



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado.

Re-lecturas de Marx: Hannah Arendt y Michel Henry

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Alumna: Andrea Ugalde Guajardo

Profesora guía: María José López.

Y, sin embargo, en el fondo de esa práctica sigilosa que llamamos leer, ¿no hay acaso la ilusión, el vicioso designio de entablar con un libro, una obra o un autor esa relación de aventura y suspenso –hecha de incursiones nocturnas, cerrojos burlados y claves robadas- que conocemos de lejos bajo el nombre de espionaje? Hace mucho que las páginas de los libros dejaron de ofrecérsenos pegadas; anacrónicas, -difícil imaginar un objeto más pasado de moda-, los cortapapeles sobreviven a duras penas como souvenirs de comarcas turísticas fraudulentas. Pero ¿leer no es, no sigue siendo siempre desgarrar, entrometerse, irrumpir en un orden sereno, satisfecho de sí, devoto del silencio, las puertas entornadas y las persianas bajas?

Alan Pauls, en “El factor Borges”.

ÍNDICE:

Introducción.....	3
Estructura de los capítulos.....	6
Capítulo I.	
<i>El espacio de la política. Lo que hay que salvar.</i>	11
a. Condición y mundo.....	15
b. El carácter político del mundo.....	18
Capítulo II	
<i>El proceso de desarraigo</i>	
a. La alienación del mundo y la introspección.....	32
b. La crítica a Marx.....	44
• “El hegelianismo no crítico de Marx”.....	47
Capítulo III	
<i>Lecturas contrapuestas: El Marx de Michel Henry en diálogo con la crítica arendtiana.</i>	
a. ¿Marx inmanente?.....	68
b. “De Hegel a Marx está Feuerbach”: el humanismo-naturalista de Marx.....	73
c. El concepto de alienación en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844.....	79
d. El concepto de necesidad en Marx y Arendt.....	87
e. El punto de quiebre: la “otra” subjetividad.....	94
f. ‘Dialéctica’, ‘historia’, ‘sociedad’ e ‘individuo’ desde el principio de la praxis viviente.....	100
• Conclusión.....	107
• Bibliografía.....	113

INTRODUCCIÓN

“En tanto que constituye una rebelión contra la injusticia social, la idea revolucionaria es buena y sana. En tanto constituye una rebelión contra la desgracia esencial a la condición misma de los trabajadores, es una mentira. Ya que ninguna revolución suprimirá esta desgracia. Pero la mentira –como evasión- es lo que tiene mayor éxito, ya que esta desgracia esencial de la condición del trabajo se siente mucho más vivamente, más dolorosamente, que la injusticia misma. Por otro lado, sin embargo, dicha rebelión conviene esencialmente a la revolución, al tiempo que, en otra línea, la esperanza de la revolución es siempre un estupefaciente.”¹

Simone Weil. *La condición obrera*.

“Sin duda, esto es verdadero”. Esta es la sentencia que Hannah Arendt lanza en abril de 1952, y que se encuentra entre los papeles que más adelante se editarían como el *Diario filosófico*. Reconoce que Weil sería una de las pocas en asumir el hecho de que Marx no haría sino reemplazar la religión como opio del pueblo, por esta otra forma moderna de estupefaciente que deposita sus esperanzas en la supresión irreversible de una de las *condiciones humanas*: la labor. Porque, en efecto, es la condición que más vivamente hace padecer al ser humano el sufrimiento en el contexto de la explotación, y aquello que deja entrever una distancia mucho más dolorosa con la “felicidad”. Dicho de otra forma, el *animal laborans* es quien detenta siempre las mayores y más persistentes exigencias para alcanzar la felicidad, en el requerimiento de un equilibrio entre la liberación del dolor y la alimentación y regeneración de la vida, “ya que -nos dice Arendt- 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”². En la larga y nutrida lista de autores que Arendt critica, podríamos decir que Marx se destaca ya por el hecho de que, según ella, propicia la extirpación de la labor, una de las condiciones irrenunciables del ser humano. Y aquí, lo primero que salta a la vista es la distinción que Arendt marca al hablar de “animal laborans” y no propiamente de “trabajadores”. Para ella, esta diferencia es fundamental y radica en la importancia de ver el pensamiento de Marx en su propia especificidad, como pensador de la

1

Weil, Simone. *La condición obrera*. El cuenco de Plata. Buenos Aires. 2010. p. 238

2

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires, 2010, p. 140 (citado en adelante como LCH)

modernidad y, en este contexto, de la realidad que comparece frente a sus ojos: la especificidad, según ella, que implica pensar bajo el punto de vista de lo social, es decir, el punto de vista que ensalza la *labor* como la prerrogativa más importante de la realidad humana. Para ella son tres las condiciones que determinan la existencia del hombre en la tierra y tres las capacidades humanas que se corresponden a ellas: *vida, mundanidad –artificialidad- y pluralidad*, que se corresponden a *la labor, el trabajo y la acción*, respectivamente. *La condición humana* corresponde al intento por fijar los límites que distinguen a cada cual. Para ello convoca constantemente el pensamiento de quienes no han sino colaborado a hacer precisamente lo contrario: confundirlos, eliminando todo límite. Ya sea que se trate de la inversión de una original jerarquía de conceptos (considerar la contemplación por sobre la acción, o la labor por sobre el trabajo, por ejemplo), o bien por una definitiva confusión conceptual (como entender el trabajo en términos de labor), hemos de tomar como eje fundamental de este trabajo aquel pensamiento que parece producir en Arendt una mayor motivación de análisis. El pensamiento de Marx es, bajo el prisma de la autora, la fuente de las más grandes transgresiones, de los más peligrosos malentendidos, a la vez que también resulta ser el más grande y lúcido pensador de la modernidad:

...ya no somos contemporáneos de Marx. Y es desde ese punto de vista desde el que Marx adquiere un nuevo significado para nosotros. Él es el único gran hombre del pasado que no sólo se preocupó ya de encrucijadas que siguen aún con nosotros, sino de aquél de cuyo pensamiento pudo hacer uso y mal uso una de las formas del totalitarismo.³

Pero no son simplemente éstas las características que inspirarán a Arendt para dar a luz uno de los libros más polémicos y más expuestos a la crítica. Su motivación, como veíamos en un principio, no tiene que ver tampoco con discutir el hecho de la felicidad humana y su posibilidad en el marco de un programa político o de un cierto pensamiento político. Mucho más importante para Arendt es la cuestión de la política en cuanto tal, no los posibles contenidos que ésta movilice. Su reflexión se lleva a cabo en un momento en que la posibilidad misma de la política se ha visto seriamente amenazada, donde los totalitarismos han realizado la pesadilla de un mundo de seres humanos despojados de su mundo. Lo que importa a Hannah Arendt es, por cierto, invocar las condiciones en que esto se ha vuelto posible e identificar esa “peligrosidad” inherente a un pensamiento político que

3

Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Encuentro, Madrid, 2007, p. 19

sirve de base para “la confección de lo real”. Por eso, tras *La Condición humana* debemos considerar siempre la huella de esta motivación inicial, el hecho de que ella se interese por rastrear los *rasgos totalitarios del pensamiento de Marx*. Esto significa que se propone mostrar cómo y por qué ciertos aspectos fundamentales de la obra de Marx han propiciado la eliminación de la esfera pública, de la acción, y cómo esto ha desembocado en la puesta en peligro de la posibilidad misma de la política y, aún más, de la libertad. Este es el móvil que se encuentra operando explícita o implícitamente en la obra publicada en 1958, y que se traduce en la intención de Arendt por analizar

...esas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediamente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana. Por otro lado, el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad.

El tratamiento de Marx bajo estos dos propósitos generales de Arendt es particularmente problemático, puesto que la autora bien se sirve de Marx para, junto con él, diagnosticar los “males” del Mundo Moderno, bien para posicionarlo en el flanco de las críticas más severas. Esta segunda opción se hace patente de modo inmediato en el capítulo III del libro, *Labor*, que será introducido así: “In the following chapter, Karl Marx will be criticized...”. Nos preguntamos de inmediato si acaso no es *La condición Humana* en su totalidad una crítica a Marx. En efecto, *La condición Humana* es, en gran parte, una obra dedicada a poner de relieve los “puntos vulnerables” de la obra de Marx que hacen que ésta sea objeto del uso y mal uso -por sobretodo- de una de las formas del totalitarismo. Nuestra lectura se verá comprometida con esta afirmación, principalmente porque nos interesa interrogar a la propia Arendt sobre los presupuestos filosóficos que están involucrados en esta particular visión de Marx, y demarcar los límites que se van configurando en la obra del pensador alemán operados por dicha lectura. Precisamos llevar a cabo dos puntos esencialmente: por una parte, invocando las reflexiones que Arendt realiza en el ámbito del pensamiento político, en compromiso con la realidad que le toca ver y vivir de cerca -la experiencia del totalitarismo-, pretendemos mostrar cómo esto se traduce en *la Condición Humana*, en un pensamiento efectivo sobre lo político iluminado por los contrastes en torno a la crítica de los aspectos del pensamiento de Marx que, según la autora, han

cristalizado en elementos de la ideología totalitaria. Por otra parte, intentaremos situar este mismo pensamiento de Arendt en la lectura que hace de Marx un autor posterior, Michel Henry, para configurar de manera más clara el recorte que dicha lectura efectúa en la obra de Marx, en consonancia con sus propias reflexiones. Cuando nos referimos a nuestro interés por los presupuestos filosóficos que hay detrás de la lectura arendtiana, aludimos a este punto en específico, es decir, al hecho de que Arendt lee a *cierto* Marx. Por lo tanto, bajo la orientación de Michel Henry intentaremos abordar específicamente los “puntos vulnerables” que Arendt destaca en dicha obra. Nuestro propósito no sólo se inscribe en la intención de formar un contrapunto que nos permita poner a prueba la comprensión de estos mismos aspectos como antecedentes que cristalizan en una de las formas del totalitarismo, sino por sobre todo en la intención de actualizar la lectura que tiene la propia autora del pensamiento de Marx, a sabiendas de que, por un lado, su obra ha sido releída y resignificada, como lo muestra el trabajo de Henry, y que, por otro, *La condición Humana* sigue siendo una obra de referencia obligada para quienes precisan comprender el pensamiento y la realidad del siglo XX. Este segundo esfuerzo de comprensión se expresará en la tarea de establecer un diálogo de Henry con Arendt, y extraer de forma positiva la influencia que ambos autores poseen de parte de Marx, en su común intento por dar con un pensamiento que responda a la exhortación de la realidad que comparece frente a sus ojos. Ambos autores parecen encontrar en Marx una de las mayores fuentes de inquietud: ya no somos contemporáneos de Marx, es cierto. Pero la repercusión de su obra, como toda gran obra, acucia nuestra complicidad y responsabilidad por mantener su gesto de supervivencia intacto.

Estructura de los capítulos:

Comenzaremos abordando aquel espacio de la política que Arendt intenta salvar y quizás, ante todo, crear. En dicha intención no sólo se fragua su profundo conocimiento sobre el pensamiento político de la antigüedad, que funciona indiscutiblemente como herencia, sino también la experiencia misma de los regímenes totalitarios, que resulta ser un punto de inflexión en su propia obra. Sabemos ya que su concepto de política no puede ser entendido sino en base a su intención de salvar lo que se vio radicalmente amenazado por los totalitarismos: la posibilidad misma de la política. Y veremos que la presencia de la herencia griega se da a la luz de dicha motivación. Probablemente Arendt coincida con la figura del heredero, que es para Derrida quien debe

responder a una doble exhortación, a una asignación contradictoria: primero hay que saber y saber *reafirmar* lo que viene “antes de nosotros”, y que recibimos antes incluso de elegirlo, y comportarnos al respecto como sujetos libres. [...] ¿Qué quiere decir reafirmar? No sólo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. [...] Habría que partir de esa contradicción formal y aparente entre la pasividad de la recepción y la decisión de decir “sí”, luego seleccionar, filtrar, interpretar, por consiguiente transformar, no dejar intacto, indemne, no dejar *a salvo* ni siquiera eso que se dice respetar ante todo. Y después de todo. No dejar a salvo: salvar, tal vez, todavía, por algún tiempo, pero sin ilusión sobre una salvación final.⁴

Es ella misma quien prefigura este cometido en los *Orígenes del Totalitarismo*: “Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos”⁵

La política y su posibilidad, como aquello que hay que salvar, serán el tópico del primer capítulo de nuestro trabajo, conformando un claroscuro entre la herencia griega que Arendt hace funcionar en armonía con sus propios supuestos, entendidos fundamentalmente aquí en la noción de mundo, espacio público y la pluralidad, y los elementos de una (no) política que cristalizaron en la ideología totalitaria. A nuestro parecer, la rehabilitación del concepto de lo político pasa, primero que todo, por el concepto de *mundo* que se refiere a la condición de las condiciones y, por ende, de la política. Este concepto será mostrado en su amplitud constitutiva, y cómo es que entraña el carácter ontológico de la pluralidad en el núcleo de su comprensión, de tal modo que los elementos griegos que Arendt hace funcionar en su visión de lo político están estrechamente ligados a esta noción. La política como lo que aspira a cierta permanencia (que en dicho pensamiento se modula como la lucha por la inmortalidad), como aquello que se caracteriza por ser un fin en sí mismo y, finalmente, la acción y el discurso como las únicas actividades humanas propiamente políticas son tres rasgos que hereda Arendt, y que son asumidos en base a la importancia de la asunción de tal concepto de mundo. De alguna u otra forma, los elementos del pensamiento totalitario siempre tendrán que ver con la anulación de esta

4 Derrida, Jacques. *Escoger su herencia*, en “Y mañana qué...”. FCE. Buenos Aires. 2002, p. 12

5 Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus. Madrid. 1998. p. 5

condición de condiciones, con una extirpación de los hombres de su mundo y de la eliminación de la pluralidad humana.

Habiendo desentrañado este primer eslabón del pensamiento de Arendt, podremos introducirnos recién a los aspectos que conforman específicamente su visión de Marx, y enarbolar una segunda consideración importante. Junto con la reflexión que la autora lleva a cabo entorno a lo político y a los totalitarismos, se encuentra el hecho de que ella ve en Marx un autor que se inscribe en cierta tradición humanista y naturalista del pensamiento filosófico, bajo el contexto de un marco más amplio: el subjetivismo moderno. En el segundo capítulo de nuestro trabajo, abordaremos las implicancias del hecho de que Marx sea leído por Arendt como un autor adscrito al subjetivismo propio de la modernidad. Los “puntos vulnerables” de la obra de Marx que Arendt pone de relieve son iluminados precisamente bajo este supuesto, en tensión constante con su propia intención de salvaguardar cierto concepto de lo político. Es la continuación del capítulo anterior en un ámbito más específico, en tanto que se tratará de analizar el *proceso* por el cual se llega a entender el concepto de *mundo* en su más estrecho sentido, el de *objeto*, lo que sentará las bases para el concepto de subjetividad moderno. Marx no logra salir de este ámbito, según Arendt, porque no otorga al *mundo* su apertura constitutiva. Así, al momento de lanzar su diagnóstico de la época moderna, desemboca en un concepto más bien mezquino de alienación: para Arendt, la alienación es respecto del mundo; para Marx, según ella, respecto de sí mismo. Este “sí mismo” es el punto de inflexión que Arendt hará objeto de sus críticas, ya que el pensamiento de Marx siempre afirmaría, para ella, una noción individualista y atómica de “sujeto”, en orden al pensamiento de autores clásicos modernos, lo que contrasta con su propia noción de pluralidad. Ahora bien, ¿qué presupuesto filosófico estaría involucrado en estas afirmaciones? Según ella, sería la asunción de un “hegelianismo no crítico” de parte de Marx la causa de que éste desemboque en consideraciones de las que hace mal uso una de las formas del totalitarismo. Sólo así podremos acceder a la comprensión de lo que queda consignado en su *Diario filosófico*:

Los elementos totalitarios en Marx (la sustitución de la política por la historia: donde se cepilla caen virutas) están contenidos esencialmente en: a) definición del hombre como un ser que trabaja, identificación del trabajo con la producción, confusión entre trabajo y acción, por una parte; b) la adopción sin crítica de la imagen hegeliana del hombre como un ser que pone fines en cuanto

aislado, y que sólo por la necesidad de realizar estos fines se ve forzado al “mundo” de los otros y (o sea) de los medios.⁶

Como veremos, la influencia hegeliana en Marx se traduce para Arendt en la traslación de ciertos conceptos a un contexto distinto en que se involucra siempre “el punto de vista de lo social”. La perversión de estas nociones serían las responsables de que “en su sociedad ideal, donde los hombres producirán como seres humanos, la alienación del mundo está aún más presente de lo que estaba antes; porque entonces los hombres podrán objetivar su individualidad, su peculiaridad, confirmar y realizar su verdadero ser”.⁷ Mostraremos que fundamentalmente es en el concepto de *dialéctica*, que asume el rol metodológico y formal en la explicación de la realidad, y en el hecho de concebir como el “sujeto de la historia” a la humanidad, donde la “sociedad de trabajadores” juega un rol preponderante, donde encontramos los aspectos más relevantes de este “hegelianismo no crítico”, y que serían considerados por Arendt como antecedentes del totalitarismo, ya que van desplegando un proceso de desarraigo en que los seres humanos se hacen *superfluos*, como nos dice en el *Diario*: “La idea de que los hombres son superfluos, o son parásitos de la historia o la naturaleza, se presenta por primera vez cuando está concluida la transformación de la sociedad en una sociedad de trabajadores.”⁸

Finalmente, el tercer capítulo estará dedicado a situar la lectura de Hannah Arendt sobre Marx en el trabajo que realiza Michel Henry sobre el pensador alemán. En base al diálogo que simularemos de Henry con Arendt, nos referiremos desde el pensador francés a los conceptos más relevantes de esta “asunción hegeliana no crítica” de parte de Marx, de modo que se configurará un contrapunto necesario que nos permitirá situar la lectura de Arendt, justificada ahora plenamente en *los Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Con la guía de Henry, daremos con las notas fundamentales de la obra de Marx que pueden ser catalogadas bajo la rúbrica del humanismo y, en esta medida, justificar la caracterización de Arendt como la asunción, por parte de Marx, de un hegelianismo no crítico. Sin embargo, es bajo la tutela de Henry que intentaremos dar cuenta también del giro que hace Marx a

6

Arendt, Hannah. *Diario Filosófico*. Herder, Barcelona, 2006, Cuaderno V, [2] p. 100 (En adelante citado como DF)

7

LCH p. 350

8

Arendt, Hannah. DF. Cuaderno XIV, [24], p. 327

partir de 1845, es decir, desde *Las Tesis sobre Feuerbach*⁹, que lo hacen desembarazarse de la “asunción hegeliana no crítica” estipulada por Arendt como criterio de lectura. Con ello, es preciso decir, habrá que aclarar que la exégesis de los textos de Marx realizada por Henry tiene que ver con la original puesta en funcionamiento de un principio interpretativo en torno a la vida y la subjetividad viviente, como nos dice Arnaud Francois, estudioso de Henry: “selon M. Henry, le véritable principe de la pensée de Marx, c’est la vie, entendue comme subjectivité monadique. La notion de vie fut, il faut bien le dire, assez peu thématifiée par Marx, si ce n’est au sens d’existence concrète des hommes”¹⁰. En este mismo sentido, nos interesa contraponer ambas lecturas porque para Henry, Marx sería el detentador de un pensamiento que inaugura una subjetividad de la inmanencia radical de la vida, en divorcio con la idea de subjetividad moderna, desde la que nos habla Arendt.

