica de un mundo artificial y que sólo tiene sentido para el hombre como centro de ese universo limitado.⁶ Por último es posible rastrear la noción de un cuerpo en relación a la acción: éste implica no solo la acción –como sinónimo de movimiento intencionado que conlleva un objetivo–, sino que incluye el discurso como parte inherente a la expresividad humana.

Antes de profundizar el análisis respecto de la labor y el trabajo, es necesario revisar brevemente el concepto de naturaleza humana trabajado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

La crítica arendtiana a los esencialismos y determinismos propios del positivismo en las Ciencias Naturales,⁷ comúnmente suele estar ligada al análisis de

⁵ Con el fin de esclarecer la diferenciación entre *naturaleza humana* y *condición humana*, resulta pertinente atender a las palabras de Di Pego: “El ser humano, según Arendt, no tiene una conformación particular preestablecida, sino que vive bajo ciertas condiciones de existencia, y por eso las distinciones dentro de la vida activa no deben entenderse como el establecimiento de una ontología determinada 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” (2015, p. 215). En resumen, podríamos afirmar que la noción de *vita activa* admite una “flexibilidad” en sus elementos, a diferencia de la naturaleza, cuya interpretación asociada al positivismo de las Ciencias Naturales supone que el humano está predestinado a vivir como el resto de las especies, esto es, biológicamente determinado.

⁶ Cabe aclarar que el cuerpo asociado al trabajo también expresa cierta potencialidad creadora –en la forma de producción artesanal principalmente. A partir de la época moderna, con la forma de producción capitalista, dicha asociación pasa progresivamente a disolverse casi por completo (fundamentalmente a causa de la división y la automatización del trabajo).

⁷ Consideramos positivismo al monismo científico-metodológico, esto es, “la pretensión de un método universal que toma el patrón establecido por las Ciencias Naturales y exactas como ideal regulador, único y supremo de la comprensión racional de la realidad” (VON WRIGHT, 1979, p. 25). Este paradigma tiene su apogeo a mediados del siglo XIX y comienzos del siglo XX, influenciando no sólo el modo de investigar en las Ciencias Naturales, sino también el de las Ciencias Sociales.

La condición humana, más exactamente a la primacía del *animal laborans*⁸ por sobre el resto de los componentes de la *vita activa* y a la revisión de los pilares de la modernidad. Sin embargo, y en línea con la tesis propuesta por Di Pego (2010), es posible retrotraer el análisis del cuerpo y la naturaleza humana a *Los orígenes del totalitarismo*. Esta afirmación descansa en la explicación que desarrolla Arendt respecto del interés del Nacionalsocialismo Alemán por apropiarse de una noción particular de naturaleza humana, a partir de la cual los nazis basaron sus intentos de exterminio del pueblo judío, cuya enemistad y culpabilidad se basó en concepciones biológicas asociadas a un ferviente y encarnizado racismo.

Determinadas organizaciones socio-políticas interesadas en la “dominación total” han demostrado, fundamentalmente en la primera mitad del siglo XX, que es posible que las condiciones de existencia humana varíen de acuerdo al orden político y la ideología imperante en un momento histórico determinado: “El totalitarismo, a través de su funcionamiento sistemático y burocrático, ha llegado a ocultar al hombre su naturaleza con el pretexto de cambiarla” (ARENDR, 2008, p. 39).

La maldad asociada al totalitarismo consiste en reducir al hombre a la mera animalidad, sin que sea posible advertir en él características particulares de la existencia humana. Así, esta organización política ha puesto en evidencia que “no es posible definir una naturaleza humana que se mantenga inalterada en cualquier circunstancia y que constituya por tanto la esencia del ser humano” (DI PEGO, 2015, p. 215). En esta lógica, sería imposible afirmar que el ser humano cuenta con un sistema de defensa innato, capaz de eludir o enfrentar los instrumentos de un sistema político basado en el dominio total y por lo tanto no sería posible hallar una naturaleza humana “natural” y externa: “esta debe su existencia al hombre, surge a partir de la capacidad del ser humano de fabricar naturaleza, es decir, de crear procesos naturales que sin los hombres no existirían” (ARENDR, 2014, p. 251). De esta manera, la naturaleza puede tanto ser una condición a recrear en un laboratorio, algo digno de representar en un cuadro, o la justificación que sirvió al nazismo para llevar a cabo uno de los genocidios más grandes en la historia de la humanidad.

⁸ Giorgio Agamben (2013) lleva a cabo esta lectura de *La condición humana*, resaltando “el proceso que conduce al *homo laborans*, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno” (AGAMBEN, 2013, p. 12).