9 Henry va a considerar tres obras claves de este período, que dan cuenta de este giro. *Las Tesis sobre Feuerbach*, la *Sagrada Familia* y la *Ideología alemana*. Nosotros nos referiremos a estas obras de manera *general*; el giro que el pensamiento de Marx experimenta en este período, será buscado en aquellos conceptos claves que nos hagan dialogar con Arendt, y en armonía con lo que el propio Henry vaya presentando.

10 Francois, Arnaud. *Sur le Marx de Michel Henry*. 2002. Disponible en <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/ArnaudFrancois.html>

CAPÍTULO I

El espacio de la política. Lo que hay que salvar.

Decíamos arriba que siempre hay que tener en vistas los motivos ulteriores por los que Arendt decide hablar de Marx en los términos en que lo hace. Necesita comprender los aspectos totalitarios de su pensamiento, en tanto que propician la anulación de la posibilidad misma de la política. En *Qué es la política*, obra posterior a la que nos convoca principalmente aquí, Arendt afirma que lo que entendemos por “razón de ser” de la política es el ejercicio de la libertad. Lo que la política debe ser es un ejercicio que *coincida* con el de la libertad y no, como podría pensarse, con un ejercicio que se disponga a resguardar las condiciones para que se ejerza la libertad en otro tiempo y en otro espacio. La coincidencia de libertad y política nos señala un rasgo importante, puesto que los totalitarismos pervierten la apariencia de la política en cuanto tal, ya que nos presenta un mundo de hombres completamente politizados, mas no libres. “A partir de dicha experiencia -nos dice Arendt-, y esto significa a partir de condiciones específicamente modernas, nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites”¹¹. La pregunta genuina que formula la autora da cuenta del hecho de que lo que nos han dejado en claro las experiencias totalitarias es la puesta en jaque de la propia posibilidad de la política, cuestión que no marca sino la cristalización de un pensamiento que se venía gestando desde los inicios de la Edad Moderna, el hecho de que “tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social”¹². Es decir que en la Edad Moderna, la política sirve a aquello que justamente debía quedar fuera de ella, en tanto se debe tratar, más bien, de mantener y edificar un mundo permanente para la existencia del hombre en la tierra y para el despliegue de su prerrogativa como ser humano en cuanto tal: la acción y el discurso. Parece ser que se repite aquí la misma pregunta de Aristóteles¹³ y que, según ella, se haría también

11

Arendt, H. *Qué es la política*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 62.

12

Ibíd., p. 63

13

La influencia de Aristóteles en Arendt debe entenderse bajo el supuesto de que, como nos dice Dana Villa “It is, in

Marx aunque con una respuesta equivocada: qué es aquello que distingue al hombre del resto de los animales. La *acción* es uno de los elementos que marcan la persistencia de los elementos griegos en Arendt¹⁴, lo que se expresa también en el hecho de que considerará como fuente de la vida activa la *lucha por la inmortalidad*. La política, en este sentido, debe ser un ejercicio destinado a la permanencia de un espacio en el que la acción pudiera relucir e inmortalizar: la esfera pública. Vemos que hay una relación muy estrecha entre política, acción, libertad y esfera pública y que da cuenta de la herencia -en el sentido que le adjudicamos más arriba- que vemos en Arendt de lo que podríamos entender por la “vida de la polis”, señalada recurrentemente por la autora:

Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad -por ejemplo, gobernando a los esclavos-y llegar a ser libres. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo.¹⁵

La política y la salvación de su posibilidad tienen que ver, en último término, con extirpar de su ejercicio a la violencia. Si los totalitarismos se caracterizan por algo, es por la ejecución de medios violentos para el control de la vida humana, cuestión que se configuró en base a una visión de la política que más que dar lugar a la libertad humana y espaciar su acontecimiento, se orienta a

certain respects, more negative than positive. Arendt argues *against* Aristotle, and not merely against his philosophical prejudices. Her theory of action attempts a radical reconceptualization of action, one that proceeds, in part, through a critique and transformation of Aristotelian *praxis*.” [Villa, Dana. *Arendt and Heidegger*. Princeton University Press, New Jersey, 1996. p 4] . Es lo que nos hace entender que la teoría de la acción arendtiana guarda sus propias prerrogativas, lo que queda aún más claro si hacemos el ejercicio constante de remitirnos a sus reflexiones sobre el totalitarismo.

14

Sobre este punto Dana Villa nos advierte nuevamente que no se trata de una lectura nostálgica de la vida en la polis, sino que ella se enmarca también en el proyecto arendtiano: si se han de rescatar ciertos elementos de la tradición del pensamiento occidental, es en orden a salvar lo mejor de él. La coincidencia de Arendt con la consideración aristotélica de la acción como la esencia de la política tiene que ver, como nos dice esta autora, con este proyecto y con sus propios intereses políticos. “Arendt’s theory of action reformulates politics in terms of continuous and direct civic involvement. She thereby challenges our most deeply rooted liberal preconceptions about the *nature* of politics. [...] Laws and institutions, which to the liberal mind are the stuff of politics, for Arendt supply the framework for action.” [*Ibid.*]

15

LCH. p. 45

“resguardar” y “asegurar” la libertad de la sociedad bajo la siempre amenazante descarga de violencia “legítima” por parte de quienes detentan el poder político. En ese sentido, la política ejercida por las personas se limita a crear y ejercer las medidas para limitar ese gobierno, de modo que “no se trata, al menos en primer lugar, de hacer posible la libertad para actuar y dedicarse a la política, puesto que esto son prerrogativas del gobierno y de los políticos profesionales que, por la vía indirecta de los partidos políticos se ofrecen al pueblo para representarle dentro del estado o eventualmente contra este”¹⁶.

Vemos, sin embargo, que en *La condición humana* se pone de relieve más concretamente otro aspecto negativo de la política concebida en términos de administración de la vida de la sociedad, que tiene que ver con la puesta en peligro del *mundo* en cuanto tal. Arendt concederá una importancia radical a esta noción, que si bien no guarda una caracterización unívoca, da cuenta siempre del lazo entre política y el concepto mismo de “condición”, lazo que resguardaría la vida humana en la tierra. Así, señala que

los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales. Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. [...] La objetividad del mundo -su carácter de objeto o cosa- y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana.¹⁷

Es así como el gesto que intenta rehabilitar la posibilidad misma de la política, después de la experiencia de los totalitarismos, debe poner énfasis en conjugar una noción que reivindica lo que se vio fatalmente amenazado, al tiempo que incluye en sí los contenidos efectivos de aquello que debe ser considerado el ejercicio de la política: el despliegue, como fin en sí mismo, de la acción y el discurso en tanto fundadores de un mundo habitable y permanente para los hombres. El presupuesto ontológico que Arendt pondrá en juego aquí se puede entender bajo el concepto de *pluralidad*. Por eso, lo político tendría que ver principalmente con esta primera condición, es decir, el hecho de que los

16

Arendt, H. *Qué es la política*. óp. Cit. p. 89

17

LCH p. 23

hombres son iguales y distintos entre sí: iguales, en tanto pueden comunicarse y hacerse entender, proyectar y prever para el futuro las necesidades de quienes les sucederá. Distintos, sostiene Arendt, por cuanto cada ser es único, y en ese modo cada ser humano se presenta al otro. La pluralidad se alza como una suerte de principio paradójico, pues expresa la pluralidad de seres únicos. Por lo mismo, acción y discurso son posicionados inmediatamente dentro de la vita activa en una categoría especial, ya que “la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. En otras palabras, acción y discurso son los aspectos cuya realización marca de manera determinante la realización del ser humano en cuanto tal: “son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres.”¹⁸ Y es también en base a este mismo principio que a Arendt le interesa rehabilitar el concepto de acción en su doble significación. Su uso histórico había mutilado uno de sus sentidos originales. En el griego y el latín, acción parecía designarse con dos términos diferentes. *Archein*, cuyo significado es comenzar, guiar y gobernar, y *prattein*, atravesar, realizar y acabar, corresponden a los verbos latinos *agere*, poner en movimiento y guiar, y *gerere*, que originalmente significa llevar. En *La Condición Humana*, Arendt señala: "parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para "llevar" y "acabar" la empresa aportando su ayuda"¹⁹. Pero el uso histórico de la palabra acción decantó sólo en su segundo sentido, de modo que se le entendió fundamentalmente como "gobernar" y "guiar". La inclusión de la "acción" en el espectro político señala solamente aquel sentido en que un hombre, y no los hombres, participan en la acción y, aún más, en el sentido en que el gobernar es la acción de un hombre por sobre todos los demás. Al recordarnos esta significación original del término, Arendt pone en relieve justamente el sentido en que se actualiza la pluralidad humana en el ejercicio de la acción, y que queda consignado en el hecho de que "el actor siempre se mueve entre y en relación con otro seres actuantes, nunca es simplemente un "agente", sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente".²⁰ Es así que la noción de mundo que Arendt nos propone, en su amplitud conceptual, intentaría conjugar estos rasgos. Y al parecer, cada una de las modalidades conceptuales de dicha noción, tratadas a continuación, se comprometen con la actualización de la pluralidad humana, ya que cada vez que se esté hablando de “mundo”, se debe comprender de suyo que nos referimos a un “mundo compartido con los otros”. La política, en tanto que no debe interesarse por

18 LCH p. 200

19 *Ibid.* p. 201

20 *Ibid.* p. 213

el “yo” o “el hombre”, sino por el mundo, debe salvar esta realidad básica e indiscutible. Nos referimos a la amplitud conceptual del término, en tanto debe guardar en su seno la posibilidad misma de este despliegue y este compromiso con la actualización de la pluralidad. Mostraremos ahora cómo es que se da esta apertura, para luego considerar qué aspectos del *mundo* se juegan en la conjunción de las características del concepto de política que nos propone Arendt.

a) *Condición y Mundo*

El concepto de Mundo que nos presenta Arendt está ligado directamente a lo que va a entender por condición. El hombre en la tierra se ha desenvuelto bajo tres actividades fundamentales, cada una de ellas *condicionadas* por elementos particulares. Así, la labor encuentra su condición en la vida; el trabajo, en la mundanidad, es decir, en el mundo artificial (en oposición al natural) que está conformado por el producto de los hombres; y la acción, cuya condición es la pluralidad, que es caracterizada como la existencia de seres humanos iguales a mí en condición pero distintos entre sí. La *condición humana* podría concebirse como la confluencia de estas tres cuestiones, pero por sobre todo por corresponder a una suerte de apriori que excede *en la experiencia* -no trascendentalmente- aquello mismo que condiciona. Es lo pre-existente que se actualiza en la encarnación de lo condicionado, de la existencia, y que constituye su horizonte último e infinito: “La condición humana abarca más que las condiciones bajo la que se ha dado la vida del hombre”, nos dice Arendt. El mundo es mundo en tanto no es un mero agregado de objetos que forman una totalidad por adición. La totalidad de la infinitud que conforma el mundo es *actual*, y es por esto que se encarga de enfatizar, como lo hace en el *Diario*, que “cada cosa es una relación”²¹ Sobre la base de las relaciones que se establecen entre las cosas es que podemos juzgar, opinar y actuar en base a un mundo *común*. Pero, como ya decíamos, en tanto que las cosas son relaciones, y en tanto que las condiciones de las tres actividades, si bien no inauguran ninguna jerarquía entre sí, juegan un rol preponderante en el dominio que les corresponde, podríamos diferenciar, sólo de manera metodológica, distintos niveles de mundo, configurado cada cual según la relación que se establezca entre las cosas y entre ellas y los “sujetos”. Realizaremos, por lo pronto, una amplificación del concepto de mundo, encaminada a considerar dicha noción en su nivel más

21 Arendt, H. DF p. 382 (la cursiva es mía)

“indeterminado”, más abiertamente posible, de modo que comprenda en sí todas las posibilidades que irán siendo demarcadas según los puntos de vista que quieran ser puestos en juego. De alguna manera, esta apertura quedará señalada mucho mejor cuando reflexionemos en el terreno opuesto a ella, es decir, un mundo no abierto y de suyo determinado. Adelantamos por ahora que esto tendrá que ver con el concepto de alienación que será ampliamente analizado por la autora, bajo este marco. Su comprensión está en consonancia con lo que, en lenguaje fenomenológico, es denominado como desarraigo o inhospitalidad, siempre y cuando convengamos en que la autora recusará las soluciones a esta suerte de desamparo primigenio dadas por Husserl y Heidegger (contenidas en los conceptos de conciencia perceptual y ser-a-la-muerte), alinéandose más bien a la tendencia de Merleau-Ponty, quien enfatiza aquella zona irreflexiva del mundo, que se da escapándose, y que corresponde a esa intencionalidad pasiva en Husserl como lo que simplemente aparece, el mundo como horizonte abierto de sentido. ¿Cómo es que se modulan estas dos influencias en Arendt? Para que podamos dar con la comprensión del concepto de mundo en su sentido más ampliamente posible, se hace necesario remitir a ellas.

En Ideas I, Husserl señala cómo se modula esta coimplicación entre “sujeto” y “objeto” (lo que pone en cuestión ya el uso de tales términos²²). Con la intencionalidad se señala esta co-dependencia, de suerte que “llevada a cabo una vivencia intencional actualmente, o sea, en el modo del *cogito*, en ella se “dirige” el sujeto al objeto intencional. Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un “mirar a” el objeto, que, por otra parte, brota del “yo”, el cual no puede, pues, faltar nunca. Este “mirar a” algo el yo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, en el querer volente, en el agrado un mirar con agrado, etc.”²³ Así, el modo de la actualidad en el acto intencional, que es ese “atender” o “dirigirse” al mundo natural que está ahí, instalando un relieve tras el fondo perceptual “potencial” o inactual, se puede presentar de diversas formas. El aprehender, para Husserl, no es el modo del cogito en general: es un modo especial de acto susceptible de ser abordado por una forma de conciencia que no lo haya hecho aún, puesto que “en todo acto impera un modo de atención”. La

22

“Obsérvese bien que *aquí no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico -llamado vivencia- y otra existencia real en sentido estricto -llamada objeto- o de un enlace psicológico que en la realidad objetiva tuviera lugar entre lo uno y lo otro*”. Así nos advierte el autor de que su filosofía se exime, buscando superar, el dualismo entre sujeto y objeto al que había llegado Descartes, problema que habría marcado a la filosofía hasta entonces. Husserl, E. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. FCE, México, 1993, p. 82

23

Ibid., p. 83

preeminencia de este “halo” de inactualidades, en tanto que “*la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades*”²⁴, otorga a la percepción este poder habérselas con el mundo sin determinaciones previas, a la vez que el mundo puede *aparecer* a ella como el fondo y la superficie, como el campo donde posa y puede posar el pensamiento. Así nos lo dice, en su forma, Merleau-Ponty: “La percepción no es una ciencia del mundo, no es ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, sino que es el fondo sobre el que todos los actos se destacan y está presupuesta por ellos. El mundo no es un objeto del cual posea la ley de su constitución por intermedio de mi yo, es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas”²⁵. *El mundo como campo más bien que objeto es la condición de las condiciones*. Sin embargo, no comparece como tal sino más bien en los modos en que sirve de condición de determinadas actividades bajo las que el hombre ha vivido en esta tierra, arendtianamente hablando. Según estos modos de ser condición el mundo es que podemos concebirlo como *legado*, como *horizonte de sentido*, pero también, como *espacio público*, como *mundo común*, como *espacio de aparición*, *trama*, como *artificio*, e incluso como *acaecer*²⁶. Todos estos sentidos se encuentran presentes en la obra de Arendt. La modernidad, por el contrario, se ha caracterizado por despojar de su estructura abierta y de todos estos sentidos al mundo, imperando tan sólo uno de ellos: el mundo como objeto.

Lo que importa destacar por el momento es el hecho fundamental de que la condición de las condiciones es este mundo concebido como *campo*: “sobre” él se irán configurando los recortes que resultan del desenvolvimiento de los hombres; “sobre” esta constitutiva infinitud, se erige la finitud de

24

Ibid., p. 81

25

Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la Percepción*. F.C.E., México, 1957, p. IX

26

Aquí remitimos específicamente al ensayo “Acción y mundo en Hannah Arendt”, de Luisa Rodríguez Suárez, donde se propone que Arendt es subsidiaria de una noción de mundo como “acaecer”, que está en la ontología heideggeriana y a la base de la estructura existencial de la comprensión. Ella nos dice: “Frente al planteamiento tradicional, el mundo no es visto como una suma de entes, sino como fenómeno, como un espacio de sentido, y se entiende como una estructura unitaria que está referido a la vez al Dasein y al ente. Referido al Dasein, el mundo es un todo de significatividad “dentro del cual’ el Dasein se comprende”, comprende su ser y su poder ser, y referido al ente, “aquello sobre el fondo de lo cual’ se permite [...] que hagan frente los entes”. Desde esta perspectiva el mundo no es ninguna cosa extensa, sino un “acaecer” (Geschehen) que atraviesa y sobrepasa al Dasein, el horizonte de significación que lo trasciende y hace posible su comprensión. Y sólo en este acaecer puede mostrarse el ente como tal. El mundo es entendido así como un espacio de apertura, de iluminación, que hace posible el aparecer. En el planteamiento heideggeriano la facticidad es un apriori. Ser-en-el-mundo indica la radical facticidad del significar primario que tiene lugar como comprensión”. (Disponible en <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6501/6221>)

los hombres que, si emplazamos como punto de vista, otorgará al mundo el sentido que le corresponde según el dominio en que este desenvolvimiento se realice. A eso nos referimos cuando hacemos notar esta “actualidad” del mundo. Si el mundo se constituye por la infinita posibilidad que relacionarse las cosas, la “actualidad” de cada relación siempre debe pensarse bajo la categoría de “condición”, porque no es sino respecto del hombre que esas cosas y sus relaciones adquieren un sentido determinado. Si seguimos estos supuestos, entonces concederemos una “caracterización” del mundo para cada condición humana. El problema se vuelve particularmente complejo cuando Arendt parece referirse a “niveles de mundo” diferenciados en cada una de esas condiciones. Nos negamos aquí, es preciso decirlo, a la tentación de crear una taxonomía de la noción de “mundo” en su pensamiento, especialmente en la *Condición Humana*, que es la obra que nos convoca y donde esta situación es recurrente. Cederemos cuando sea necesario, es decir, cuando queramos poner en relevancia los aspectos del *mundo* que se involucran específicamente con las determinaciones de lo político que Arendt propone.

b)El carácter político del mundo

“*La objetividad del mundo -su carácter de objeto o cosa- y la condición humana se complementan mutuamente*”. Esta certeza con la que Arendt nos invita a reflexionar sobre “lo humano”, en términos que claramente rechazan un punto de vista esencialista, nos introduce a la fundamental relación entre mundo y política. Nos preguntamos, en otras palabras, sobre cuál es la importancia de este mundo “objetivo”, y que queda en evidencia tras la constatación de la amenaza de una política vista en términos de administración de lo social. Habíamos dicho que una política que opera desde el punto de vista de lo social asume que la prerrogativa humana es la *labor*; de manera que ésta debe ocuparse de crear las condiciones para satisfacer las necesidades humanas en cuanto especie animal. Sin entrar aún en el núcleo del problema de la *labor*, despejaremos una respuesta a la pregunta formulada acudiendo al supuesto que venimos siguiendo aquí, es decir, que Arendt pone a funcionar cierta herencia del pensamiento griego. Primero, ella nos advierte que “lo social” es bajo el pensamiento griego lo que nos identifica con el resto de los animales²⁷: “no es que Platón y Aristóteles

27

Esta afirmación requeriría, por cierto, de un mayor análisis. Señalemos brevemente lo siguiente: “Kullman en *Il pensiero politico de Aristóteles*, de 1992, señala que “la definición del hombre como un ser político por naturaleza” no indica la esencia humana sino un ámbito en general, de modo que la estructura social de determinados animales es semejante a la del hombre, al igual que otros caracteres como la curiosidad y la imitación. En este sentido [lo que

desconocieran -o se desinteresaran- el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana”²⁸. En el fondo, el aspecto griego que estará operando aquí se traduce en el hecho de que la política es en Arendt, junto con Aristóteles, aquello que tiene un *fin en sí mismo*. Remitiéndonos brevemente al pensamiento del Estagirita, encontramos razones para pensar que esta visión da cuenta de otra noción aristotélica fundamental, la de *naturaleza*. Ciertamente encontramos en Aristóteles varias definiciones debajo de este mismo concepto:

En primer lugar, es la génesis de las cosas que crecen; en segundo, el principio intrínseco del crecimiento; en tercero, el principio de movimiento en los seres naturales; en cuarto, la causa material primera de un ser: así se dice que el bronce es la *naturaleza* de la estatua y la madera, la *naturaleza* de las cosas de este tipo. En este sentido, también llama naturaleza a los elementos de las cosas que existen y no son obra del hombre. También dice que la naturaleza es la causa formal o esencial de los seres naturales, y, en quinto lugar, que, metafóricamente, cualquier sustancia es denominada naturaleza, aunque, en sentido primario y general, «es la forma esencial o la esencia de los seres que tienen en sí mismos el principio de su movimiento».²⁹

Pero el concepto de naturaleza que más parece interesar a Aristóteles es el de la naturaleza como forma o fin, que pone de relieve en la *Física*: “Aunque la naturaleza puede ser entendida como materia, lo es sobre todo como forma y como fin, según dice en la *Física*: «y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es fin,

resulta ser problemático en nuestra discusión es que] toda comunidad política es el producto de un impulso social (*Política* III, 6, 1278b)”. Debemos decir aquí que la salvaguarda de Arendt a este respecto podría encontrarse en el hecho de que este “impulso social” tiene un fin único respecto de las otras especies animales, es decir, que está encaminado a la “vida buena” del hombre. [Debo agradecer la aclaración de este punto a la profesora Blanca Quiñonez, quien me ha facilitado la bibliografía para este tema en particular. La cita corresponde a un texto de ella no publicado titulado *El hombre, animal político*].

28

LCH p. 38

29

Rodríguez, Marcelino. *La naturaleza humana en Aristóteles*. «Fragmentos de filosofía» n° 9 (2011), Universidad de Sevilla. pp. 119-146. (p. 122.)

mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser como la causa final»³⁰. La finalidad del hombre es, en este sentido, lo que lo haría único dentro de las demás especies: mientras que el resto de los animales actúa en vistas de la necesidad, el ser humano actúa en vistas del bien. Por supuesto, cuando nos referimos a la *naturaleza* de la polis, ésta debe ser bien entendida: “La comunidad perfecta de varias aldeas es la *pólis*, surgió por causa de las necesidades de la vida pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda *pólis* es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras: porque la *polis* es el fin de ellas, y la naturaleza es fin (*télos*).”³¹ La polis como un tipo de comunidad natural expresa la idea que existe en función de cumplir el fin de la *autosuficiencia*. Pues bien, ¿de qué manera esta naturalidad está relacionada o se diferencia con la naturalidad de las otras dos comunidades, que sabemos nombra Aristóteles, la casa y la aldea? La respuesta posible a esta pregunta tendría dos matices, que nos hablarán en qué sentido exclusivo es el hombre “un animal político”. “La *pólis* lleva a cabo completamente lo que las otras dos hacen en grados menores, esto es, provee a la comunidad como un todo de lo necesario para sostener una vida autosuficiente. [...] Es sólo en esta completud que la *pólis* se asemeja a lo biológicamente maduro o a lo acabadamente manufacturado”³² Si hemos de entender algo “biológico” en la naturalidad de la polis, debe ser en este sentido, es decir, en que representa la maduración de algo para alcanzar su autosuficiencia. Porque, más allá de esto, el *télos* de la polis es la autosuficiencia en el marco de una vida buena. Es esta la diferencia con los otros dos tipos de comunidades, cuestión que se pone de manifiesto en el hecho de que “de entre los animales que funcionan colectivamente, los seres humanos son los únicos que poseen el *lógos*, razón o discurso, que les permite comunicar a los demás no sólo placer y dolor, como hacen los otros animales, sino también lo ventajoso y lo dañino, lo justo y lo injusto.”³³ Para Arendt se vuelve absolutamente relevante el hecho de que la política es un ejercicio que implica el cumplimiento de un *télos*. Según este criterio, podría decirse que la política concebida en términos de administración de lo

30

Ibid.

31

Aristóteles. *La política*. Trad de Julián Marías y María Araujo. Instituto Estudios Políticos. Madrid, 1970. (1252b15-53a4)

32

Roberts, Jean. *Animales políticos en la ética nicomaquea*, en “Lecturas sobre Platón y Aristóteles VIII. Pensamiento Político”. Trad. Gabriel Livov. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 2011. p. 55

33

óp. cit. p. 58

social no se alejaría del concepto de política, pues cumple con la idea de moverse a la constitución de un fin. De hecho, la autosuficiencia del cuerpo social es su meta fundamental. Pero cuando decimos que ese *télos* se adjudica una forma específicamente humana, ponemos en relieve el segundo aspecto del pensamiento griego que resuena en Arendt: logos y praxis son las únicas dos dimensiones en que lo político puede llevar a cabo una vida buena como su propio *télos*, dimensiones que sobrepasan el carácter gregario que nos une con otras especies. Una política que se desenvuelve sólo en vistas de la autosuficiencia de la vida humana, perfectamente podría quedarse en el nivel de una comunidad doméstica, que es, para Arendt, la principal característica de lo social y su punto más criticable: el hecho de ser una “gran familia”, dejando de lado el carácter específicamente humano que sólo encuentra en el ejercicio de la política, a través del discurso y la acción, su propio fin.

Ahora bien, volvamos a nuestra pregunta: ¿Cuál es la importancia de este mundo objetivo que deja en evidencia la amenaza de una política vista en términos de administración de lo social? La “administración de lo social” no propicia ningún “mundo objetivo” como es necesario para estas dos dimensiones específicamente humanas, ya que el tipo de inmortalidad que nos ofrece se encuentra supeditada a los límites de la producción³⁴ y que, como tal, está asumiendo al ser humano como un ser autosuficiente por sí mismo, desenvuelto en un mundo que es susceptible de destruirse. Es “la tendencia a la destrucción de todo lo objetivo que va inherente a la producción, la absorción de la producción y de los objetos fabricados -con su posible eternidad- en un torrente de cambio, en un torrente donde se consume todo por su equiparación al trabajo y un “metabolismo” cada vez más rápido”³⁵. Lo fatal de un mundo “objetivo” cuya característica principal es estar siempre sometido a los procesos de destrucción, es que traspasa este carácter a aquello mismo que condiciona, la existencia humana, a la vez que tiende a incrementar dicha característica por el impulso de los hombres, que se relacionan entre sí como individuos que sólo tienen en vista la satisfacción de sus necesidades. La “vida buena” que, en último término, se traduciría en el pensamiento de Arendt a la coincidencia entre

34

En la *Condición Humana* así como en el *Diario Filosófico* encontramos numerosos pasajes en que Arendt considera la producción como resultado de un ejercicio llevado a cabo en aislamiento, en el que el hombre es dueño y señor. En definitiva, es capaz de hacer reversible el producto de su trabajo, destruyéndolo. Ahora bien, cabe adelantar aquí que aún cuando el punto de vista de lo social ensalze a la labor como su principal prerrogativa, veremos que se produce precisamente la confusión que Arendt reprochará: confusión entre labor y trabajo, adjudicando a la primera una productividad que es en verdad una “fertilidad”. Esto será desarrollado más adelante.

35

Arendt, H. *Diario Filosófico. óp. Cit.*, Cuaderno XII, [20], p. 275

el ejercicio de la libertad y el de la política, es llenada con el contenido diametralmente opuesto de la bien llevada obligación que tenemos de generar los medios para sobrevivir. Por eso, la política ya no es un fin, sino un medio para lograr esto último. Respecto de la cuestión del mundo objetivo como tal, significa simplemente que se pasa por alto el hecho de que la existencia humana se encuentra limitada en dos sentidos: un límite lo constituye el hecho de que la precede un mundo en el que no ha tenido parte, y el otro, en el hecho de la muerte, es decir, en que el mundo seguirá existiendo tras su partida. Estos dos límites configuran una suerte de extranjería de la existencia humana, cuestión que la política y sus prerrogativas, acción y discurso, están llamados a remediar. Si “las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana”³⁶, una política no mundana genera irremediamente lo contrario, es decir, un no-espacio, un no lugar que condena al hombre al error permanente sobre este mundo.

Por esto, la noción de mundo que nos propone Arendt básicamente parece indicar una esfera que, sin depender de los seres humanos en relación a su existencia autónoma, no existe sino *por* ellos, de modo que hace posible la relación de los hombres entre sí, asumiendo nuestra esencial finitud, el hecho de que llegamos a un mundo que nos antecede y que prevalecerá a nuestra ausencia. No diremos aquí que este concepto denota una instancia “prepolítica”, pues eso concierne específicamente a la esfera de las necesidades, pero si es una condición para que la política pueda ser un fin en sí misma, para que sea una actividad que aspire a cierta permanencia, y que se caracterice por ser el despliegue de acción y discurso. En otras palabras, su importancia respecto de la política es que es una noción que contrarresta en términos fácticos la parte que el ser humano no puede poner por sí mismo, en tanto es un ser finito. El mundo constituiría la contraparte al afán de inmortalización que pone en juego el ejercicio de la política, pues nada de lo que se desenvuelva en su seno puede aspirar a la permanencia sino es por la existencia de ese mundo; cuando señalamos que la *fuerza* de la vida activa (es decir labor, trabajo y acción) es la lucha por la inmortalización, estamos aludiendo a este hecho incuestionable, de ahí que el mundo surja como la condición de posibilidad de la vida activa en cuanto tal. “El mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con

quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros”³⁷. Vemos ya como se señala una modalidad del mundo como *mundo común*, que pone de relieve el hecho de que somos seres finitos, que deben moverse en la inmediata coimplicación de un espacio que incluye la existencia de otros hombres determinados por la misma finitud.

Ahora bien, la noción de mundo tiene un rendimiento explicativo propiamente político cuando nos permite reflexionar sobre la antigua distinción entre esfera pública y esfera privada, distinción que ha sido aniquilada por el Mundo Moderno; al mismo tiempo, cuando se modula como este “*mundo común*”, se hace patente el hecho de que, con él, se alzarán las características que le caben a la esfera pública, a la vez que es posible rastrear su origen reivindicativo, es decir, el hecho de que surge tras la crítica del pensamiento político en la modernidad, condensando lo que ésta misma ha dejado a un margen³⁸. En el mapa arendtiano que intentamos trazar, el *status* de este *mundo común* surge a la vista cuando, junto con Arendt, hacemos el ejercicio de remitirnos nuevamente a Aristóteles y a lo que señala como la esfera del hogar (*oikía*). Para el pensador griego, este es el espacio donde se desenvuelven los procesos propios de la vida determinados por la necesidad, de manera que se dé lugar a su satisfacción: es el lugar donde se ponen en juego los *medios* para asegurar la existencia del hombre en cuanto especie animal. Como nos señala Dana Villa, esta “household existence—what we would call private or social existence—serves to make politics possible: “As far as the members of the *polis* are concerned, household life exists for the sake of the ‘good life.’”³⁹ La esfera doméstica significa, ahora sí, la esfera de lo prepolítico. Ahora bien, la especificidad del hombre de querer “aspirar a una vida buena” como ninguna otra especie, según Arendt, era “buena en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital”⁴⁰. El

37

LCH p. 64

38

En este esfuerzo metodológico por entrever las características que hacen del concepto de 'mundo' un punto central del pensamiento político de Hannah Arendt y, más específicamente, en la crítica a Marx, hay que reconocer que es difícil trazar una línea divisoria clara y permanente entre el “mundo” y la esfera pública. Ésta última parece padecer de una vulnerabilidad mayor respecto a su perdurabilidad, ya que es el espacio que, por excelencia, señala la condición de posibilidad de la acción y el discurso, actividades eminentemente efímeras. Veremos también que el concepto de “entre” va a conformar una suerte de trinidad conceptual junto con estos otros dos.

39

Villa, Dana. *óp. Cit.*, p. 19

40

cumplimiento de lo propiamente humano, como vemos, se encuentra fuera de esta esfera, lugar al que hemos de llamar esfera pública. Cuando hablamos de “mundo común”, por lo tanto, estamos refiriéndonos a dos cosas. Primero, al hecho de que es un concepto que surge y da cuenta de una antigua pero ya inexistente distinción entre lo público y lo privado⁴¹. Segundo, señala aquella esfera que rescata lo propio de lo público, a la vez que pone en relieve lo que efectivamente hemos perdido bajo las experiencias políticas que anulan el mundo como condición de posibilidad. Además, el *mundo común* es lo que primaria y básicamente habilita al ser humano para establecer distinciones, que no pueden ser producidas desde la fuente individual de sus facultades racionales o sensitivas (lo que supondría una “distinción” dada de antemano), pues antes que eso debemos reconocer el hecho de que el hombre es “un ser condicionado para el que todo, dado o hecho por él, se convierte en una condición de su posterior existencia”, de modo tal que se ve determinado a un 'medio ambiente' que, al mismo tiempo, él determina. En definitiva, el 'mundo común' nos señala la condición y el lugar de una política que asuma radicalmente las capacidades humanas en su propia irreductibilidad.

En la *Condición Humana*, la *esfera pública* permite el ejercicio de la política y el despliegue de la prerrogativa del ser humano, de modo tal que es el lugar propicio para la excelencia humana. Además se deja comprender la entrañable relación con ésta y lo que hemos venido denominando *mundo común*. La *esfera pública* guarda una cualidad particular que le otorga a sí misma una importancia radical: da cuenta de la relevancia del *mundo común* como *espacio de lo político*, porque la *esfera pública* es la constitución misma de la *realidad*, que es en Arendt un concepto forjado en base a las condiciones que hacen posible, al mismo tiempo, lo político. Para Arendt “lo real” está señalando un concepto dinámico que asume que precisamos la confirmación de aquello que vemos y oímos por la presencia de otros. *Los otros* como criterio de lo real nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. “Puesto que nuestra sensación de realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la *existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia*, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública”⁴². Vamos a ver más adelante que esta es la base para la crítica

LCH. p. 47

41

Para Arendt esta distinción deja de funcionar desde el advenimiento de “lo social”, que invade la esfera pública, y disuelve por lo tanto su contrapartida constitutiva, la esfera privada.

42

LCH p. 59 (la cursiva es mía)

que hace Arendt de la subjetividad moderna, que comprende un sujeto soberano constituyente de lo real. Por el contrario, ella señalará que cualquier concepto de conciencia o de lo íntimo se encuentran subordinados a la realidad que inaugura la presencia de los otros. Debemos comprender que la base del entendimiento de los hombres entre sí está posibilitada por aquella ontología arendtiana funcionando en la base de su pensamiento, que corresponde a la pluralidad humana, en tanto que “Si los hombres no fuesen distintos, esto es, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que sea, haya sido o será alguna vez, no necesitarían ni discurso ni acción para hacerse entender.”⁴³

Este aspecto del mundo como la base de la realidad es una de las ideas más persistentes en la obra de la autora. Ya sea en *Los Orígenes del Totalitarismo*, en la *Condición Humana*, en *Qué es la política* y la *Vida del espíritu*, por mencionar sólo algunos, el *mundo común* siempre se erige como criterio de lo real. Es, nuevamente, un resguardo contra nuestra irremediable finitud. Ya en mayo de 1953, esto quedaría muy bien expresado:

La “infabilidad” de las percepciones de los sentidos, que han de garantizarnos la realidad del mundo, es verdadera en la medida en que alcanza el common sense, es decir, en la esfera de lo común. Toda duda acerca de la realidad del mundo exterior, una de las dudas fundamentales de toda razón, no brota de una retirada del mundo sensible, sino de una retirada del mundo que tengo “en común” con los otros. No hay datos sensibles que por sí mismos puedan persuadirme de la realidad. La realidad misma surge por primera vez en lo “común.”⁴⁴

Bajo este supuesto, la importancia del mundo como *mundo común* es fundamental ya que con él se constituye la realidad en cuanto tal. Pero además hay un aspecto *material* del mundo común que preserva la pluralidad humana, puesto que permite el despliegue de la igualdad y la distinción constitutiva de los hombres. Es el aspecto material del mundo que “nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas”⁴⁵ Lo que tenemos entonces es la

43

LCH p. 200

44

Arendt, H. *Diario Filosófico*. óp. Cit., cuaderno XV , [21]

45

LCH p. 61

realidad de la que nos dota el *mundo común* y la esfera pública como el lugar donde comparecen las apariencias de este mundo que tenemos en común. Sin la luz de la esfera pública, la pluralidad siempre corre el riesgo de derivar en una realidad homogénea y estática, lo que viene a significar también que la *mundanidad* como característica fundamental de la política resguarda la pluralidad humana, el límite último de nuestra condición de hombres, y la salvaguarda de esta suerte de desarraigo constitutivo por el hecho de que a este mundo “cada uno de nosotros viene como recién llegado y extranjero”⁴⁶.

En este sentido, la no-mundanidad como fenómeno político es la expresión diametralmente opuesta de este supuesto, es decir, que el mundo no perdurará y, por lo tanto, que nada podemos esperar de él. Y más aún, vemos que sin este mundo la vida del hombre no podría postular ni siquiera a formar parte de la realidad, cuestión que ha sido posibilitada por las formas políticas totalitarias. Lo que ha planteado el totalitarismo como problema es que una política que no incluya al mundo como base está apostando por que ésta sirva efectivamente para “crear” una realidad, de modo tal que el mundo ficticio que resulta de ello termina por anular las capacidades del ser humano. *Labor, trabajo y acción* no encuentran los lugares en que originalmente se habían desenvuelto, por lo que la ficción pondría en juego la diferencia no sólo de las distintas capacidades humanas, sino que implicaría la disolución de la fuente de la que se alimentan éstas mismas. *La lucha por la inmortalización* es reelaborada ahora como la lucha contra la petrificación de la ficción. Arendt expresa claramente este hecho en lo que señala como la paradoja del dirigente totalitario: por una parte, debe tener “una estricta adhesión a las normas de un mundo ficticio”, y por otra, debe estar combatiendo la estabilidad de esa realidad nueva, ya que de lo contrario obstaculizaría el movimiento de expansión esencial a este tipo de regímenes.

En efecto, en los *Orígenes del totalitarismo*, Arendt confiere al totalitarismo una original y particular característica, que da cuenta de su macabra novedad. Los totalitarismos se caracterizan por llevar a cabo una indecente experimentación con la realidad, de modo que logran dar con una modificación de la condición humana. Es la paradójica elaboración de “un mundo fantasmal que, sin embargo, se ha materializado, por así decirlo, en un mundo que está completo y que posee todos los datos sensibles de la realidad, pero que carece de esa estructura de consecuencia y de responsabilidad

sin la cual la realidad sigue siendo para nosotros una masa de datos incomprensibles”⁴⁷La modificación de la realidad tiene que ver con que se pervierte la condición humana, anulando las capacidades del hombre y convirtiéndolo en un ser superfluo. La anulación de la persona jurídica, la muerte de la persona moral y la eliminación de la individualidad son los tres pasos que sigue el totalitarismo para hacer, de los seres humanos, seres superfluos. Y los tres están inmediatamente ligados a esta modificación de la realidad. Señalemos esta relación.