En los últimos apartados de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt resalta este vínculo entre lo humano y lo natural como algo perteneciente a la esfera de los asuntos humanos, y no como algo dado, esencial e inerte frente a la acción del hombre. Sería precisamente la acción del hombre la que definiría la esencia de la naturaleza. En sus términos:

La experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la «naturaleza» del hombre es solamente «humana» en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre (ARENDR, 1998, p. 681).

Los nazis no solo pretendían exterminar aquella parte de la humanidad que no pertenecía a la raza aria; más bien pretendían ejercer un dominio total amparados en una noción de naturaleza propia, es decir, naturalizaban su dominio tanto hacia el interior de su partido, como en las poblaciones conquistadas (utilizando aquellos medios considerados más eficaces: como el terror, la ideología y la propaganda, entre otros elementos creados por los nazis). “La misma naturaleza era la que decidía no sólo quién tenía que ser eliminado, sino también quién tenía que ser preparado como ejecutor” (Arendt, 1998, p. 696). A la par del establecimiento de un sistema burocrático, propagandista e impersonal nunca antes visto en la historia de Occidente, los líderes nazis utilizaron el concepto “evolutivo darwiniano” para justificar el progreso de la raza humana hacia un “tipo ideal” de hombre. Este modelo humano, “naturalmente superior” y fundamentado en los rasgos físicos de la raza aria, fue ideado fundamentalmente por Himmler⁹ y puesto en práctica en los campos

⁹ Heinrich Himmler fue comandante en jefe de las SS y Ministro del Interior del Tercer Reich. Con un alto rango en el partido nacionalsocialista alemán, fue uno de los principales ejecutores del programa de eugenesia ideado por Hitler. El alto funcionario trabajó en diversos campos de concentración a la par de numerosos médicos y científicos, avalando y garantizando una provisión permanente de “especímenes humanos” para llevar a cabo diversos experimentos. La selección de estos sujetos (hechos prisioneros en sus pueblos de origen), se basaba en un examen antropométrico, a través del cual se determinaba si los mismos alcanzaban, o no, los estándares germánicos ideales. En su libro titulado *Eichmann en Jerusalén*, Arendt describe el tema médico asociado a la sistematización del exterminio como uno de los “grandes momentos del juicio”, puesto que se develó lo que todos sospechaban: la influencia ideológica, científica y material de los médicos afiliados al partido nazi. En sus propios términos: “Las primeras cámaras de gas fueron construidas en 1939, para cumplimentar el decreto de Hitler, dictado en 1º de septiembre del mismo año, que decía que «debemos conceder a los enfermos incurables el derecho a una muerte sin dolor» (probablemente este es el origen «médico» de la muerte por gas, que inspiró al doctor Servatius la sorprendente convicción de que la muerte por gas debía considerarse como un «asunto médico»). La idea contenida en este decreto era, sin embargo, mucho más antigua. Ya en 1935, Hitler había dicho al director general de medicina del Reich, Gerhard Wagner, que «si estallaba la guerra, volvería a poner sobre el tapete la cuestión de la eutanasia, y la impondría, ya que en tiempo de guerra es más fácil hacerlo que en tiempo de paz». El decreto fue inmediatamente puesto en ejecución, en cuanto hacía referencia a los enfermos mentales. Entre el mes de diciembre de 1939 y el de agosto de 1941, alrededor de cincuenta mil

de concentración (puesto que la naturaleza inferior de los judíos, polacos, gitanos, homosexuales, comunistas, testigos de Jehová, enfermos mentales y discapacitados, permitía cualquier tipo de práctica experimental por parte de los médicos y funcionarios nazis, al igual que un científico puede experimentar con ratas en un laboratorio). Esta naturalización de la diferencia y efecto de la mano del hombre queda expuesta por Arendt del siguiente modo:

Quando los nazis hablaban sobre la ley de la Naturaleza o cuando los bolcheviques hablan sobre la ley de la Historia, ni la Naturaleza ni la Historia son ya la fuente estabilizadora de la autoridad para las acciones de los hombres mortales; son movimientos en sí mismas. Subyacente a la creencia de los nazis en las leyes raciales como expresión de la ley de la Naturaleza en el hombre, se halla la idea darwiniana del hombre como producto de una evolución natural que no se detiene necesariamente en la especie actual de seres humanos (ARENDR, 1998, p. 691).

3 LAS ACTIVIDADES VINCULADAS A LA LABOR Y LOS PROCESOS VITALES DEL CUERPO

La labor, entendida en la lógica de Arendt como la más natural y menos mundana de las actividades del hombre, incluye las actividades necesarias para asegurar el proceso vital del cuerpo. Entre estas actividades se encuentran la satisfacción de las necesidades biológicas, históricamente consideradas, en Occidente, como no perdurables y en contra del goce asociado a la idea de libertad. A lo largo del desarrollo de *La condición humana*, estas ocupaciones están asociadas a la figura del *animal laborans*, metáfora explicativa del hombre encerrado en las demandas de su propio cuerpo e impedido de experimentar la vida humana en todo su potencial. En la lógica de Arendt, el laborar es una actividad en la que el hombre “no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo” (ARENDR, 2014, p. 235). Si bien el hombre vive en presencia de y junto a otros, esta cercanía no implica intercambio, más allá de laborar conjuntamente como eslabones en una cadena de ensamblaje.

Los procesos corporales considerados vitales, como respirar, comer, hidratarse, defecar, dormir, reproducirse, entre otros, podrían considerarse como actividades pertenecientes a la labor, si bien la forma en que se llevan a cabo varía

alemanes fueron muertos mediante gas de monóxido de carbono, en instituciones en las que las cámaras de la muerte tenían las mismas engañosas apariencias que las de Auschwitz, es decir, parecían duchas y cuartos de baño.” (ARENDR, 1999, p. 107).

considerablemente de una cultura a otra. Estas actividades están comúnmente asociadas al esfuerzo, al sufrimiento y al dolor, y al recuerdo permanente de las necesidades que atraviesan la existencia humana. La respuesta de Arendt frente a esta interpretación histórica se orienta hacia la reivindicación de estos quehaceres como elementos fundantes y dignos de análisis (al igual que el resto de las actividades de la *vita activa*). Tan mundanos que no solemos percatarnos de su existencia, Arendt advierte sobre la permanente búsqueda del hombre por desligarse de las actividades asociadas con la labor. Desde el punto de vista biológico esto sería imposible; sin embargo, el hombre se las ha ingeniado para disminuir el tiempo destinado a la labor, y así disponer de más tiempo libre para otras actividades consideradas menos indignas y degradantes.

Arendt retoma la preocupación de Locke por asociar el concepto de propiedad privada a la idea de la “propia persona”, o sea, el “propio cuerpo”. Locke remonta la propiedad hasta un origen natural que encierra la parte privada de cada persona separándola del mundo “de lo común”. En esta lógica del pensamiento, las necesidades, demandas y placeres quedarían relegadas a la esfera del mundo privado (alejado de la intromisión de otras personas). El problema que señala Arendt respecto de esta preocupación por el sí mismo, es que un sujeto con la mirada exclusivamente dirigida hacia adentro atravesaría una existencia más asociada a la animalidad que a la condición humana. Un sujeto arrojado a la satisfacción de sus necesidades, de sus supuestos instintos, se encontraría imposibilitado de transitar la complejidad de la vida humana, y por lo tanto sería un humano “sin humanidad”, constituido sólo a partir de la apariencia física y de la satisfacción de sus necesidades vitales:

La única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no mundanidad o, mejor dicho, a la pérdida del mundo tal como ocurre bajo el dolor, es la labor, donde el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo [...] (ARENDDT, 2014, p. 124).

El dolor es un claro exponente de esta demanda del cuerpo respecto de sus necesidades vitales (aunque circunstancialmente puede resultar de una causa externa, la sensación del dolor generalmente se suele ubicar en el interior del cuerpo). El dolor es el principal requerimiento del cuerpo, la ausencia del mismo sólo es un momento pasajero hasta la nueva aparición de esta sensación capaz de captar toda la atención. La desaparición del dolor es una ilusión a través de la cual

alguien puede considerar que ha quedado librado de él, pero en verdad es sólo una transición hasta su retorno y la consecuente demanda de atención. Cuando nos encontramos atravesados por un sufrimiento, difícilmente podemos relacionarnos con el mundo, el cuerpo se transforma en un padecimiento que llama a poner todas las energías sobre él, e intentar subsanar la dolencia. Señala Arendt: “La ausencia de dolor no es más que la condición corporal para conocer el mundo; sólo si el cuerpo no está irritado y, con la irritación, vuelto sobre sí mismo, pueden funcionar normalmente nuestros sentidos, recibir lo que se les da” (ARENDDT, 2014, p. 123).