Primero, hay una disolución de la frontera entre el inocente y el culpable. Los campos de concentración, núcleo de operaciones de la política totalitaria, no deben ser concebidos como formas de castigo ya que cometer un delito es, en cierto sentido, la prueba de la espontaneidad inherente al ser humano. La “inocencia” de los habitantes de los campos habla de una concepción de lo humano carente de la capacidad de actuar. En segundo término, la muerte de la persona moral expresa el hecho de que la frontera entre el bien y el mal se hace cada vez más difusa, porque la capacidad de juzgar la realidad resulta ser poderosamente perturbada. La complejidad de la aplicación de categorías como “culpable”, “responsable” es dramática no sólo porque los campos son llenados con gente inocente, sino también porque los mismos “culpables”, los SS, por ejemplo, parecen ser también una pieza de una maquinaria mayor. Por último, la eliminación del individuo es lo que vuelve definitivamente al hombre un ser superfluo. Es la anulación de la espontaneidad humana lo que hace del hombre un miembro más de una especie animal, dotada de reacciones específicas y controladas: “El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando *se convierte en un espécimen de la especie animal hombre*”⁴⁸

Leer el problema de la condición humana y su eliminación, como hasta ahora lo hemos venido haciendo, es decir, bajo el prisma de la lucha por la inmortalidad como la fuente de la vida

47

óp. cit, p. 357

48

óp. cit. p. 366

activa, junto con las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo, ilumina también la cuestión del desarraigo de manera más nítida. Que los hombres se vuelvan *superfluos* significa que se hacen prescindibles porque se subsumen a categorías conceptuales que determinan y explican la realidad, como la Historia o la Naturaleza. En ese sentido, la realidad no es algo que deba ser corroborado por la opinión de los otros; viene asegurada de suyo por la fertilidad teórica y lógica de los axiomas ideológicos⁴⁹. “Para la lógica -nos dice- cada esencia es solamente el ejemplar de una especie”. Hay un aspecto, sin embargo, que relaciona lo superfluo con la “superficialidad” y que apunta claramente a que los totalitarismos ejecutan una política que traduce la finitud humana en términos de desarraigo. Hemos de citar un enigmático pasaje del *Diario* donde encontramos esta idea implícitamente:

Bajo las condiciones del desarraigo se pierden las dimensiones de la grandeza y la profundidad, que se pertenecen recíprocamente. Surge la grandeza cuando irradia la profundidad, cuando se hace sentir dentro del mundo; toda grandeza está radicada en la profundidad. Profundidad es la dimensión que llenamos mediante las “raíces” y que experimentamos por primera vez en la grandeza. En la grandeza vemos profundidad a distancia, como algo que podemos medir. El desarraigo trae consigo la dimensión de la anchura, que en cuanto tal lleva en sí el aplanamiento como superficialidad. Pero esta dimensión es a la vez el auténtico lugar de lo público y con ello el lugar en el que ha de mostrarse la grandeza, que refiere a la profundidad⁵⁰

49

Esto es lo que entendemos con Arendt como la tiranía de la razón, que es expresamente la eliminación de la libertad humana en tanto capacidad de comenzar algo nuevo en el mundo. En el *Diario filosófico* nos dice: “La coacción de lo forzosamente evidente [...] sin duda está en la base de la identificación entre libertad y necesidad, o en la base de todos los intentos de deducir la libertad a partir de la necesidad. La tiranía de la razón en nosotros, la coacción de la deducción necesaria, es en verdad una “dominación de sí mismo”, que precede y sobrevive a todo ser dominado y oprimido por el poder de la naturaleza y de los hombres. *El auténtico principio contrario a esta coacción es el comienzo*”. [Cuaderno VII, [4], p. 150 (la cursiva es mía)] Llama la atención también el hecho que, a este respecto, siempre adjudique a Marx la idea de una ilusión de la espontaneidad humana, o sea, de la libertad, desenvuelta bajo los designios de la tiranía de la razón. Hablando de Hegel dice: “Las formas de movimiento del espíritu y las formas de movimiento de los sucesos y destinos del género humano son las mismas. El hombre ya no está encasillado en el mundo, sino en la corriente del acontecer.” Inmediatamente, nos dice de Marx: “puesto que, siguiendo a Hegel, puede nadar en la corriente y nadar sin duda es una actividad frente al mero fluir y esparcirse del río del acontecer mundial, Marx llega al pensamiento obvio de que el nadador ha de ser superior a la corriente y, si entiende las leyes de la corriente, puede conducirla a ciertos cauces; pero, naturalmente, esto sólo dentro de las leyes del flujo, que a la vez son también las leyes del nadar.” [*Diario filosófico, óp. Cit.* Cuaderno II, [19] p. 44]

50

óp. Cit. Cuaderno XIX, [3] p. 437

Este fragmento del *Diario* nos abre a la reflexión del concepto de mundo desde una perspectiva distinta, de manera tal que podamos dar mayor claridad al problema que apunta sobre esta constatación fundamental, es decir, el hecho de que comparezcamos en el mundo como recién llegados y extranjeros y que, aun así, podamos *ser parte* del mundo bajo el sello de lo que nos hace propiamente humanos. Lo que está diciendo Arendt es, en definitiva, que el mundo se erige ante todo como una esfera *tridimensional*. La *profundidad* es el rasgo del mundo que hace posible que “echemos raíces” una vez que llegamos a él. La *grandeza* es el despliegue del ser humano en cuanto tal, que ilumina esa profundidad y que permite una “medición” dentro de la inconmensurabilidad, amortiguando su constitutiva extranjería. La *anchura* es precisamente el espacio del mundo en el que los seres humanos comparecen entre sí, pudiendo inaugurar en él las condiciones para que, juntos, habiten el mundo como lo que son, seres distintos e iguales. De ahí que esta tridimensionalidad apunta inmediatamente al hecho de la pluralidad humana. La grandeza, comprendida en estos términos, reafirma la sentencia arendtiana de que la fuente de la *vita* activa es la lucha por la inmortalidad. Su prerrogativa es la capacidad de los humanos de actuar como seres espontáneos, pues, de otro modo, nos dice Arendt, “una vida sin discurso y sin acción [...] está literalmente *muerta para el mundo*; ha cesado de ser una vida humana porque ya no es vivida entre los hombres.”⁵¹. Por eso ninguna de estas dimensiones puede ser usurpada sin anular inmediatamente las capacidades humanas. Por sobre todo, hay que considerar el hecho de que la acción y el discurso son las facultades humanas políticas por excelencia porque fundan el mundo en tanto le confieren “su razón de ser”: la actualización de la condición plural de los hombres, que como ya nos hemos dado cuenta, es en Arendt un rasgo ontológico. No olvidemos que la autora sostiene que en “política lo importante no son los hombres, sino el mundo”. Por otra parte, la profundidad quiere decir que efectivamente los seres humanos estamos separados por un “entre” esencial que nos permite relacionarnos respetando nuestra distinción constitutiva. Un concepto de profundidad no tendría sentido si no señalara una suerte de espacio que se distingue de otro. Pero hay que entender este “entre” bajo el dinamismo propio de aquello que significa el actuar y “estar juntos”. Ni la profundidad, ni la grandeza ni la anchura constituyen una estructura, sino que nombran una armonía espontánea que surge de una actualización constante. El “entre” quiere decir, en este sentido específico, el espacio que surge solamente cuando los hombres están juntos, y refiere también a esta “anchura”, puesto que ese “entre” propicia aquel espacio en el que se llevan a cabo el despliegue de las actividades propiamente humanas y que llamamos espacio público. Concebir el mundo en el espesor de

51 LCH p.201

esta tridimensionalidad es una forma de poder hacernos cargo de las múltiples aristas que la autora va configurando cuando se refiere a la dimensión de lo político. Cabe mencionar como ejemplo, la importancia que da Arendt al hecho de la soledad como un elemento esencial en la política porque permite la realización de la alteridad: “en el diálogo de la soledad yo realizo el elemento esencial del otro [...] El hecho de que yo pueda realizar esta alteridad en medio del estar conmigo mismo, es la condición de posibilidad de que yo pueda estar con los otros como otro”⁵². Cuando se refiere al mundo como lo que impide que caigamos unos sobre otros, está remitiendo a la importancia de esta dimensión de soledad.

En este sentido, los totalitarismos han logrado ser efectivos con la eliminación del mundo como base de la realidad porque lograron dinamitar minuciosamente los pilares que lo sostenían, y que situaba a los hombres *en* el mundo, reemplazándolo por un mundo enseñoreado por “el hombre”. Como nos dice Cristina Sánchez, el totalitarismo supone “un anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno”⁵³. El totalitarismo arrasa radicalmente con la tridimensionalidad del mundo como una aplanadora podría hacerlo sobre un jardín, dejando nada más que una planicie infértil. Al contrario, grandeza y profundidad se relacionan porque la política es la única actividad que permite al hombre echar raíces; a su vez, el sentido de la grandeza no existe al desamparo de la constitutiva pluralidad humana, ya que actualiza efectivamente la igualdad y distinción de los hombres, que se despliegan verdaderamente en el espacio de lo público (anchura), y lo que hemos venido llamando “mundo común”.

La pérdida de mundo o no-mundanidad de la política, la experimentación con la realidad y la disolución del límite que establece la diferencia entre ésta y la ficción y, finalmente, la transformación de los hombres en seres superfluos como elementos novedosos del totalitarismo son, a la vez, los vértices que parecen dibujar el contorno de algo que Arendt ha entendido como un constante *proceso de desarraigo*. Ahora bien, ¿Es posible rastrear este proceso más allá del suceso histórico de los totalitarismos? Con Arendt, diríamos que sí. Y la respuesta a dicha pregunta también aclara los motivos por los que la autora ve en la obra de Marx ciertos elementos que cristalizaron en el pensamiento totalitario. Los orígenes del proceso de desarraigo podrían remitirse a la pérdida de mundo

52

óp. cit. Cuaderno XI, [13] p. 253

53 Sánchez, Cristina. *Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad*, en “Intersticios”, 22, 23 (2005). disponible en <http://www.uv.es/iued/actividades/articulos/SANCHEZ.htm>

de la cual fue objeto el hombre de la modernidad, cuestión que se ve expresada en la conformación del subjetivismo moderno. La crítica de Arendt a la subjetividad tiene que ver con este hecho fundamental, y veremos a continuación cómo es que se configura dicha crítica y qué lugar ocupa el pensamiento de Marx en ella.

CAPÍTULO II

El proceso de desarraigo

En la *Condición humana*, Arendt se referirá constantemente al fenómeno característico de la época Moderna: la alienación. Diríamos que este fenómeno inaugura las condiciones para que se dé el proceso de desarraigo, que está caracterizado por la pérdida del mundo común y la transformación de los hombres en seres superfluos. La alienación en cuanto tal, al menos bajo el tratamiento de *la Condición Humana*, la adjudicaremos propiamente a la Época Moderna, así como el proceso de desarraigo corresponderá a una experiencia que se origina en los regímenes totalitarios. El hilo que conecta a ambos fenómenos estará tensionado por la configuración de un concepto de *subjetividad* que es una noción “residual”, puesto que surge solamente después de que el mundo como *campo* ha sido reducido a una sola de sus modalidades: el *mundo-objeto*. Adjudicaremos esta “residualidad” al sujeto y al mundo-objeto (quien tendría un doble carácter residual porque es constituido por el sujeto) en tanto ambos han implicado una anulación del mundo como el lugar de la pluralidad.

a) La alienación del mundo y la introspección.

El término alienación tiene variadas acepciones. Su uso original está relacionado con el campo jurídico, en que se hacía el traspaso de un bien o una propiedad (según el Dictionnaire de la langue française “Littré”). Su uso aplicado a una persona y su estado de conciencia parece ser inaugurado en la edad moderna. La Real academia Española nos presenta una curiosa definición de alienación como el “proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición.” Ciertamente, la autora parece prescindir de este último sentido, aunque no se queda con un término inequívoco. Según nuestro parecer, la configuración de lo que vaya a significar la alienación estará estrictamente ligada a la noción de mundo evocada por Arendt. En otras palabras, el mundo es aquello respecto de lo cual se va a configurar la “separación” del individuo, lo que va a desembocar en un concepto de alienación siempre en referencia a algo “externo”, a una división respecto de algo que originalmente no lo estaba, de modo que no tiene que ver ni con cierta disolución en el interior del ser humano, ni con la fase de negación de un estado para pasar a otro, sino con el velamiento de aquello que precede la existencia

pero que la configura de manera fundamental, lo que con Arendt hemos entendido como la condición de lo humano. La alienación es siempre, primariamente, respecto del mundo, pues la primera coimplicación de la existencia humana se da con las condiciones que la preceden y que existen en tanto la condicionan.

El primer alejamiento del hombre del mundo se produciría en los albores de la Modernidad con los procedimientos científicos, que alejan primeramente al hombre de la tierra, y ciertos acontecimientos históricos que propician una subversión en los términos en que ésta era comprendida. “Tres grandes acontecimientos se sitúan en el umbral de la Época Moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo”⁵⁴. Así caracteriza Arendt la antesala de acontecimientos que inaugurarán la época Moderna. La Tierra, como aquel espacio delimitado geográficamente por lo que los sentidos podían captar, ve sus límites expandidos por la modificación que suscitarían los nuevos instrumentos de medición del criterio de captación de la realidad. Por supuesto que esta extensión tiene que ver también, como dice ella, con los descubrimientos geográficos que aumentan la superficie de Tierra conocida. Pero la especificidad que introducen los nuevos instrumentos de medida en este proceso es que dislocan la facultad sensitiva de la experiencia inmediata. Habría que concebir una facultad capaz de acoger una tridimensionalidad (en el sentido en que se agrega una profundidad “hacia arriba” al largo y ancho terrestre); si habrían de ser todavía las sensaciones capaces de tal rendimiento, es una de las cuestiones que se empiezan a plantear. Lo cierto es que el espacio ya no indica tan sólo esa *res extensa*, que la geometría parecía dimensionar tal cual, es decir, en una proporción inherente a aquello sobre lo cual se aplicaba. La abstracción, como el resultado de la relación entre la sensación y una operación mental, era en oposición a lo concreto, y así debía entenderse. Correspondía al resultado de una operación que no se divorciaba del alcance de los sentidos, cuya capacidad no era puesta en duda, sino que era la puerta de entrada para abstraer lo que éstos captaban concretamente en la realidad. Los nuevos instrumentos de medición, como dijimos en un comienzo, sitúan ahora el punto de vista no en la tierra, sino en el universo mismo, mediatizando la capacidad sensitiva y su alcance. Es esa mediación la que empieza a poner en tela de juicio el

54

LCH p. 278

desempeño de la sensibilidad pues sus resultados no se condicen con las verdades que se descubren en ese momento y que, de todos modos, pertenecen a la realidad concreta; su capacidad es puesta en duda y ese mismo punto de vista universal es complementado ya no con la capacidad sensitiva, sino con otra: la racional. “Galileo estableció un hecho demostrable donde antes de él hubo inspiradas especulaciones”, nos dice Arendt, y esto, junto con el carácter universal que toma la racionalidad, su localización supraterrrestre, hacen que el signo distintivo de la ciencia sea la alienación *de la tierra*, anticipando la alienación *del mundo* que sufriría el desarrollo de la sociedad moderna. El más claro ejemplo lo dan las matemáticas modernas que “liberaron al hombre de los grilletes de la experiencia sujeta a la tierra y a su poder de cognición de los grilletes de la finitud.”⁵⁵, y en este sentido, el álgebra y la geometría analítica son los mejores representantes de tal proceso. Por una parte, el álgebra logra liberarse de la espacialidad a la que la mantenía atada la geometría, y la geometría analítica, por otra, “mostró “inversamente que las verdades numéricas...pueden representarse por entero espacialmente””⁵⁶

El punto en que se aferra el despliegue de tales conocimientos son los procesos mentales: comienzan y terminan en ellos, de modo que la trama compleja de las relaciones espaciales, la *res extensa* de Descartes es traducida a fórmulas y leyes que habitan la mente humana y que configuran todo lo que ella no sea según sus propios modelos. Es el efecto de la *distancia* de la tierra la que hace posible que la mente humana pueda “considerar y manejar la multitud y variedad de lo concreto de conformidad con sus propios modelos y símbolos. Ya no son formas ideales reveladas al ojo de la mente, sino los resultados de apartar los ojos de la mente, no menos que los del cuerpo, de los fenómenos, de reducir todas las apariencias mediante la fuerza inherente a la distancia”⁵⁷ Así, como dice Husserl al mismo respecto, “poco tiempo después de la fundación originaria, por parte de Galileo, de la nueva ciencia de la naturaleza, concibió Descartes la nueva idea de la filosofía universal, dándole, a la vez, una orientación sistemática de acuerdo con el sentido del racionalismo matemático o, mejor dicho, del racionalismo fisicalista: una filosofía como “matemática universal”⁵⁸. La primera

55

LCH p. 292

56

Ibid.

57

LCH p. 294

58

Husserl, E. *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona, 1991, p. 77

transformación del mundo se produce efectivamente por esta alienación de la tierra, en cuanto que se inaugurarían dos mundos, como propone Husserl mismo: un mundo natural, y un mundo anímico. El primero conforma un mundo cerrado en sí mismo real y teóricamente, en tanto el nuevo concepto de “naturaleza” supone cualquier otro mundo, inclusive el anímico, al que debe referir necesariamente en aras de alcanzar la misma universalidad lograda por la naturaleza. Esta sería el comienzo de la psicología en sentido moderno.⁵⁹ y recordemos que para la propia Arendt, “la teoría de los dos mundos se cuenta entre las falacias metafísicas”.

Con el primado del mundo natural como lo universalmente concebido y modelado según los nuevos rendimientos de la matemática, y al a par, el desarrollo de la psicología como la disciplina que trataba con la mente humana que iba a la saga de esta universalidad, Ser y Apariencia se escinden. Pero Arendt hará hincapié en que no es la clásica división entre esencia y accidente, entre verdad eterna y contingencia. La oposición ahora hunde al ser humano en la incertidumbre porque este Ser ya no es la sustancia eterna e inmóvil que se concebía en la filosofía antigua, sino aquel que es capaz de modularse en diversas y múltiples formas, es decir, de poder configurar un mundo como si de la obra de un genio maligno se tratara. Así, la certeza que busca Descartes sólo puede encontrarse en la mente humana, a la que se accede mediante la *introspección* y que asegura el punto incommovible que significa la existencia de sí misma como fundamento del pensar filosófico. “En realidad -nos dice Arendt- la introspección, no la reflexión de la mente del hombre sobre el estado de su alma o cuerpo, sino el puro interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido (y esa es la esencia de la *cogitatio* cartesiana, en la que *cogito* siempre significa *cogito me cogitare*), debe producir certeza, ya que aquí sólo queda implicado lo que la mente ha producido por sí misma; nadie a excepción del productor del producto se ha interferido, el hombre no hace frente a nada ni a nadie sino a sí mismo.”⁶⁰ Salta a la vista el hecho de que, para Descartes, la filosofía bajo el alero de la nueva ciencia moderna debe ser “un conocimiento *absolutamente fundamentado*; tiene que descansar sobre un fundamento de conocimiento inmediato y apodíctico que en su evidencia excluye cualquier posible duda imaginable”⁶¹. La introspección, que se dirige a la mente con un propósito claro (y en eso se diferenciaría de la reflexión) da con ciertas

59

Ver, de la misma obra p. 63ss.