Habitar un cuerpo y experimentar dolor son dimensiones inherentes a la condición humana y, retomando los aportes de Locke, corresponden a la esfera privada, ya que no se puede compartir un cuerpo ni trasladar un padecimiento de un cuerpo a otro. El dolor, entonces, aparece vinculado intrínsecamente a la labor en tanto el cuerpo humano vuelve sobre sí mismo y sus necesidades vitales, lo que impide el conocimiento del mundo. Así, la inclusión de actividades asociadas con la labor en la esfera de lo privado puede resultar en una estrategia política para legitimar una modalidad de dominio, cuyo funcionamiento puede rastrearse en los orígenes del pensamiento político occidental. Para los griegos, las tareas asociadas a la labor eran consideradas degradantes y condicionantes de una vida plena (asociada a los placeres y al goce de privilegios); este es el principal motivo por el que los esclavos debían cargar con las labores de sus poseedores. Sólo la liberación de las demandas de la vida biológica aseguraría el goce de una vida plena, cuyas principales preocupaciones se centrarían alrededor de la filosofía y la política (entendidas en el pensamiento de Arendt como expresiones fundamentales de la acción). El carácter mundano de la labor no sería tal, si lo interpretamos asociado a la necesidad de los griegos, por legitimar una modalidad de gobierno amparada en la asignación de tareas para el beneficio de sus gobernantes. En palabras de Arendt:

La carga de la vida biológica, que lastra y consume el período de la vida humana entre el nacimiento y la muerte, sólo puede eliminarse con el empleo de sirvientes, y la función principal de los antiguos esclavos era más llevar la carga del consumo del hogar que producir para la sociedad en general. (ARENDDT, 2014, p. 128).

Tanto la palabra como la acción, elementos constitutivos de lo humano en su particularidad, históricamente se hallaron separados por intereses políticos rastreables desde la antigua Grecia; estos intereses responden a la necesidad de los gobernantes de establecer su posición de dominio y desligarse del degradante dolor

y sufrimiento que implica la carga de la labor, carga que al mismo tiempo define la existencia humana, su relación con el mundo y la separación de otras especies.

La alternativa a sufrir la carga de la labor de otros implica el uso de la violencia y el riesgo de perder la vida. En la antigua Grecia, estos riesgos llevaban consigo la idea de liberación, que daría como resultado un nacimiento humano más allá de la degradante condición de esclavo. El paso de pertenecer a ser no implicaba un acontecimiento pacífico y librado de riesgos; por el contrario, la búsqueda de la libertad suponía arriesgar la propiedad más preciada que un humano es capaz de poseer: su propia vida. Según Arendt:

El precio pagado por liberar la carga de la vida de los hombros de los ciudadanos era enorme, y en modo alguno consistía solo en la violenta injusticia de obligar a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y de la necesidad (ARENDR, 2014, p. 128).

En esta lógica, el cuerpo sería imposible de concebir como algo único y estable, y mucho menos homogéneo si se tiene en cuenta la influencia de la política occidental. A pesar de pertenecer a la misma especie, de poseer los mismos huesos, órganos y articulaciones, siguiendo las reflexiones de Arendt, no sería posible afirmar que el cuerpo del esclavo es igual al cuerpo del filósofo; ni mucho menos similar al cuerpo de un gladiador o un artesano. Puesto que el cuerpo se define a partir de sus actividades y del rol que juega en la vida política, (en el caso de los griegos, de la vida y la organización política en la polis), sería imposible intentar hallar un concepto de cuerpo homogéneo y aplicable a la infinidad de acciones que comprende la condición humana.

El cuerpo no sólo es digno de ser problematizado en los asuntos humanos, es inherente a la condición humana, y sólo en la medida en que se lo problematice asociado a la *labor* como actividad fundante de lo humano; incluso con la fatiga y la molestia que implica habitar el mundo, podremos entender los condicionantes que atraviesan determinadamente su existencia. La ausencia del dolor y el sufrimiento atentarían contra la experiencia de habitar el mundo; es decir, contra la experiencia de la humanidad misma, puesto que el hombre requiere de su relación con el mundo y con otros hombres para asegurar su propia vida. En términos de Arendt:

En su nivel más elemental, la fatiga y molestia de obtener el placer de incorporar las necesidades de la vida están tan estrechamente unidos en el ciclo biológico de la vida, cuyo repetido ritmo condiciona la vida humana en su único y lineal movimiento, que la perfecta eliminación del dolor y del esfuerzo laboral no sólo quitaría a la vida biológica sus más naturales placeres, sino que le arrebataría su misma viveza y vitalidad. La condición

humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la vida fácil de los dioses sería una vida sin vida (ARENDDT, 2014, p. 129).

En esta línea de interpretación, es posible afirmar que una vida sin esfuerzo, sin sacrificio, es una vida entregada a la desgracia del agotamiento y el aburrimiento, donde la necesidad y el consumo acechan y digieren un impotente cuerpo hasta la muerte. En el otro extremo se encuentra la felicidad, que, asociada a la labor, se hallaría en la noción de un cuerpo sano, capaz de llevar a cabo la mundana, agobiante y fascinante tarea de habitar el mundo: “La vitalidad y viveza sólo pueden conservarse en la medida en que el hombre esté dispuesto a tomar sobre sí la carga, fatiga y molestia de la vida” (ARENDDT, 2014, p. 129).

4 EL CUERPO ALIENADO A LA INCESANTE DEMANDA DEL TRABAJO

Debido a la preocupación de Arendt por la relación del hombre con la propiedad y el crecimiento de la riqueza, el trabajo y el consumo se hallan entre los temas más minuciosamente analizados a lo largo de *La condición humana*. Estos son temas recurrentes y dignos de problematizar vinculados a la noción de cuerpo; entendido en relación al trabajo como un objeto alienado a la lógica de un mundo automatizado. Es en estos términos que Arendt pone el acento en los esfuerzos del hombre por recrear la naturaleza –idea también impuesta por el hombre para justificar su relación violenta y usufructuaria con el mundo.

Atendiendo específicamente a las reflexiones desarrolladas por Arendt en este sentido, resulta pertinente considerar lo expresado en el capítulo destinado al trabajo en *La condición humana*, que comienza del siguiente modo:

El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos – el *homo faber* que fabrica y literalmente trabaja sobre, diferenciado del *animal laborans* que labora y mezcla con–, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano (ARENDDT, 2014, p. 157).

Al analizar en detalle el párrafo citado anteriormente es posible notar que la filósofa diferencia el trabajo de las manos y la labor del cuerpo.¹⁰ Esta separación – incómoda para la noción de cuerpo material, homogéneo y uniforme que

¹⁰ A pesar de que la versión citada utilice el término “trabajo”, basándome en las versiones originales (publicadas en inglés), prefiero utilizar aquí el concepto de “labor”.

históricamente se impuso en Occidente—, hace referencia de manera simbólica a la falta de pensamiento que implica el trabajo manual sistematizado, producto de la demanda de un mundo artificial. Mientras que las manos encarnan lo que Marx denominaría una “fuerza de trabajo”—entendida como un bien que ocupa un lugar en un mercado de valores—, el *homo faber* encarnaría un prototipo ideal de sujeto productivo, económico, eficiente, cuyo cuerpo se encontraría alienado a la demanda de un mundo guiado por la división del trabajo y su automatización.

Mientras que el *animal laborans* centra su atención sobre sí mismo y sobre las demandas del propio cuerpo para asegurar su subsistencia, el *homo faber*¹¹ no tiene preocupación alguna más que cumplir con sus tareas. Su existencia vacía de pensamiento reflexivo, destinada a ocupar un lugar en la cadena de producción, encuentra sentido en la reiterada operatividad de su conducta. Incluso el *homo faber* de la modernidad ha subestimado las posibilidades de pensar y actuar, a cambio de obedecer a una lógica de consumo impersonal y alienante, vinculando el trabajo a la labor y reduciendo el trabajo creativo, artesanal y productivo a una mera repetición y respuesta automática. Siguiendo el ejemplo citado en el párrafo anterior, y atendiendo fundamentalmente a la división del trabajo desarrollada en la época moderna, podríamos afirmar que las manos del *homo faber* responden al pensamiento de otros. En un sentido metafórico, no pertenecerían al humano —aunque físicamente así sea—, son parte de un mundo “capital” y, al igual que los productos que manufactura, únicamente poseen un precio y un sentido en un mercado de valores.

El hombre moderno ha llegado a elaborar un discurso alrededor del cuerpo por el que su salud, necesaria para las actividades asociadas al trabajo, se ha convertido en objeto de interés de la medicina y de otras disciplinas encargadas de la mantención de sus capacidades productivas. La victoria del *animal laborans* en

¹¹ La figura del *animal laborans* encarna al hombre preocupado por el hombre, o a lo sumo preocupado por la demanda de otros que lo dominan bajo la lógica de la esclavitud o el dominio explícito. El *animal laborans* mantiene una relación interna y al mismo tiempo excluyente con su cuerpo; en palabras de Arendt: “El animal laborans no huye del mundo, sino que es expulsado de él en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente” (ARENDR, 2014, p. 128). La preocupación de Arendt en este sentido, se centra en la superioridad de este exponente —estrechamente vinculado a la radicalización de la labor— en relación al resto de los componentes de la *vita activa*, destinados a trascender la mera existencia biológica. En pocas palabras, la primacía del *animal laborans* es uno de los principales factores que dieron lugar a la conformación de la *sociedad de masas* en el siglo XX, y con ello a la ausencia de resistencias en la conformación de los sistemas de gobierno totalitarios.

la modernidad tardía depende de un determinado funcionamiento del cuerpo humano, asegurado por numerosas disciplinas que facilitan su presencia como un eslabón más en la lógica del consumo –este tema se ampliará más adelante.