60

LCH p. 306

61 Husserl, E. *óp. Cit.* p. 79

características de la *res cogitans*: la autosuficiencia, la descorporeización, y por sobretodo la capacidad constituyente del pensamiento que, entendido en estos términos, hacen del individuo, divorciado ya del mundo, la base fundante de toda realidad. El mundo es incorporado, cada vez que se vuelve a él, como *objeto*, y en ese sentido recién puede ser el campo detentador de la verdad que busca la filosofía.

Arendt -siguiendo en esto a Nietzsche-, dirá que Descartes inaugura una escuela de la sospecha cuyo espíritu alimenta el concepto de subjetividad moderno. Esto significa que la subjetividad entrañaría una perversión de la duda, tal como nos deja en claro en su Diario filosófico:

El principio de la filosofía moderna no es la duda, sino la desconfianza. Duda es el escindir en dos que se da en todo pensamiento auténtico, en un pensamiento que quiera mantenerse consciente de la pluralidad del ser humano. La duda mantiene constantemente abierta la otra parte, la parte del otro; se encuentra en la soledad y sólo en ella es la representación del otro absolutamente necesaria; la duda es el $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ que se ha convertido en monólogo, el diálogo consigo mismo, por cuanto “yo” tengo que ser también otro.

“De omnibus dubitandum” como lema de toda una filosofía nada tiene que ver con este pensamiento dubitante, dialogístico, desdoblado, sino que descansa en la desconfianza de la posibilidad de conocimiento en general. La expresión decisiva de la “duda” cartesiana es la sospecha de que, en lugar de la providencia divina, hay un genio maligno que se burla de nosotros. Esta desconfianza, muy estrechamente relacionada con la desconfianza de la verdad de las percepciones sensibles y, en consecuencia, de la posibilidad de conocer lo puramente dado, *es el polo opuesto por completo a la confianza en Dios* (“faith” y no “belief”)⁶²

En la subjetividad moderna operaría este pensamiento inauténtico que ella llamará *introspección* en que se suprimiría ese “dos en uno” que ella ha supuesto como característica fundamental de todo pensar. El hecho es que la sospecha depositada en el mundo y la eliminación de una esfera de trascendencia divina, que dotaba de sentido lo real tras el proceso de secularización, no devuelve al hombre al mundo, como nos dice Arendt, sino que a sí mismo. “Una de las más persistentes tendencias de la filosofía moderna desde Descartes, ha sido la exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general, intento de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo”.⁶³ Esto

62 Arendt, H. *DF*. p. 382 (la cursiva es mía)

significa que la base de la realidad se encuentra en el producto de la conciencia del hombre, que no es afirmada más que por la conciencia de sí mismo. Si la introspección tiene un contenido, éste debe hallarse en “lo que la mente ha producido por sí misma; nadie a excepción del productor del producto se ha interferido, el hombre no hace frente a nada ni a nadie sino a sí mismo”⁶⁴. De aquí se derivan varias consecuencias importantes para Arendt. Primero, que la realidad detenta una cualidad de suyo inestable, porque, en base a la “no realidad” del mundo, Descartes ingeniosamente la introyecta a los procesos mentales que están, por definición, sometidos a una constante corriente de cambio. Esta es “la disolución de la realidad objetiva en los estados subjetivos de la mente”⁶⁵. Una segunda consecuencia es que “lo común” de los hombres ya no se identifica con el mundo -efectivamente lo que se pierde es el *mundo común*- sino con la estructura de sus mentes, lo que quiere decir que la igualdad que los une es la autosuficiencia en cuanto sujetos, el poder de constituirse a sí mismos y hacer derivar la realidad del mundo de manera suficiente. El juicio crítico de la subjetividad por parte de Arendt comulgaría, como hemos dicho, con las palabras de Merleau-Ponty:

El mundo no es un objeto del cual posea la ley de su constitución por intermedio de mi yo, es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no “habita” solamente en el mundo interior, o mejor dicho, no hay hombre interior, el hombre es en el mundo, y es en el mundo donde se conoce. Cuando vuelvo en mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, encuentro no un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto consagrado al mundo.⁶⁶

Creemos que la pérdida de este mundo común implica la anulación de una modalidad que Arendt reivindicaría desde este aspecto ontológico del mundo que es la pluralidad: el mundo como *horizonte de sentido* y como *espacio de aparición*.

64

LCH 306

65

óp. cit., p. 308

66

Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. . F.C.E., México, 1957. p. IX

Antes nos referimos al mundo y la esfera pública como la base de la realidad. Leíamos este problema bajo la clave de la lucha por la inmortalización como fuente de la vita activa. Ahora destacaremos otro aspecto del mismo fenómeno, pues nos interesa ver cómo se modula éste respecto de la crítica a la subjetividad moderna.

En efecto, va quedando de manifiesto el hecho de que la aniquilación del mundo a partir de la subjetividad moderna anula un sentido básico y fundamental que guía la conducción del hombre en el mundo. El sentido común, entendido como una suerte de sexto sentido que aúna los cinco sentidos conocidos (tacto, olfato, vista, oído y gusto), es responsable de nuestro “sentido de realidad”, el que implica necesariamente la relación perceptiva de los otros.

La realidad de lo percibido está garantizada por su contexto mundano, que incluye a otros que perciben como yo, y por la común actividad de mis cinco sentidos. Aquello que desde Tomás de Aquino se denomina “sensus communis” [...] [que] incorpora las sensaciones de los cinco sentidos, estrictamente privados [...] en un mundo común compartido con otros. La subjetividad del “me parece” se remedia por el hecho de que el mismo objeto también aparece ante otros, aunque su modo de aparición sea diferente.⁶⁷

Antes que aquel necesario “me parece” que acompaña a todas mis representaciones, la autointuición de mí mismo y el saber de mí, que es para Descartes la base de la certeza, está este sentido de realidad que, acompañando paralelamente a la experiencia sensible, sustituye de antemano la sospecha ante la irrealidad del mundo porque lo asegura sobre la base de una triple afinidad: los cinco sentidos se dirigen a un mismo “objeto”, el cual es percibido y dotado de significación por sujetos de la misma especie ubicados en el mismo contexto, y que es susceptible de ser identificado como real aún por quienes no se encuentran en tal contexto pero que pueden dar crédito de su identidad. Nuevamente queda claro que la pluralidad es, así, el suelo ontológico que asegura la realidad de las apariencias. Además, este sentido común tiene una función aún más sorprendente: en tanto que no se le puede captar de manera independiente, y en tanto acompaña a las apariencias como un indicador a priori de sí mismas, otorga al mundo la apertura necesaria para que este devenga significativo en un determinado contexto. Esta es la significación que le damos al mundo como *horizonte de sentido*: “El sentido de realidad no es una relación propiamente dicha: la realidad “está ahí incluso si no podemos estar seguros de conocerla jamás”, ya que la “sensación” de realidad, del puro y simple “estar-ahí”, se relaciona con

67

Arendt, H. *La vida del espíritu*. óp cit, p. 74

el contexto en el que aparecen los objetos por separado”⁶⁸. En otras palabras, el mundo como *horizonte de sentido* se basa en la apertura de éste a la combinación infinita de los puntos de vista de los hombres que comparecen entre sí, a la vez que ellos mismos agenciarán la relevancia de uno u otro. Como dice Ponty, “puesto que somos en el mundo, estamos *condenados al sentido*, y no podemos hacer o decir nada que no asuma un nombre en la historia”⁶⁹. La relación entre las cosas remite por tanto a esta pluralidad de puntos de vista, donde serán consideradas las distintas caras de una misma apariencia fenoménica sin previa determinación. Esta especie de fondo irreflexivo, tema recurrente de la fenomenología, es la base a partir de la cual Arendt golpea aún más fuerte el solipsismo cartesiano y la autosuficiencia de toda la subjetividad moderna, porque hace necesario la facultad humana del “*sensus communis*” que es, como diría más adelante, el “sentido político por excelencia”, y asumiendo a su vez la pluralidad como un apriori ineludible. Volvemos a remarcar, en este contexto, el específico valor que Arendt le da al carácter cósmico del mundo, fundamental para entender este aspecto de él como *horizonte de sentido*. La pluralidad del mundo no es relevante en cuanto a una infinita sucesión de cosas, sino porque éstas mismas ejecutan un recorte sobre este espacio de infinitud, en tanto se relacionan entre sí. La pluralidad, que es una condición del ser humano, se aplica al carácter cósmico del mundo porque éste es condición de lo humano que a la vez es condicionado por él -agente y paciente-, oponiéndose a un cúmulo de artículos no relacionados entre sí. “La pluralidad [...] originariamente no se cifra en la multiplicidad de las cosas, sino en la indigencia del hombre, que nacido como singular, necesita el segundo para asegurarse de la transición ulterior al tercero, al cuarto, y así sucesivamente.” Pluralidad y multiplicidad se oponen porque la primera se refiere a los hombres *en* un mundo de cosas, y la segunda a un mundo *de* hombres y artículos infinitamente reproducibles.

Pues bien, en tanto que “somos del mundo y no sólo estamos en él”, no podemos concebimos a nosotros mismos como seres cerrados idénticos a sí mismos. El yo cartesiano aludía precisamente a esto cuando se erige como la base de la verdad. Sólo alguien alejado completamente del mundo puede pensar que el “sí-mismo” es detentador de una identidad autoconstituída. Por eso, “la filosofía del hombre termina en la filosofía de la voluntad -escribe Arendt en su Diario-, porque de hecho sólo la voluntad puede quererse a sí misma o “no se refiere a otra cosa que a sí misma”; en la voluntad se realiza la soberanía, independiente por completo de la pluralidad, el “*infinitem actu*” que sólo se

68 *Ibíd p. 75*

69 Merleau-Ponty, M. *óp. Cit.* p. XV

decide a entrar en la finitud” en virtud de la “razón pensante”⁷⁰. Arendt apuesta por la pregunta del quién en el capítulo V de *La condición humana*, precisamente tratando de desbaratar toda filosofía de la identidad, reivindicando además la importancia del mundo como espacio de aparición. Sólo podremos hablar de sujetos cuando asumimos que es una noción que surge de la instancia compartida del mundo y de la exposición de unos a otros. La ontología de la pluralidad antecede a cualquier concepto de individuo. De esta forma, si hemos de preguntar por el ser humano, no podemos preguntarnos por un qué (apuntando a una “definición” de lo que sea el hombre) sino por un quién. Y esto quiere decir que nunca encontraremos la respuesta unívoca a lo que seamos nosotros mismos: somos seres finitos en tanto no constituimos la realidad del mundo, pero somos infinitos en cuanto nuestro desenvolvimiento en él lo es. Esta es la radicalidad de “ser *del* mundo” y no solamente estar en él. La facultad reveladora *en* el mundo del quién da cuenta de que el interior, cuyo contenido resultaba ser claro y distinto para Descartes, es precisamente lo más opaco y oscuro para nosotros mismos. “Es más que probable que el “quien”, que se presenta tan claro e inconfundible para los demás, permanezca oculto para la propia persona”⁷¹ Es en este sentido en que Merleau-Ponty señala que “la evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo y mi subjetividad arrastra tras de sí su cuerpo”⁷². La importancia del mundo como *espacio de aparición* remite a la indigencia primigenia del hombre, su necesidad de relacionarse con el otro y, especialmente, al hecho de que si nuestro interior es lo más oculto y opaco para nosotros mismos, nuestra “identidad” no puede sino constituirse a partir de la cara exterior de nosotros mismos. Para Arendt, ser y apariencia coinciden. Si retenemos el hecho de que el concepto de subjetividad moderna nace de la negación de las apariencias, la sentencia de Arendt moviliza no sólo una crítica a esta suerte de subjetividad invulnerable, sino también a la designación del lugar de lo real. Si la realidad del mundo objetivo se inaugura en nuestro mundo común y en la puesta en juego de los distintos puntos de vista, la realidad de nosotros mismos no se agota en la certeza de nuestra existencia individual, ni siquiera en la comprobación efectiva de la existencia de los otros: la realidad es un concepto móvil porque asume la historicidad del ser humano, el hecho de que

70 Arendt, H. *DF*. Cuaderno IV. [3] p. 84. Esta es una de las nefastas consecuencias políticas que tiene la subjetividad. Como fundante de la soberanía, el poder bajo su prima es visto como la prerrogativa de un sólo individuo: con su monopolización ilegítima, el poder es destructivo y está ligado a la violencia, al contrario de la capacidad de actuar en conjunto, como propone Arendt.

71 LCH p. 202

72 Merleau-Ponty, *óp. Cit.* p. 387

nuestra identidad nunca asume una forma acabada, en tanto está precedida por el juego de apariencias que convergen en un mismo espacio y que se desplazan infinitamente, hasta el límite que impone la muerte. El espacio de aparición es importante porque, como diría Merleau-Ponty,

es menester que aparezcamos uno para el otro, es menester que haya un exterior y que yo lo tenga, y que haya a más de la perspectiva del Para-sí -mi perspectiva sobre mí mismo, y la perspectiva del Otro sobre mí. Desde luego, estas dos perspectivas, en cada uno de nosotros, no pueden simplemente yuxtaponerse, porque entonces no sería a mí a quien el otro vería y no sería él a quien yo vería. Es preciso que yo sea mi exterior, y que el cuerpo del otro sea él mismo.⁷³

La realidad del sujeto arendtiano, si hay algo así como un sujeto en Arendt, remite a eso que llamábamos tridimensionalidad del mundo: *grandeza*, como lo “digno” de contar del “quién”, *profundidad*, en tanto habita “en” el mundo y es “del” mundo, no pudiendo renunciar al sentido, y la *anchura*, pues su identidad se juega en su mostrarse en el espacio de aparición. Pero además de significar una coherencia con su propia noción de mundo, con el concepto de condición humana y no de “esencia” humana, se nos revelan otras consecuencias importantes de esta crítica de Arendt a la subjetividad y la importancia que da al *espacio de aparición*. Así lo deja en claro Cristina Sánchez.

Aparecer en público significa pues, adquirir realidad para los demás. La pluralidad de individuos, que nos perciben de manera distinta es necesaria para la constitución del sujeto. Y esto marca una decisiva distinción de Arendt respecto a otras posiciones teóricas, como el liberalismo, ya que ella no comienza su reflexión desde el sujeto, elucidando sus características y desde ahí se deduciría y diseñaría la comunidad política, sino que en Arendt no hay sujeto si no hay espacio de aparición previo. Y no hay en ningún caso sujeto en soledad, al modo de un Robinson, del sujeto aislado de un Hobbes o del sujeto rawlsiano, indiferente hacia los otros bajo el velo de la ignorancia, sino que ese espacio es un espacio habitado por una pluralidad de individuos, donde nos incorporamos a una trama ya existente de narraciones e historias interpretadas.⁷⁴

73

Merleau-Ponty, M. óp. Cit. p. X

74

Sánchez, Cristina. óp. Cit.

Es decir que el proyecto político arendtiano, que quiere conferir a la política un nuevo sentido, se cumple en tanto parte de un supuesto completamente original: el espacio de aparición. Por lo tanto, es un pensamiento de lo político que no sólo se cifra en la negación de las necesidades como un aspecto de no incumbencia, sino que también en la afirmación de la historicidad fundamental de los hombres, donde se puede asumir su extranjería original -antes que el hombre están *los hombres en un espacio de aparición*-, porque se advierte la responsabilidad de aspirar a crear y mantener las condiciones para su realización como ser humano en cuanto tal. Acción y discurso son los motores de esta *trama ya existente de narraciones e historias interpretadas*, y el carácter permanente -esta lucha por la inmortalidad de la que hablábamos- de la política no debe sino estar guiado a salvaguardar la futilidad inherente a lo que los seres humanos ponen en juego cuando simplemente se muestran a los otros, cuando actúan y reaccionan a lo que los otros muestran de sí. En otras palabras, la política resguarda la realidad en cuanto tal. Es preciso, en este sentido, que nos reconciliemos con un mundo que nos precede, y a esa “condena” habrá de referirse Arendt cuando habla, por ejemplo, de la necesidad de comprender (la que no es posible si antes no concebimos un mundo abierto a la búsqueda su propio sentido).

Si bien debemos asumir, junto con Merleau-Ponty, que hay un tipo de solipsismo vivido que es insuperable y que corresponde al hecho de que la existencia está desde ya dada a sí misma y que siempre permanece un poco más acá de los distintos actos en que se compromete, no debemos adjudicarle nunca una facultad constitutiva. Detrás de todo acto no hay ni una voluntad ni una decisión como tal: “rebasado por todas partes por mis propios actos, anegado en la generalidad, soy, sin embargo, siempre aquel por quien son vividos; con mi primera percepción se ha inaugurado un ser insaciable que se adueña de todo lo que puede encontrar y al que nada le es pura y simplemente dado, porque ha recibido el mundo como legado y entraña en sí el proyecto de todo ser posible”⁷⁵. Este carácter marca, más bien, la “pasividad” inherente a un sujeto que se fundamenta en este “quién”. El mundo como horizonte de sentido y como espacio de aparición se complementan bajo la perspectiva que hemos ido exponiendo aquí, y ambos confluyen en la reivindicación del acontecer y despliegue de la historicidad como característica fundamental del “sujeto” de la política, si se nos permite hablar

75

Merleau-Ponty, M. *óp. cit.* p. 393

-todavía- en esos términos. La búsqueda de sentido no tendría razón de ser si el ser humano no estuviera instalado en su propio acontecer.