A partir de la modernidad, el trabajo se centró en facilitar la labor, mezclándose a tal punto de convertirse él mismo en labor; fundamentalmente, a través de la fabricación de instrumentos destinados a aliviar la fatiga que supone habitar el mundo. Con la revolución industrial se reemplazaron los productos de la artesanía por los productos de la labor, lo que resultó en que las cosas del mundo moderno tengan como destino su consumo (en vez de ser productos destinados a su uso). En términos de Arendt:

Vivimos en una sociedad de laborantes debido a que sólo el laborar, con su inherente fertilidad, es posible que origine abundancia; y hemos cambiado el trabajo por el laborar, troceándolo en minúsculas partículas hasta que se ha prestado a la división, donde el común denominador de la más sencilla realización se alcanza con el fin de eliminar de la senda de la fuerza laboral humana –que es parte de la naturaleza e incluso quizá la más poderosa de todas las fuerzas naturales– el obstáculo de la no natural y puramente mundana estabilidad del artificio humano (ARENDR, 2014, p. 135).

Esta cita da cuenta de la paradójica relación que existe entre la finitud del hombre y la trascendencia del mundo material; la fuerza laboral humana se esmera en la creación de un mundo artificial cuya finitud excede su propia condición. El cuerpo es atravesado por el discurso de la utilidad y la productividad hasta el punto en que él mismo es un producto más, destinado a ser expuesto y valorado en el mundo de valores asignados por la lógica artificial de un mercado de cambio. La naturaleza “productiva” del hombre no es más que una convicción por la que se intenta otorgarle sentido a una práctica alienante, cuyos resultados son expuestos en un mundo ajeno, paradójicamente construido y defendido por los hombres.

Arendt señala la confusión, presente en la modernidad, sobre el trabajo entendido como sinónimo de labor. Al analizar en detalle ambos términos en relación al concepto de *vita activa*, podemos percatarnos de que en realidad, labor y trabajo pertenecen a esferas distintas de la actividad humana. En el trabajo, los hombres manifiestan diferentes habilidades, “pero en la labor conjunta cada hombre es reemplazable por cualquier otro, porque en la labor solo está en juego la unidad de la especie con respecto a la cual cada individuo es intercambiable” (DI PEGO, 2015, p. 232).

Cuando observamos a un grupo de alumnos reunidos en un salón de clase bajo los parámetros de la escuela moderna tradicional, a un batallón de soldados marchando juntos, o a los operarios de una fábrica ejerciendo las mismas tareas en una cadena de producción, podríamos afirmar, según la lógica arendtiana, que estamos frente a un conjunto de cuerpos laborando al mismo tiempo. A pesar de que varias personas puedan compartir espacios, horarios o funciones, dicha comunión no necesariamente implica el reconocimiento del otro, de su identidad y su libertad. Bajo la noción “laborar juntos” se establece un vínculo, más que con la individualidad de los otros, con la sincronía del cuerpo y de sus ritmos biológicos. Este laborar en conjunto disminuiría la fatiga y la molestia que conllevan las actividades asociadas a la labor. Citamos en extenso:

En la naturaleza del laborar radica que los hombres se junten en forma de grupo de labor, donde cualquier número de individuos laboran juntos como si fueran uno. [...] Pero esta naturaleza colectiva de la labor lejos de establecer una reconocible, identificable realidad para cada miembro del grupo de labor, requiere por el contrario la verdadera pérdida de todo conocimiento de individualidad e identidad. [...] La sociabilidad de esas actividades que surgen del cuerpo humano con la naturaleza no se basa en la igualdad, sino en la identidad, [...] relacionada con la experiencia somática de laborar juntos, donde el ritmo biológico de la labor une al grupo de laborantes hasta el punto de que cada uno puede sentir que ya no es un individuo, sino realmente uno con todos los otros (ARENDDT, 2014, p. 236).