Finalmente, como conclusión de la crítica de Arendt a esta noción moderna de subjetividad, diremos lo siguiente: la vertiginosa asunción del “quién” en vez del sujeto y de la historicidad en vez de la Historia, alzan a la acción y el discurso como conceptos fundamentales que traducen concretamente el carácter ontológico de la pluralidad. Son la acción y el discurso los fenómenos que dotan a la realidad de su sentido, conformándola; además le dan contenido a la política, pues su ejercicio la define, y le otorgan a la Historia su propio carácter, es decir, el no poder habérselas con causas como la explicación de ciertos sucesos, ni con una Historia “profética” o trazada como un proyecto, ni con ningún recurso explicativo que anule la primacía de “los hombres” y su mundo en común por sobre “el hombre”. En definitiva, con la asunción de la acción y el discurso como principios fundamentales de la realidad, la política y la historia, Arendt está recusando un pensamiento que se mueva en la asunción de la esencia soberana de un “sí mismo” autónomo, y aceptando menos aún el que la realidad sea un *productum* de dicho sujeto. Su intención es mucho más comprensible cuando se acerca al concepto de *energeia* aristotélico: “Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* (“realidad”), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleses*) y no dejan trabajo tras sí (no *par’ autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación.”⁷⁶

Ahora bien, ¿no es también Marx quien elevaría a principio fundamental el concepto de *praxis*, al señalar en una de sus tesis sobre Feuerbach, por ejemplo, que los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras, y que se trata más bien de cambiarlo? Tenemos fundadas razones para contestar afirmativamente. Sin embargo, podemos darnos cuenta de inmediato que la respuesta, al menos desde Arendt, es compleja, ya que ella incluye a Marx dentro de la gama de pensadores modernos. Su obra, nos dice, “permaneció firmemente enraizada en el extremo subjetivismo de la Época Moderna. En su sociedad ideal, donde los hombres producirán como seres humanos, la alienación del mundo está aún más presente de lo que estaba antes; porque entonces los hombres podrán objetivar su individualidad,

76 LCH P. 229

su peculiaridad, confirmar y realizar su verdadero ser”.⁷⁷ Veremos ahora los puntos esenciales de la crítica que hace Arendt a Marx.

b) La crítica a Marx

El punto de intersección entre Arendt y Marx como críticos de las condiciones modernas en las que se desenvuelve el hombre, se desvirtúa cuando ella impugna a Marx la responsabilidad de concebir un concepto de alienación mezquino, en tanto no apunta al núcleo verdadero respecto de lo cual esa alienación se produce. Por eso, nos dice que “la alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época moderna”⁷⁸. La sutil diferencia que Arendt hace acá resuena espectacularmente en toda la crítica que hace a Marx, y es el criterio de referencia para entenderlo, no tanto como pensador moderno, sino como un pensador que, habiendo identificado las peligrosas derivaciones del pensamiento de la modernidad, así como las insuficiencias del idealismo alemán, no es capaz de cortar definitivamente con el “hilo de la tradición”. Nos da la impresión de que, bajo el juicio de Arendt, Marx se nos impone bajo la figura de alguien que, habiendo subido al trampolín, permanece sin llegar a saltar jamás. En términos concretos, lo que Arendt reprochará una y otra vez es la asunción, de parte de Marx, de un hegelianismo no crítico, que le llevará a traducir cuestiones como la dialéctica o la objetivación del individuo como mediación de la objetividad universal, a su propia noción de Historia y al hombre como ser preeminentemente trabajador. Es así que ella nos dice:

Los elementos totalitarios en Marx (la sustitución de la política por la historia: donde se cepilla caen virutas) están contenidos esencialmente en: a) definición del hombre como un ser que trabaja, identificación del trabajo con la producción, confusión entre trabajo y acción, por una parte; b) la adopción sin crítica de la imagen hegeliana del hombre como un ser que pone fines en cuanto aislado, y que sólo por la necesidad de realizar estos fines se ve forzado al “mundo” de los otros y (o sea) de los medios.⁷⁹

77

LCH p. 350

78

LCH p. 283

79

óp. cit. Cuaderno V, [2] p. 100

La forma de la crítica de Arendt a Marx tiende a adjudicar al autor ciertas confusiones conceptuales que, en la base de un pensamiento de lo político, resultarían fatales. Arendt celebra en Marx el hecho de que sea capaz de dirigir el ejercicio de la filosofía al terreno práctico, como queda en claro en el *Diario*: “Lo grandioso de todo el esbozo [de Marx]: El hombre como productor trabajador de su mundo por el trabajo, de un mundo que los hombres (la sociedad) le quitan de golpe, para pervertirlo en la ‘objetividad fantasmagórica’. Esto significa que sólo el sujeto como sujeto de una actividad es ‘humano’ y que los hombres, en la medida en que no están juntos sólo y esencialmente como sujetos de actividades, pervierten este ser activo....”⁸⁰. Sin embargo, el confundir, por ejemplo, la “acción” con la “producción” del trabajo, resituarían al hombre como el sujeto indiscutible al que se refiere el subjetivismo moderno, y darían con ideas como el que se conciba a la “revolución como la partera de la historia”. En términos de Marx, diría Arendt, la Historia es *producida*, cuestión que opone a su noción de acción de manera radical. La crítica de Arendt tiene que ver con que Marx posicionaría al ser humano dentro de un concepto concreto y mayor que es la Humanidad, destacando y elevando a principio naturante su condición de trabajador, conformando una sociedad capaz de desencadenar y generar las circunstancias para un proceso de liberación de la condición que los ha terminado por definir. Así, su crítica podría entenderse principalmente en dos aspectos: primero, el hecho de propiciar la eliminación del “entre” y del mundo común de los hombres, por subsumirlos a una categoría universal que concede toda prerrogativa a “el hombre”; y en segundo lugar, por malentender como *trabajo* la actividad a la cual se refiere como principio fundamental, correspondiendo, más bien, a lo que Arendt llamará *labor*; a su vez que confunde el efecto del trabajo, que es la producción, como efecto de la *acción*. *La consecuencia de la eliminación del “entre” y el mundo común, junto con la confusión de la labor por el trabajo y de la producción por la acción, propiciarían la conformación de una sociedad de hombres superfluos*. Esto es lo que se expresa en el *Diario Filosófico*:

La idea de que los hombres son superfluos, o son parásitos que obstaculizan la historia o la naturaleza, se presenta por primera vez cuando está concluida la transformación de la sociedad en una sociedad de trabajadores. Lo esencial es la socialización del trabajo.

El trabajo fue siempre un principio antipolítico: Cicerón, Aristóteles, etc. Y esto no sólo porque en el trabajo los hombres tienen que habérselas con lo necesario, sino también porque está fundado en aquello que no constituye un entre. Aquí domina una igualdad en el sentido de la *homoiotes* [semejanza, homogeneidad, uno como el otro], donde sólo puede haber un rebaño. Ser superfluo y estar desarraigado es lo mismo.⁸¹

En una nota de las editoras al mismo párrafo, se señala un dato importante: “el concepto de “ser superfluo”, que en *Elemente und Ursprunge totaler Herrschaft*, es tratado en tres niveles: el de la destrucción de lo jurídico, el de la persona moral y el de la existencia corporal del individuo, aquí es puesto por primera vez en relación a la socialización del trabajo.” Por eso, bajo el supuesto de que el “Ser superfluo y estar desarraigado es lo mismo”, Arendt identifica la semilla de la conformación de una sociedad de hombres superfluos en un proceso mayor, el del desarraigo, iniciado por el pensamiento moderno de la subjetividad. El lugar que ocupa Marx alcanzaría relevancia, según la autora, por ser quien primero adjudica una esencia al ser humano bajo el concepto de trabajo, posicionándolo en un todo constituido por el *género*, a la vez que lo eleva a principio de la política en cuanto tal. En otras palabras, viola la cláusula del trabajo como principio antipolítico, y con ello concebiría un mundo de seres aislados, donde precisamente éste comparece como un medio para sus fines individuales, y no como el espacio donde la política se ejercita como un fin en sí mismo. Es patente el reconocimiento que Arendt hace a Marx y el gesto que, al mismo tiempo, le reprocha el haber confundido el trabajo en términos de la labor y la producción como efecto de la acción. La seguidilla de malentendidos que Arendt identificará desembocan en esta suerte de analogía entre “sociedad de trabajadores” y “sociedad de hombres superfluos”, como nos deja en claro la continuación de la cita que apuntamos anteriormente:

Lo grandioso de todo el esbozo:

El hombre como productor trabajador de su mundo por el trabajo, de un mundo que los hombres (la sociedad) le quitan de golpe, para pervertirlo en la “objetividad fantasmagórica”. Esto significa que sólo el sujeto como sujeto de una actividad es “humano” y que los hombres, en la medida en que no están juntos sólo y esencialmente como sujetos de actividades, pervierten este ser activo. Pero ¿cómo han de unirse de otra manera los hombres como puros sujetos activos si su actividad (trabajo) brota originariamente de la propia necesidad y sólo de manera secundaria, como

81

óp. cit. Cuaderno XIV, [24], p. 327

cambio, se dirige a los otros, a saber, en cuanto se necesita lo producido por otro? Ahí está el fundamento auténtico del carácter utópico de la “sociedad comunista” de Marx.

La “sociedad de hombres superfluos” y la “sociedad comunista” tendrían en común la objetivación de los hombres en un concepto universal que concede al “hombre”, o en otras palabras, a la humanidad (representada por la sociedad) la última palabra sobre el vínculo que une a los hombres en el mundo. El vínculo, definido en términos de medios, se genera para cohesionar y mantener la vida de ese concepto que resulta de dicha objetivación, ya sea la *sociedad*, ya sea el estado totalitario. Sólo así podrían vincularse los hombres, nos dice Arendt, en un pensamiento que asume que la fuente de la acción no es la espontaneidad humana, ni la libertad, ni la renovación del mundo compartido con los otros, sino las necesidades y la exigencia de su satisfacción.

- **“El hegelianismo no crítico de Marx”**

Primero que todo, veamos qué presupuesto pone a funcionar Arendt cuando habla de la posibilidad de que ciertos conceptos universales, como la humanidad o la sociedad, subsuman la condición de la pluralidad humana; en otras palabras ¿qué quiere decir Arendt al equiparar a los “hombres superfluos” con la categoría de “parásitos que obstaculizan la historia o la naturaleza”? Aquí está en juego uno de los conceptos que Arendt adjudica a Marx como parte de su hegelianismo no crítico, el de dialéctica. De alguna forma, la asunción de este hegelianismo no crítico tiene que ver con la extraña y ambigua posición que ocupa Marx en la tradición, lo que queda consignado en el ensayo *De Hegel a Marx*, publicado en “La promesa de la política”: “lo que ha ocurrido en el pensamiento moderno, a través de Marx [...] es la adopción del marco de la tradición junto con un rechazo simultáneo de su autoridad. [...] En otras palabras, lo que él tomó de la tradición fue un elemento en apariencia puramente formal para ser usado del modo que él escogiese”⁸² Este elemento, la dialéctica, sufre una transmutación de parte del propio Marx, ya que la desliga de su contenido sustancial: “Al convertir la dialéctica en un método -nos dice-, Marx la liberó de aquellos contenidos que la habían retenido dentro de unos límites y que la habían ligado a una realidad sustancial.”⁸³ Arendt dirá que, de

82

Arendt, H. *De Hegel a Marx*, en *La promesa de la política*. Paidós. Barcelona. 2008. pp. 109-110

83

óp. cit. p. 111

esta relación entre tesis, antítesis y síntesis, lo que cabe destacar es la inauguración del proceso cuyo desarrollo se produce a partir de un único punto: este hecho se traduce a las ideologías, las que exportan a la realidad la fuerza inherente al proceso lógico, desencadenado a partir de una única premisa. “En las ideologías totalitarias, la lógica se fija en ciertas “ideas” y las pervierte convirtiéndolas en premisas”, nos dice inmediatamente Arendt. Para ella, Marx se desprende de la autoridad hegeliana cuando, a partir de la undécima de las tesis sobre Feuerbach (“*los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo*”), expresa la idea de que la ley de la dialéctica, proyectada al pasado, nos indica la ley de todo cambio histórico, de modo que nos puede servir para proyectarla al futuro, produciéndose la inversión de acción y pensamiento en tanto que Marx “rechaza la idea de que la acción en y por sí misma, y en ausencia de la astucia de la Providencia, no pueda revelar la verdad o, mejor, producirla.”⁸⁴. Así, bajo la apariencia de una ruptura radical con la tradición dada por el rechazo a la autoridad, Arendt hará notar que ésta más bien se ejecutará *en* el marco de la tradición, ya que no se pone en duda la relación entre pensar y actuar: “La tesis sobre Feuerbach afirma claramente que sólo después de que los filósofos hayan interpretado el mundo, y justamente por ello, puede llegar el momento del cambio.”⁸⁵ La ambigüedad del lugar que ocupa Marx en la tradición estaría presente en el núcleo de esta asunción hegeliana no crítica, y la dialéctica en su expresión y uso formal dan cuenta de ello. Entonces, ¿cómo se expresa la asunción de esta idea-no-crítica según Arendt? Una de las consecuencias es lo que ella llama la “tiranía de la razón”, que se refiere a la eliminación de la libertad humana en tanto capacidad de comenzar algo nuevo en el mundo, una modalidad de este “parasitismo” antes anunciado. En el Diario filosófico nos dice: “La coacción de lo forzosamente evidente [...] sin duda está en la base de la identificación entre libertad y necesidad, o en la base de todos los intentos de deducir la libertad a partir de la necesidad. La tiranía de la razón en nosotros, la coacción de la deducción necesaria, es en verdad una “dominación de sí mismo”, que precede y sobrevive a todo ser dominado y oprimido por el poder de la naturaleza y de los hombres. El auténtico principio contrario a esta coacción es el comienzo”⁸⁶. Llama la atención también el hecho que, a este respecto, siempre adjudique a Marx la idea de una ilusión de la espontaneidad humana, o sea, de la libertad, desenvuelta bajo los designios de la tiranía de la razón

84

óp. cit. p. 113

85

Ibid.

86 Cuaderno VII, [4], p. 150 (la cursiva es mía)

Hablando de Hegel dice: “Las formas de movimiento del espíritu y las formas de movimiento de los sucesos y destinos del género humano son las mismas. El hombre ya no está encasillado en el mundo, sino en la corriente del acontecer.” E inmediatamente, nos dice de Marx: “puesto que, siguiendo a Hegel, puede nadar en la corriente y nadar sin duda es una actividad frente al mero fluir y esparcirse del río del acontecer mundial, Marx llega al pensamiento obvio de que el nadador ha de ser superior a la corriente y, si entiende las leyes de la corriente, puede conducirla a ciertos cauces; pero, naturalmente, esto sólo dentro de las leyes del flujo, que a la vez son también las leyes del nadar.”⁸⁷ Pues, diría Arendt, ¿cómo habría espontaneidad humana, a sabiendas de que se posee la ley del progreso futuro? Lo que la idea de dialéctica también hace es sobreponer el futuro por sobre cualquier otro tiempo, ya que dota a la Historia de un “motor” y una “ley” de movimiento. El parasitismo de los hombres se hace evidente entonces, puesto que, en estricto rigor, el presente y el desenvolvimiento en el mundo en común son arrasados por la fuerza que introyecta la idea de futuro. El “deber ser” derivado de una necesidad (tiranía) de la razón subsume la pluralidad humana y su capacidad de acción, que sucumben ante el peso del futuro: “la plausibilidad de la hipótesis depende enteramente de que presupongamos la existencia de *un* Espíritu del Mundo –nos dice Arendt- que gobierna la pluralidad de las voluntades humanas y las dirige hacia una “significación” nacida de la necesidad de la razón; esto es, psicológicamente, del deseo de vivir en un mundo tal como *debería ser*”⁸⁸. La consumación del “deber ser” es lo que, en otras palabras, podríamos entender bajo la idea de progreso, y nada hay más contrario a la espontaneidad humana que este concepto que exige, por lo demás, un complemento necesario como la idea de Humanidad, que resignifica todo lo que toca en términos de medios, incluyendo, por supuesto, la vinculación de los seres humanos entre sí: “la ingeniosidad del movimiento triádico –de la Tesis a la Antítesis y la Síntesis- resulta especialmente impresionante al verlo aplicado a la moderna noción de Progreso. [...] este movimiento dialéctico parece garantizar un progreso *infinito*”⁸⁹ de manera tal que hay un continuum temporal que inaugura un elemento cíclico que permite posicionar los asuntos humanos bajo la tutela de la lógica, en este caso, bajo el imperio de los medios por sobre los fines: “En particular, -nos dice enseguida Arendt- la virtud del elemento cíclico es que nos permite mirar cada fin como un nuevo comienzo”.

Lo que ahora habría que entender es el significado del hecho de que los hombres se dirijan al mundo en común en cuanto *trabajadores*, y que lo hagan en función de sus *necesidades*. En otras

87 Arendt, H. DF, óp. Cit. Cuaderno II, [19] p. 44

88 VDE p. 283

89 VDE p. 284

palabras, nos preguntamos en qué sentido el pensar a los hombres esencialmente como trabajadores, los convierte en seres aislados que ven en los otros y el mundo en común los medios para satisfacer dichas necesidades. El hombre pondría fines en cuanto “aislado”, porque antes de la relación con los otros está la relación con la naturaleza. Y, en realidad, porque Arendt critica a Marx el hecho de entender el *trabajo*, la *actividad* que permite la realización del hombre en tanto ser universal, en los términos procesuales que son propios de la *labor*, es decir, como una actividad basada meramente en los ciclos biológicos de supervivencia. El hecho es que la noción de *sociedad*, que es un concepto manifiesto de este hegelianismo no crítico por parte de Marx, es deudor de esta confusión del trabajo en términos de la labor, porque se le concede el mismo organicismo que caracterizaría a un cuerpo biológico, en el que la labor desempeña sus propósitos. El núcleo de esta confusión reside en que la *fertilidad* propia de los procesos de la vida es extrapolada a la *productividad* inherente al trabajo. De alguna u otra forma, la fertilidad de la vida biológica es usada como el criterio de explicación para uno de los hechos más sorprendentes de la modernidad, al que Marx y sus contemporáneos intentaron dar explicación: el hecho histórico de la acumulación. La metáfora de la fertilidad de la vida es aplicada así como criterio histórico y filosófico, y es la razón para que la Época moderna esté dominada por las más toscas supersticiones, considerando así que “el dinero genera más dinero” y “el poder genera más poder”. La razón de que la labor y su fertilidad inherente sean elevadas a principio explicativo radica en que “de todas las actividades humanas, sólo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados.”⁹⁰. Como dijimos más arriba, la idea de dialéctica que Marx asume de Hegel estaría en concordancia con esta nueva noción de progreso que da un criterio de explicación para la acumulación. Ahora bien, ¿qué entiende Arendt por *Labor*? De seguro ya se han señalado algunas características. Primero, es una actividad condicionada por la vida biológica, de tal manera que está encaminada a satisfacer las necesidades propias de esta condición: la supervivencia. En ese marco es que entraña su propia gratificación, en tanto guarda de suyo la elemental felicidad de estar vivo, estado que por lo demás sólo se pone de relieve cuando han amenazado o amenazan sus opuestos: el dolor y el sufrimiento físico. Así, “la bendición de la labor consiste en que el esfuerzo y la gratificación se siguen tan cerca como la producción y consumo de los medios de subsistencia, de modo que la felicidad es

90

óp. Cit. p. 117

concomitante al propio proceso, al igual que el placer lo es al funcionamiento de un cuerpo sano.”⁹¹La felicidad propia de la labor es efímera, pues está sujeta al ciclo agotamiento-regeneración, y donde se rompe ese ciclo, se corrompe dicha felicidad. La *labor* se caracteriza además por ser un proceso que *consume* todo aquello que sirve para su perpetuación, y esto significa que todo lo que toque contacto con este proceso de la vida humana encontrará allí su fin. No sólo el simple desgaste, sino la destrucción, es la consecuencia radical del consumo. Vemos así que habría que adjudicar una *fuerza esencial* a la vida que se ve involucrada en la labor, y que se basa en su autónoma capacidad de autoregenerarse en un movimiento cíclico de consumo. El *metabolismo con la naturaleza* que Arendt señala como un punto esencial en el pensamiento de Marx, tiene que ver con esta capacidad y con el hecho de que esa es su condición primera. A Marx es a quien concede el haber descubierto una de las consecuencias más sorprendentes de esta fuerza vital: la capacidad de producir un excedente y de reproducir más de lo necesario para la auto supervivencia:

Para él, labor era la “reproducción de la propia vida de uno” que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de “vida extraña” que aseguraba la supervivencia de la especie. Cronológicamente, esta percepción es el origen nunca olvidado de su teoría, que luego elaboró sustituyendo la fuerza de labor de un organismo vivo por la “labor abstracta” y entendiendo el superávit de labor como esa cantidad de fuerza laboral que aún queda después de haber sido producidos los medios para la propia reproducción del laborante.⁹²

Para Arendt, la fuerza vital, por sí misma fértil, como la fuente de la que se alimenta la productividad de la labor, es el rasgo del pensamiento de Marx que más negativamente influiría en la concepción de una “realidad” que, desde entonces, se divorciará del mundo y de la permanencia que este debe ofrecer a la vida humana. *En tanto el interés de Marx estaba abocado a desentrañar la constitución de la sociedad en la que él estaba inmerso, el criterio de la fuerza vital y su productividad se extrapola efectivamente a entender la sociedad como un todo unitario sometido a las fases de consumo y producción de la labor.* El común denominador que une a los hombres como si de una masa se tratara es esta capacidad de la vida de producir más que un medio de vida. El superávit entonces

91

óp. Cit. p. 118

92

óp. Cit. p. 117

nutre a la sociedad, puesto que se trata, en definitiva, de la procreación de la especie, alimentando así su crecimiento y reproducción. “Desde el punto de vista de la vida de la especie -nos dice Arendt-, todas las actividades hallan su común denominador en el laborar, y el único criterio diferenciador es la abundancia o escasez de los bienes que se consumen en el proceso de la vida.”⁹³La vida con sus procesos y su fuerza reproductiva como criterio social van a desembocar en una anulación progresiva de la importancia que la política le concede al mundo, cuestión que, recordemos, se hace manifiesta en los totalitarismos. Habría al menos tres rasgos que señalar de este problema. Veamos.

El primero guarda relación con la crítica de Arendt a la subjetividad moderna. En el marco de la asunción de la subjetividad como *introspección*, la vida biológica individual se erige como la explicación más cercana del proceso de abundancia que estaba sufriendo la sociedad del XIX. Así, tanto Marx como Locke tenían en común el

deseo de ver el proceso de crecimiento de la riqueza como un proceso natural que, de manera automática, seguía sus propias leyes y se hallaba al margen de decisiones y propósitos. La única actividad implicada en este proceso era una “actividad” corporal, cuyo natural funcionamiento no pudiera comprobarse ni aunque uno lo quisiera. Comprobar estas “actividades” es destruir la naturaleza, y, para la época Moderna, aunque eso afirme la institución de la propiedad privada o lo considere un impedimento para el aumento de la riqueza, toda comprobación o control del proceso de la riqueza era equivalente al intento de destruir la propia vida de la sociedad.⁹⁴

Al parecer, se hizo ineludible tanto para Locke como para Marx -y probablemente, diría Arendt, para la mayoría de sus contemporáneos- la influencia que la moderna ciencia ejerció en todos los ámbitos del conocimiento y el pensamiento humano. La simultánea formulación de los procesos en la ciencia y de la introspección en filosofía, desembocó en que el “proceso biológico dentro de nosotros mismos se convirtiera finalmente en el mismo modelo del nuevo concepto; en el marco de las experiencias dadas a la introspección, no conocemos más proceso que el de la vida dentro de nuestros cuerpos, y la única actividad en la que podemos traducir y que corresponde a ella es la labor”⁹⁵Ya hemos visto las consecuencias que tiene la subjetividad moderna en la relación que el hombre tiene con

93

óp. Cit. p. 119

94 LCH p. 120

95

LCH p. 126

el mundo. Pero además, aquí debemos poner el énfasis en la cuestión del *cuerpo*, que señala lo más privativo del ser humano. Es el segundo aspecto que pondremos en juego.

En numerosos pasajes, Arendt señalará que no hay sentimientos más privados que el dolor y el placer, y que el cuerpo, como la fuente de ambos sentimientos, señala lo más alejado del mundo en común porque fija la atención en el padecimiento de uno u otro: “la única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundanía o, mejor dicho, a la pérdida del mundo tal como ocurre bajo el dolor⁹⁶, 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 con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento”⁹⁷. El hecho es que el cuerpo resulta ser en la modernidad la quintaesencia de la propiedad privada, quien da el rango de explicación para el proceso de acumulación que caracteriza la sociedad moderna. Sabemos que Marx considera que uno de los baluartes del crecimiento de la riqueza se basa en la cuestión de la propiedad privada. Ésta sería la expresión de la subjetividad del trabajo en la objetivación del producto enajenado, es decir, como producto ajeno a la actividad que le dio lugar, el trabajo *vivo* del individuo. La raíz de la acumulación se encontraría, como se lee en el *Capital*, cuando se propicia “*la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo*. Una vez establecida la producción capitalista, la misma no sólo mantiene esa división sino que la *reproduce en escala cada vez mayor*”⁹⁸. Históricamente, la escisión que daría origen al capital, y que por ello Marx llama acumulación originaria -la prehistoria del capital-, es la *expropiación que despoja de la tierra al trabajador*, porque es la primera vez en que grandes masas de población son despojadas de sus medios de subsistencia y producción, siendo arrojadas al mercado del trabajo *libre*. La acumulación originaria es para Marx previa a la acumulación capitalista -que supone el plusvalor- y la preexistencia de masas de capital-:

La relación del capital presupone la *escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo*. [...] El proceso que crea a la relación del capital, pues, no

96

Leemos en el Diario: “agrado y dolor son los sentidos por los que experimentamos nuestro propio cuerpo como el primer mundo exterior, que a la vez puede separarnos de todo el mundo que existe fuera de nosotros” óp. Cit. [Cuaderno XX [58] p. 493-494]

97

LCH 124

98

Marx, Karl. *El capital*. Tomo I. Vol. 3. Siglo Veintiuno. México D. F. 2009. p. 893

puede ser otro que el *proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo*, [...] La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como “originaria” porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo.⁹⁹

Por su parte, Arendt coincide en que la Época Moderna comienza con la expropiación de los pobres y la emancipación posterior de las clases sin propiedad, pero concede a este hecho histórico una significación distinta, que reivindica su importancia mundana. Arendt nos dice en *La condición humana* que “Antes de la Edad Moderna, que comenzó con la expropiación de los pobres y luego procedió a emancipar a las clases sin propiedad, todas las civilizaciones se habían basado en lo sagrado de la propiedad privada. [...] En sus orígenes, la propiedad significaba ni más ni menos el tener un sitio de uno en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político, es decir, ser el cabeza de una de las familias que juntas formaban la esfera pública”¹⁰⁰ Así, la propiedad privada guardaba cierta sacralidad puesto que significaba en la vida de un hombre la posibilidad de tener un lugar en el mundo, a la vez que conformaba el contraste necesario para conformar los límites de la esfera pública, que se oponían a la privada. Ser propietario, en otras palabras, es tener cubiertas las necesidades que exige la vida del hombre como animal, tener cubierta la urgencia de la supervivencia. La expropiación para Arendt no significa tanto la enajenación del producto del trabajo (escisión entre el trabajo y los medios de producción) y, por ende, el nacimiento del capital, sino más bien *el despojo del hombre de su lugar en el mundo que, políticamente hablando, tiene muchas más consecuencias para la condición humana en cuanto tal*. Por eso, ella nos dice que la propiedad privada, antes de la Edad Moderna, tiene un eminente significado político en cuanto que forma parte de la condición de posibilidad para su ejercicio. Distinto es, nos dirá Arendt, la *riqueza*, que carece de lo sagrado de la propiedad privada. La riqueza niega la estabilidad que otorga la propiedad privada porque debe someterse a un proceso de auto-reproducción, el de acumulación, para poder sobrevivir y no desgastarse hasta la aniquilación tras el uso y el consumo. Por eso, el problema para Arendt no está en que la apropiación de riqueza sea individual y en proclamar, por el contrario, un proceso de socialización, porque ambas alternativas terminan por socavar la significación política de la propiedad privada: “no es un invento de Karl Marx, sino algo que existe en la misma naturaleza de esta sociedad,

99 Ibid.

100

LCH p. 70

que en cualquier sentido lo privado no hace más que obstaculizar el desarrollo de la “productividad” social, y que se han de denegar las consideraciones de la propiedad privada en favor del proceso siempre creciente de la riqueza social.”¹⁰¹ El hecho es que la invasión de la labor en el ámbito de lo social, y de éste en la esfera pública, termina por anular la propiedad privada porque ésta no consigue soportar el “implacable proceso de crecimiento de la riqueza”. En su reemplazo, se erige el cuerpo, sus funciones y los productos que de él se derivan como la fuente de la propiedad. El cuerpo es capaz de asegurar el sentido del “tener” en el más completo aislamiento ya que “es la única cosa que no se puede compartir aunque se desee hacerlo”¹⁰² La “propiedad”, en su acepción moderna, designa lo privativo de la posesión, no lo privado de la propiedad -que tiene para Arendt una función pública en la medida en que permite el trazado de los límites- es decir, aquello que está al margen de los demás y del mundo, como lo que puede ser sometido al proceso capaz de generar la abundancia necesaria para nutrir la vida de la sociedad. Y cuando se considera, como lo hace Locke y Marx, a la propiedad como apropiación, es natural que se piense al cuerpo como la base de la propiedad por ser lo más privado que tenemos. La radicalidad de la crítica arendtiana se deja ver en este pasaje del *Diario*:

La teoría de la propiedad es absolutamente falsa, porque descansa en la idea de una relación de “propiedad” que se refiere al propio cuerpo, y que se mantiene y cae con esa idea. Mi cuerpo no es mi propiedad o mi posesión; está ahí en juego una simple confusión entre “to have and to possess”, o entre “propiedad” y “posesión”. El criterio para distinguir se cifra en si puedo destruir algo sin destruir a la vez el “yo” que tiene.”¹⁰³

Por último, la *vida* y su fertilidad, extrapolada a la productividad de la labor, como el lente que usa el punto de vista social para entender la realidad, y que en ese entonces reclamaba una comprensión del proceso de acumulación, elimina la importancia política del mundo porque la *labor* es una actividad eminentemente colectiva, que genera un movimiento unitario y cíclico derivado de la

101

LCH p. 73

102

LCH p. 123

103 Arendt, H. DF, *óp. Cit.* Cuaderno XIII [33] P. 303

socialización de una actividad que se basa en el metabolismo del cuerpo. La colectivización descansa en la *identidad* de sus miembros, de modo tal que el individuo no existe sino como un elemento funcional dentro de un proceso. Lo más terrible para Arendt es el hecho de la contigüidad del laborar, que efectivamente elimina el “entre” que separa a los hombres y que les permite desenvolverse asumiendo su distinción e igualdad. En esta actividad, no hay ni habilidades ni oficios, puesto que esta contigüidad “existe en la multiplicación de especímenes que son fundamentalmente semejantes porque son lo que son como meros organismos vivos”¹⁰⁴

Habíamos dicho que uno de los aspectos que Arendt reprochaba a la modernidad tenía que ver con la confusión entre *trabajo y labor*. En estricto rigor, la fertilidad de la labor, proveniente de la fuerza vital del metabolismo corporal no puede ser confundida con la productividad, porque ésta es una noción propia del *trabajo*. Los productos son efectuados por un proceso de *fabricación*, que nada tiene que ver con los procesos biológicos porque se trata de un nivel distinto de movimiento: mientras el movimiento de la labor es cíclico, el movimiento del trabajo es lineal, en el sentido en que está comandado por las categorías de medio y fin. “La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí (“el proceso desaparece en el producto”, dice Marx) y de que sólo es un medio para producir este fin”¹⁰⁵ El fin del proceso de producción está dado por la idea que guía, como un modelo, los medios adecuados para su consecución. En ese sentido, es una actividad mucho más ligada a los contenidos mentales que a las determinaciones biológicas. Si bien la labor procede en base a la consecución de un fin, el mantenimiento de la vida, el fin del proceso no se limita a la concretización de este fin, sino al agotamiento de la fuerza vital. Por el contrario, el fin que impone un modelo a seguir se ve claramente en el artificio humano y la adición de un nuevo elemento al mundo de las cosas, que por lo demás se autonomiza inmediatamente de la actividad que le dio lugar, porque pasa a conformar este mundo artificial. Los productos del trabajo no vuelven – necesariamente- a ser introducidos en una cadena de consumo-agotamiento, ni asumen la función de combustible de un cierto poder vital, porque

en lo que respecta a la cosa, producto final de la fabricación, el proceso no necesita repetirse. El impulso hacia la repetición procede de la necesidad que tiene el

104

LCH p. 235

105

LCH p. 163

artesano de ganar su medio de subsistencia, en cuyo caso su trabajo coincide con su labor. [...] Tener un comienzo definido y un fin definido, “predictible”, es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas¹⁰⁶

En efecto, la repetición es un rasgo inherente al laborar, mientras que la multiplicación lo es del trabajo. Todo esto tiene que ver con la infinitud inherente al laborar y la finitud inherente al trabajo. Mientras que la primera necesita impulsar un proceso que no tenga fin, la segunda actividad necesita despojarse de sus propios productos para seguir operando, ya que la potencial fuerza de la idea que comanda la producción de un objeto radica en su autonomía y su capacidad de encarnarse innumerables veces; no en la *actividad* en cuanto tal, sino en el objeto que va a parar al mundo. De aquí proviene la constitutiva capacidad de multiplicarse. Sin embargo, la multiplicación de las cosas pasa a ser una mera repetición cuando éstas mismas son introducidas no en el artificio humano y su autonomía mundana, como sería natural, sino en un proceso que alimenta el poder de la vida -y no el poder de las “ideas”-. De ahí que el *uso* sea reemplazado por el *consumo*. La relación natural es que el consumo sea a la vida lo que el uso es al mundo. Los bienes de consumo se pierden y disuelven en el estable mundo de cosas que comparecen como bienes de uso. Lo que el uso causa en las cosas es el desgaste, aclarará Arendt, y el consumo la destrucción. Pero cuando las cosas del mundo, los objetos de uso, son arrastrados al consumo de la vida, se socava la estabilidad del mundo y todo es introyectado a la vorágine destructiva de los procesos de consumo. El resultado es un mundo completamente amenazado por la fuerza inherente de los procesos naturales, incontrolables para el hombre. Conminado el mundo, su significación política para el hombre se pierde completamente: “La canalización de las fuerzas naturales hacia el mundo humano ha destrozado el determinado propósito del mundo, el hecho de que los fines para los que se diseñan los útiles o instrumentos”. ¿Por qué hemos puesto sobre la mesa la significación política del mundo una vez más? Porque lo que está detrás de esto es la confusión de dos cuestiones totalmente fundamentales en la política: la distinción de medios y fines. Recordemos que Arendt concibe a la política principalmente como un fin en sí mismo. Al servicio de la satisfacción de los requerimientos de la vida de la sociedad, vemos que claramente pierde este sentido fundamental. Lo que ocurre, es que también hay una pérdida de los límites entre los medios y los fines, que es el modo

106

LCH p. 163

en que se desenvuelve el trabajo. “Durante el proceso del trabajo -dice Arendt- todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado y nada más”¹⁰⁷. Pero cuando los productos de dicha actividad tienen por finalidad el consumo, la distinción medio-fin se disuelve en el proceso de la labor. Quizás el más claro ejemplo de esto es la transformación de los instrumentos en máquinas. Las herramientas de las que se sirve el *homo faber*; nos dice Arendt, pierden su carácter instrumental en tanto acaba su uso, porque se igualan con el cuerpo que lleva a cabo su manipulación: “la libre disposición y uso de los instrumentos para un específico producto final queda reemplazada por la unificación rítmica del cuerpo laborante con su utensilio, en la que el movimiento del propio laborar actúa como fuerza unificadora.”¹⁰⁸ El hecho es que mientras las herramientas eran utilizadas para crear un mundo, las máquinas son utilizadas para generar abundancia dentro del proceso que alimenta la vida; si el ser humano crea sus propias condiciones de existencia, entonces hemos terminado siendo condicionados por las máquinas, nos dirá Arendt. Y éstas no hacen sino transformar la fabricación, que consiste en una serie de pasos diferenciados, en la automática consecución de movimientos independientes de la mano del hombre. Este es el mundo en el que opera la política, que ya no podría ser vista, por supuesto, como un fin en sí misma. En definitiva, *el entrecruzamiento entre trabajo y labor hace que la política se erija como un instrumento al servicio de un proceso*. El problema no es la instrumentalización, que efectivamente es un medio para el logro de un fin, sino, como bien dice Arendt, “la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres.”¹⁰⁹ El hecho de que el mundo y, junto con ellos, los hombres, se transformen en medios, vuelve vacía la búsqueda de sentido porque toda cadena de fines que se vuelven medios extirpa todo significado posible. Pero es preciso entender que “sólo en la medida en que la fabricación produce principalmente objetos de uso, el producto acabado se convierte de nuevo en medio, y sólo en la medida en que el proceso de la vida se apodera de las cosas y las usa para sus propósitos, la productiva y limitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo que existe.”¹¹⁰ Ahora es posible entender en qué sentido Arendt

107

LCH 171

108

LCH 165

109

LCH 175

110

nos dice que considera como un elemento totalitario del pensamiento de Marx el hecho de que considere al hombre, bajo una acepción hegeliana, como alguien que pone fines en el mundo en tanto ser aislado y que, bajo ésta lógica, se dirija a los otros en cuanto son necesarios para la consecución de dichos fines. Cuando *los* hombres son considerados medios para los fines que *el* hombre se traza en orden a conservar las condiciones que le son útiles y fructíferas para la *vida*, la figura que más bien ejemplificaría este mundo deshumanizado es el mercado. Porque aquí se entiende la traslocación de la actividad del trabajo sirviendo a la labor, y cómo esto hace de los hombres, meros seres superfluos.

A diferencia del *animal laborans*, cuya vida social carece de mundo y es semejante al rebaño y que, por lo tanto, es incapaz de establecer o habilitar una esfera pública, mundana, el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar el producto de sus manos y recibir la estima que se le debe. [...] La cuestión es que el *homo faber*, constructor del mundo y productor de cosas, sólo encuentra su propia relación con otras personas mediante el intercambio de productos, ya que estos productos siempre se han producido en aislamiento.¹¹¹

En un contexto de alienación, el problema de esta especie de “esfera pública” es que el *homo faber* no comparece como tal, sino como *animal laborans*. Esto, porque los hombres no circulan por el mercado de cambio como productores y dueños de sus productos, sino como poseedores de su cuerpo y de su fuerza vital, y nada más. Y el pecado de Marx, para Arendt, estaría en criticar la alienación a este nivel, es decir, en tratar de reivindicar la posesión del trabajo de nuestras manos, que se basaría según ella en la posesión de nuestros cuerpos y de su inherente fuerza vital, dando énfasis a la recuperación de la forma que tiene el individuo de objetivarse y humanizar la naturaleza. Es, en otras palabras, la alienación del hombre, en cuanto integrante del género humano, la reivindicación que moviliza el concepto de alienación que Arendt critica. En definitiva, la superación de la alienación implica una lucha por una sociedad que es responsable de la perversión de nuestro trabajo, precisamente porque genera la escisión del hombre con su “comunidad”. Tras la superación de esta alienación, Arendt consideraría que sigue operando un concepto de trabajo individualista y el de una sociedad perversa. Arendt nos presenta a un Marx que no pareciera desligarse del diagnóstico que hace

Ibíd.

a la sociedad que pervierte el trabajo, esto porque siempre le adjudica la asunción del método dialéctico en que, finalmente, los contrarios no se eliminan sino que quedan incluidos en la fase de superación. De ahí se desprende toda su crítica la teoría del valor, que traslada teóricamente el humanismo de Marx –que es el punto de vista desde el cual Arendt lee al pensador alemán- a las consideraciones más maduras de su pensamiento. *Lo que está en juego en la crítica a Marx es siempre el mundo*; para ella, otorgar la importancia al valor de uso en contraposición al de cambio significaría reafirmar el divorcio del hombre con el mundo y la afirmación de los hombres como medios, ya que acentuaría la lucha de los procesos de la labor contra todo aquello que parece ser un obstáculo para la consecuente generación de abundancia y consumo, el artificio humano. En definitiva, para Arendt no existiría sino un sólo concepto de valor: el valor de cambio.