De acuerdo a lo expuesto hasta el momento, la “división de la labor” abarca aquellas actividades –común y confusamente asociadas al trabajo– que, por su mecanicidad y automatismo, no requieren más que la presencia física de un individuo. A este tipo de actividades, en las cuales no se requiere especialización alguna más que la requerida para ocupar un lugar de acuerdo a determinada función, y donde un sujeto es reemplazable por otro, corresponde un análisis vinculado a las actividades enmarcadas bajo el concepto de labor. Esta degradación del trabajo, de la mano de obra especializada a un cuerpo orgánico intercambiable, es uno de los motivos por el que Arendt sostiene que la labor ha desplazado al trabajo en la modernidad. Al respecto, afirma Di Pego:

En nuestras sociedades se produce el eclipse del *homo faber* frente a la centralidad creciente del *animal laborans*. La sociedad de productores ha sido reemplazada por una sociedad de consumidores cuyas necesidades se recrean incesantemente de acuerdo con las exigencias del mantenimiento del ciclo biológico (DI PEGO, 2015, p. 234).

Un segundo motivo que daría explicación a este ascenso de la labor, –y en un sentido más amplio, un ascenso de las actividades asociadas a la vida activa por

sobre la vida del espíritu– se puede rastrear en el lugar que ocupa el consumo en las sociedades modernas. A partir de la modernidad (y de los desarrollos tecnológicos asociados al aumento en los volúmenes de fabricación de manufacturas), la repetición y el automatismo del trabajo se orientan, más que a la especialización de la mano de obra y la producción de objetos, hacia la reproducción de la vida. “Arendt sostiene que vivimos en una sociedad de laborantes que persigue la satisfacción de las necesidades, la abundancia y el consumo” (DI PEGO, 2015, p. 235).

De la mano de este acenso de la labor en la *vita activa* y de la supremacía del *animal laborans* por sobre el *homo faber*, la reproducción de la vida biológica ocupa un lugar central en la política. En la esfera de los asuntos públicos, la política, devenida más precisamente en biopolítica,¹² tiene una preocupación central orientada a la gestión de vida y la determinación de los espacios de libertad. “Los Estados de bienestar de la posguerra se erigen como prototipos de esta biopolítica que modela la vida a través de las políticas públicas de natalidad, de familia, de salud, de trabajo” (DI PEGO, 2015, p. 235).

5 CONCLUSIONES

El cuerpo es lo que nos identifica como humanos, es a través del cuerpo que conocemos el mundo que habitamos, con el cuerpo nos movemos, hablamos, nos relacionamos con otras personas; en términos arendtianos, el cuerpo nos posibilita el recorrido por una infinidad de acciones, cuyas consecuencias no podemos predecir ni calcular.

Más que a una conclusión, esta breve revisión respecto de la noción de cuerpo en la teoría Arendt nos invita a pensar sobre el mismo más allá de la

¹² La biopolítica es un concepto que hace alusión al vínculo entre la política y la vida, donde el Estado, lejos de refugiarse en el discurso jurídico e impersonal afiliado al contrato social, actúa sobre el cuerpo y las voluntades de las personas legitimando determinadas prácticas y saberes, de entre los cuales sobresale la medicina (dado el interés explícito en el estudio y control del cuerpo humano). Al respecto señala Foucault: “El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (FOUCAULT, 1999, p. 366). Este tema es digno de un desarrollo más extenso para entender sus alcances e implicancias teóricas, e incluso se podrían rastrear ciertas similitudes con el concepto de labor propuesto por Arendt –análisis también sugerido por Agamben (2013). A los objetivos de este trabajo, sin embargo, nos limitaremos simplemente a su mención, sin descartar una profundización sobre dicha temática en próximos escritos.

reducción a sus características físicas; no sería factible compararlo con un mero conjunto de órganos, ni con la materia inerte que descansa sobre una mesa de disecciones. El cuerpo tampoco sería esa obra divina que intenta recrearse en las figuras inmortalizadas de los dioses griegos, ni una mera animalidad –condición asignada por compartir el mundo con otras especies. El cuerpo tampoco encontraría su precisa descripción en la ideología cristiana que lo interpreta como el envase del alma, como el culpable de los pecados terrenales o como lugar de paso hasta la inmortalidad que prosigue a la muerte física. En la teoría de Arendt, el cuerpo se define a partir de sus actividades, es a través de la mundanidad de lo cotidiano que podemos hallar aquello que nos constituye como humanos, que nos separa de otras especies y que nos brinda sentido en el mundo que habitamos. El cuerpo humano encuentra su explicación, no a través de explicaciones trascendentales y metafóricas, sino a partir del modo en que nos movemos, la forma en que dormimos, comemos, nos vestimos, nos aseamos, etcétera.

Teniendo en cuenta lo mencionado, el abanico de acciones posibles conlleva infinitas consecuencias: por lo tanto, aquello que define al cuerpo al mismo tiempo le otorga su carácter de indefinición. Así, si pretendiéramos describir las acciones posibles a ser llevadas a cabo por un sujeto a lo largo de su vida y las consecuencias de las mismas, nos veríamos imposibilitados de continuar a partir del momento del nacimiento. Dada la imprevisibilidad de las acciones, cabría afirmar que hay infinitas posibilidades de concebir el cuerpo. Sin embargo, esto no acontece en la vida moderna, puesto que el marco político en que se desarrolla la vida de un sujeto va a recortar el abanico de acciones que se encuentran a su alcance y, por lo tanto, la naturaleza del cuerpo involucrado. En este sentido, la modernidad es un claro ejemplo de cómo la naturaleza del cuerpo se amolda al orden político imperante.



CORPO E NATUREZA HUMANA NA OBRA DE HANNAH ARENDT

Resumo:

É comum associar os trabalhos da Hannah Arendt com questões da filosofia política, o totalitarismo e a sua postura crítica sobre os pilares da modernidade, herança teórica de Jaspers e Heidegger. Embora haja essa leitura tradicional, a obra da autora aborda várias questões históricas e políticas relacionadas com as noções de corpo e natureza, entre outros assuntos de interesse político. Desenvolvendo uma metodologia histórico-hermenêutica com base na revisão de fontes primárias e secundárias, o objetivo deste artigo é localizar esses conceitos através dos seus trabalhos mais importantes. Estes incluem uma análise de “Los orígenes del totalitarismo” e “La condición humana” como escritos fundamentais na interpretação do conceito corpo como subordinado à esfera política. Arendt nega a existência da natureza humana inata, prescrita e inquestionável. É a partir da experiência dos campos de concentração que a ideia de natureza – de origem “natural” dos povos –, foi relegada para uma interpretação e aplicação nas mãos da ordem política predominante, concluindo que o totalitarismo é o maior expoente desta pretensão absoluta de apropriação do “natural”.

Palavras-chave: corpo; natureza; vita ativa; política; modernidade

BODY AND HUMAN NATURE IN HANNAH ARENDT'S WORK

Abstract:

Hannah Arendt is usually associated with topics such as political philosophy, totalitarianism and a critical stance towards the pillars of modernity, inherited by a theoretical link with Jaspers and Heidegger. Despite this traditional reading, the author's work covers various historical and political issues related to the notions of body and nature, among other issues of policy concern. Assuming a historical-hermeneutical position based on a documental review of primary and secondary sources, the objective of this article is to track these concepts through her greatest works. These works include “The Origins of Totalitarianism” and “The human condition”, considered critical writings to interpret the concept of subordinate body to the political sphere. Arendt denies the existence of innate human nature prescribed and unquestionable. From the concentration camps experience, the idea of nature and "natural" origin of peoples was relegated to the interpretation and implementation by the hands of the prevailing political order, therefore totalitarianism was the greatest exponent of this absolute claim of the "natural" concept appropriation.

Keywords: Body. Nature. Vita activa. Politics. Modernity.

REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. (2013). **Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida**. Valencia: Pre-textos.

ARENDT, Hannah. (1998). **Los orígenes del totalitarismo**. España: Editorial Aguilar.

----- (1999). **Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal**. España: Editorial Lumen.

----- (2005). ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Gunter Gaus. En: **Ensayos de comprensión 1930 – 1954** (pp. 17-40). Barcelona: Caparrós Editores.

----- (2006). **Sobre la violencia**. Madrid: Editorial Alianza.

----- (2008). **De la historia a la acción**. Barcelona: Paidós.

----- (2014). **La condición humana**. Buenos Aires: Paidós.

DI PEGO, Anabella. (2010). Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt. En: Paz Echevarría y Vestfrid (coordinadoras). **Tridecaedro: jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP**. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata, 62-74.

----- (2015). **Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt**. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.

FOUCAULT, Michel (1999). “Nacimiento de la medicina social”. En **Estrategias de poder. Obras esenciales II**. Barcelona: Paidós, 363-384.

VON WRIGHT, Georg. (1979). “Dos tradiciones”. En **Explicación y comprensión**. Madrid: Alianza, 19-58.

Artigo

Recebido em 22 de Dezembro de 2015

Aceito em 14 de Maio de 2016