Se ha observado con frecuencia y por desgracia se ha olvidado a menudo que el valor, al ser “una idea de proporción entre la posesión de una cosa y la posesión de otra en la concepción del hombre”, “siempre significa valor de cambio”. Porque sólo es en el mercado de cambio, en el que todo puede permutarse por otra cosa, donde todas las cosas, sean productos de la labor o del trabajo, bienes de consumo u objetos de uso, necesarias para la vida del cuerpo o convenientes para la vida de la mente, se convierten en “valores”.¹¹²

La eliminación de una “esfera pública” en el concepto de valor es lo que Arendt está criticando aquí, porque es ahí donde el producto de una actividad *aparece* y puede ser solicitado, estimado o despreciado. El valor en sí de algo es una falacia porque, para ella, como ya se dijo, las *cosas* -en contraposición a los artículos- implican necesariamente la relación con el mundo y con los seres humanos que se refieren a ellas. Ni el capital, ni el trabajo, ni la labor por sí solas pueden adjudicar a una cosa un valor, sino que es la relación que los individuos establecen entre sí, y entre ellos y las cosas, la instancia generadora de valor. Su crítica será anunciada en torno a cuatro aspectos en específico, que van a desembocar en la crítica al ideal del socialismo, que es el horizonte crítico y significativo de la realidad que encontramos en el humanismo de Marx. Primero nos dice Arendt, la mercancía es criticada por Marx en tanto ésta resulta ser una objetivación fantasmagórica del trabajo del hombre, es decir, bajo la lectura humanista, el trabajo alienado que no sirve para su realización como ser genérico -que es, como decíamos, la reivindicación de la alienación que Arendt critica-

112

LCH 181

Parafraseando a Marx, Arendt nos dice: “La mercancía es el producto del trabajo pervertido por la sociedad, del cual no ha quedado más que su “fantasmagórica objetividad” (Capital I, 6)”¹¹³ En este sentido, como segundo punto, lo que la transformación del producto del trabajo en mercancía significa es que se anula la importancia del tiempo de trabajo coagulado en ese producto. Por ende, nos dice Arendt, el valor que reivindica Marx es el tiempo de trabajo, que es una característica individual, independiente de la función social de éste mismo. La función social, nos dice Arendt, “se adhiere al producto por primera vez como valor de cambio. Se presuponen, pues, individuos independientes entre sí, que se unen solamente por la necesidad de otra cosa. La representación fundamental sigue siendo siempre Robinson”¹¹⁴. Es decir, para Arendt, el hombre aislado que confiere valor a un producto por la inversión de trabajo en él. Este es el tercer punto. Finalmente, como cuarto aspecto a considerar, ella nos dice que donde mejor se expresa esto es en la teoría del precio, “que intenta descartar tanto como sea posible la oferta y la demanda [funciones sociales], y reducirlo todo al tiempo de trabajo+ganancia (=explotación)”¹¹⁵. Por medio de su crítica, Arendt intenta rescatar el aspecto del valor como aquello que sitúa al producto fuera de toda determinación de propiedad y posesión. El hecho es que el *valor* de un producto estaría dado en tanto es capaz de trascender la solitaria condición en que fue producido, la actividad del trabajador, y situarlo en vistas a la relación que pueda establecer con las cosas del mundo que está abierto siempre a la nueva inclusión de un objeto. Y esto es importante para Arendt porque “en el valor que el individuo tiene a la vista en su producción, como el uso futuro de lo que ha de producirse, se muestra ya la pluralidad. En este sentido, en el valor como valor de uso para otros, con inclusión de mí mismo, se da ya una referencia al hecho de que la acción penetra también la producción”¹¹⁶ Queda claro, una vez más, la coimplicación de las capacidades humanas en torno al eje de la pluralidad como el suelo ontológico que las condiciona.

Es preciso notar también que en la crítica de la teoría del valor, Arendt ejecuta un movimiento que expresa el núcleo del problema: el hecho de que la obra de Marx esté atravesada por la contradicción esencial entre el alzamiento del punto de vista social y la consecuente importancia de la

113 Arendt, H. DF., óp. Cit. Cuaderno III [31] p. 74

114 *Ibíd.*

115

Ibíd.

116

óp. Cit. Cuaderno V [16] p. 109

labor y, a su vez, la contraposición a lo social en tanto responsable de perpetuar la labor y el peso que significa para la vida. Se pone de manifiesto entonces que, para Arendt, el concepto de *praxis* presente en la obra de Marx, y que es el que tiene propiamente consecuencias políticas, es el del trabajo entendido como actividad individual. Citaremos en extenso el párrafo en que se deja en claro la traslación del punto de vista “humanista” de Marx a su obra más madura, y la exposición de la contradicción que esto generaría:

La verdad es que estas son cuestiones menores si las comparamos con la contradicción fundamental que como un hilo rojo recorre todo el pensamiento de Marx, y que está presente tanto en el tercer volumen de *El Capital* como en sus escritos de juventud. La actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca. Mientras fue una “necesidad eterna impuesta por la naturaleza” y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el “reino de la libertad” podrá suplantar al “reino de la necesidad”. Porque “el reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la externa utilidad”, donde acaba “el gobierno de las necesidades físicas inmediatas” [volumen tres del capital]. [...] En el caso de Marx, de cuya lealtad e integridad al describir los fenómenos tal como se le presentaban no puede dudarse, las importantes discrepancias que existen en su obra, observadas por todos los estudiosos de Marx, no deben cargarse a la diferencia “entre el punto de vista científico del historiador y el punto de vista moral del profeta”, ni al movimiento dialéctico que requiere lo negativo, o malo, para producir lo positivo, o bueno. Sigue en pie el hecho de que en todas las fases de su obra define al hombre como *animals laborans* y luego lo lleva a una sociedad en que su mayor y más humana fuerza ya no es necesaria. Nos deja con la penosa alternativa entre la actividad productiva y la libertad improductiva.¹¹⁷

Debemos reconocer que, como queda consignado en este párrafo de la *Condición Humana*, el diagnóstico que nos entrega Marx de la sociedad capitalista es fiel a la realidad, y más allá del hecho de que podamos encontrar ciertos elementos incoherentes entre su obra temprana y su obra de madurez, la crítica de Arendt se posa específicamente en que uno de ellos desemboca en la idea de un proyecto político que asume un concepto de libertad autonomizado de su contrario, el de necesidad, o como efecto, directamente, de su eliminación. Por eso la autora es clara al momento de darnos una

117

LCH p. 116

serie de determinaciones positivas de las necesidades, entre las que figurarán, como la más importante, el hecho de que su propio concepto de libertad no pueda ser entendido si no es en base a la relación que se establece con la *totalidad* de los capacidades inscritas en la condición humana. Su concepto de acción es, de hecho, clarificado en torno a la especificidad que le cabe dentro del “mapa” de capacidades humanas. En una sociedad donde la “urgencia de la necesidad” se ve entumecida y casi anulada por la experiencia de facilitación de las máquinas que reemplazan la fatiga del cuerpo, en una sociedad donde los límites entre los bienes de consumo y los productos propios del trabajo, entre los que puede comparecer el arte que no guarda utilidad alguna, son eliminados, se cierne el peligro de que efectivamente, no pueda haber libertad. Porque ésta no es sino afirmada por un movimiento de *liberación* de las necesidades, al que le sucede un *ejercicio* de las facultades humanas por excelencia: el discurso y la acción.

El hombre no puede ser libre -nos dice Arendt- si no sabe que está sujeto a la necesidad, debido a que gana siempre su libertad con sus intentos nunca logrados por entero de liberarse de la necesidad. Y si bien puede ser cierto que su impulso más fuerte hacia esa liberación procede de su “repugnancia por la futilidad”, también es posible que el impulso puede debilitarse si esta “futilidad” se muestra más fácil, requiere menos esfuerzo.¹¹⁸

Es necesario señalar en qué sentido Arendt confiere una importancia a la vida y sus necesidades, para entender por qué reprocha a Marx el hecho de querer anular una de las condiciones humanas, que entendemos ahora es un “objetivo” que surgiría de la necesidad de la razón, y como parte del Progreso de la Humanidad. El hecho de que el ser humano tenga una natural repugnancia por la futilidad y que por ello la vida se convierta en una pesada carga, no debiera desembocar, para Arendt, en la concepción de una política que remediara dicha futilidad por la eliminación de su causa, es decir, la eliminación del esfuerzo y el dolor inherente a éste. Por el contrario, si esto fuese así, se arrebataría a la vida misma su propia vitalidad, algo con lo que los seres humanos no podemos dejar de contar. Esta vitalidad es uno de los rasgos positivos que Arendt rescata de las necesidades inherentes a nuestra vida de seres biológicos. “La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la “vida fácil de los dioses”

118

LCH p. 130

sería una vida sin vida.”¹¹⁹Por otro lado, el *impulso* que genera esta vitalidad es positivo en orden a relacionarnos los unos con los otros en un mundo en común. La lucha por la inmortalidad como fuente de la vida activa no tendría razón de ser si, efectivamente, no confirmáramos mediante la afección de la vitalidad una realidad desembarazada de la realidad del mundo. Su confirmación es precisamente la que nos mueve a trascenderla pues, de lo contrario, estaríamos sujetos constantemente a una sensación de desamparo suscitada por la siempre presente amenaza de la muerte: “El hecho es que *la capacidad humana para la vida en el mundo siempre lleva consigo una habilidad para trascender y para alienarse de los procesos de la vida*, mientras que 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”¹²⁰. Por otra parte, la vida y sus exigencias determinan el metabolismo con la naturaleza como una cuestión ineludible. Esta condición elemental de nuestra existencia se pervierte cuando apostamos por una eliminación de nuestras necesidades vitales, porque la naturaleza es concebida ya no como condición, sino como una extensión del movimiento emancipatorio. En otras palabras, la naturaleza, junto con nuestras vidas ligadas a ella, se emancipa de sí misma y de su normal desenvolvimiento, compareciendo como un instrumento para liberarnos de las urgencias de la vida en el sentido de su negación, y no para satisfacer este aspecto que nos caracteriza como seres humanos. Así, ocurre prácticamente lo mismo que la relación entre el *animal laborans* y las herramientas: la naturaleza pierde su carácter “natural” porque es invadida por la automatización inherente al tratamiento que se les da a las máquinas.

Volvemos así, ahora con mucho más sentido, al epígrafe que anuncia nuestro trabajo. Marx no anuncia con la revolución la emancipación de la clase laborante. Para Arendt su emancipación se produjo, de hecho, en el inicio de la Edad Moderna cuando las necesidades de la vida invaden la esfera pública y cuando las masas de personas despojadas de propiedad son consideradas como ciudadanos. Lo que se anuncia con la revolución es la emancipación de la labor en cuanto condición de nuestra existencia, para la realización de una sociedad que hasta entonces había servido de horizonte utópico. El proceso de *cambio* del mundo en Marx sería atribuible, para Arendt, a la *producción* que, en términos de labor, significa la introducción al mundo y a nuestra relación con la naturaleza de una

119

LCH p. 129

120

Ibid. (la cursiva es mía)

lógica industrial y científica que permite la liberación de la urgencia de las necesidades; en su reemplazo se da la siempre en ascenso abundancia de los medios en que la sociedad se reproduce. La facilidad de la vida erigida en base a la eliminación de las necesidades da lugar a una sociedad que se desarrolla en torno a la existencia del tiempo libre u ocio del hombre, pero siempre del hombre como *animal laborans*. La productividad humana, que genera materia para los procesos de consumo, no puede ser encaminada a su propio sentido, el del artificio humano, porque la vida, aun cuando ha sido liberada de sus necesidades, sigue siendo un proceso de automatización ligada al funcionamiento de las máquinas. El problema es que se transforma el sentido del *cambio*, adjudicándosele a la producción y no a la *acción* que es su terreno propio. Es más bien un “torrente de cambio, un torrente donde se consume todo por su equiparación al trabajo y a un “metabolismo” cada vez más rápido. Aquí el cambio, que tiene sentido en la acción, se convierte en un proceso de producción y consumo sometido sin cesar a transformaciones repentinas”¹²¹

Para Arendt, contar con una sociedad cuyo tiempo libre se base en la productividad como fuerza de cambio denota un problema complejo, pues se trata de poner a funcionar la acción en términos de producción, la segunda confusión -tras la fertilidad de la labor y la productividad del trabajo- que atañe a la condición humana y que resulta ser la más peligrosa para la política: la confusión entre *hacer* y *actuar*. Por el momento, sólo diremos que en qué sentido este mal entendido tiene expresión en la sociedad idealizada de Marx:

El tiempo libre en Marx: este concepto “utópico”, que para desgracia nuestra ha demostrado ser, entre tanto, sumamente real, se distingue de la liberación del trabajo en la antigüedad por el hecho de que no está previsto ningún espacio en el que el hombre sin trabajo pueda vivir, ni el espacio de la *πολιτεύεσθαι* y del “agere”, ni el espacio de la soledad, que los filósofos entienden como “otium” y *σχολή*. En cuanto al trabajo pertenece a la esfera privada de la familia y se denomina con el término política el espacio público, el hombre moderno, está desgajado de ambos espacios en su tiempo libre. Está aislado, es incapaz de actuar y está desamparado, no es capaz de vivir y ponerse en acción. El hecho de que por eso haya de llegar a ser “productivo” es una fantástica valoración utópica. Así, también el desamparo es un fenómeno del tiempo libre.

121

Arendt, H. DF, Cuaderno XII [20] p. 275

La desaparición del espacio público y el “entre” no sólo afectan a la realidad en cuanto tal, no sólo afectan a nuestra relación con la naturaleza que se pervierte en la analogía de nuestra relación con las máquinas sino que, por sobretodo, afecta la real posibilidad de nuestra libertad, del despliegue de aquello que nos hace propiamente humanos. Y esto, porque el tiempo libre del animal laborans no puede desembocar sino en el proceso en el que basa su existencia, el de consumo. La transformación de los hombres en seres superfluos es antecedida por la consumación de una sociedad que ha terminado eliminando todo espacio público y mundo común, porque para utilizar el excedente de productividad de la labor no se hace necesario ningún espacio público¹²², y la política sólo se mantiene como el medio para perpetuar esta situación. El círculo vicioso del que da cuenta Arendt, y que se desencadenó en los albores de la sociedad moderna, oscila entre la alienación del mundo y el proceso de desarraigo en las sociedades totalitarias, cuyo común denominador es la anulación de la capacidad de acción de los hombres precedida por una eliminación paulatina de la esfera pública y del mundo común -el mundo, y todas sus posibilidades-. Lo que nos queda, en cambio, es una libertad enseñoreada, es decir, una libertad como expresión de una soberanía individual y exenta de la relación con los otros, es decir, una libertad como no intervención. No puede haber verdaderamente acción en estos términos porque ninguna acción es predecible, ni comandada por un sujeto soberano, ni aislada de los demás. Lo que le interesaría dejar en claro a Arendt, es que la sociedad idealizada de Marx se basa en el reino de la producción, que se desembaraza por negación de todos los otros reinos, de entre ellos el de “los asuntos humanos” o de la acción. De ahí las nefastas consecuencias de la confusión entre hacer y actuar, como queda consignado en el *Diario*:

Es mucho más importante el hecho de que Kant entendió cómo el reino de la acción, por contraposición a la producción, el hombre ciertamente es libre, pero no soberano. [...] En principio no puedo prever o decidir bajo todos los aspectos las implicaciones de una acción, lo que se deriva de ella, mientras yo no haya forzado definitivamente a todos los otros hombres. La libertad de la producción nunca sufre menoscabo por el hecho de que también los otros puedan producir; en cambio, la libertad de la acción está atada y cercenada absoluta y primariamente por la acción de

122

Sobre el excedente de la labor la misma Arendt nos dice: “La esperanza que alimentó a Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros -la de que el tiempo libre emancipará finalmente a los hombres de la necesidad y hará productivo al *animal laborans*- se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía que da por sentado que la fuerza de la labor, como cualquier otra energía, no puede perderse, de modo que si no se gasta y agota en las pesadas faenas de la vida nutre automáticamente a otras actividades “más elevadas”. LCH p. 140

todo otro hombre. De ahí que toda identificación entre acción y producción conduzca a la eliminación de la libertad.

La segunda consecuencia catastrófica de esta identificación, casi más decisiva todavía, está en que lo previsible y calculable de la producción del trabajo se proyecta en el ámbito de la acción y sólo se reconoce aquél tipo de “acción” que afirma por lo menos poder calcularlo todo¹²³

Capítulo III

Lecturas contrapuestas:

El Marx de Michel Henry en diálogo con la crítica arendtiana.

a) ¿Marx inmanente?

En *Marx, una filosofía de la realidad*, Michel Henry hace un doble juego: por una parte lleva a cabo una exhaustiva lectura de los textos de Marx, y pone a funcionar, por otra, su propia filosofía que puede ser entendida como una fenomenología de la inmanencia radical de la vida. Dicho juego entrelaza sus propósitos de manera tal que nos sería difícil distinguir, como agentes diferenciados, cuando habla un Henry fenomenólogo y cuando habla un Henry lector de Marx. En este sentido, elaborar un diálogo entre dos autores que *leen a cierto Marx* parece una doble complicación, sobre todo al situar la lectura de uno en el trazado de presupuestos que hace funcionar el otro, y viceversa. Parece necesario entonces justificarnos al respecto. En efecto, habrían ciertos puntos a favor del diálogo que queremos establecer entre Henry y Hannah Arendt. En primer lugar, la metodología que Henry pone a funcionar a la hora de abordar la obra de Marx opera bajo “la *epojé* del marxismo”, lo que se expresa en su abierta oposición a la lectura de Althusser, como indica Arnaud Francois: “Le premier reproche, et le principal, que M. Henry adresse à l’interprétation de Marx par Althusser, est son caractère « holiste » (le mot n’est pas employé par M. Henry). Par holisme, nous entendons la thèse philosophique selon laquelle le tout précède, logiquement sinon chronologiquement, les parties”.¹²⁴ El holismo de Althusser se expresaría en la configuración de la realidad en base a una estructura económica que la significa, cuestión que recusa Henry. Así, la clave de interpretación althusseriana que Henry se cuida de seguir puede ser resumida principalmente en tres puntos:

- 1) La vía de acceso a la obra de Marx es la filosofía marxista en el sentido del marxismo-leninismo, es decir, que su lema es «por Lenin a Marx»
- 2) En la obra de Marx existe un «corte» o ruptura entre las obras de juventud humanistas, y las obras de madurez, científicas y económicas, es decir, entre la ideología y la teoría marxiana. La interpretación de Marx debe, por tanto, centrarse en *El Capital* ;
- 3) La teoría de Marx no se define como una filosofía de la praxis, ni como un materialismo histórico (Gramsci), sino como una «praxis teórica», traducción estructuralista del materialismo dialéctico.¹²⁵

¹²⁴Francois, Arnaud. *Sur le Marx de Michel Henry. óp. Cit.*

¹²⁵Dominguez, Atiliano. *¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry* en “Anales del seminario de historia de la filosofía”. Vol. III, Edit. Universidad Complutense, Madrid, 1982-83. p. 241. (Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=72453>)

Por el contrario, Henry propone un método de lectura en consonancia con la visión de Marx como el autor de una filosofía trascendental u ontología de la esencia íntima del ser, que elabora un concepto de realidad fundamentado en la noción de vida. Por esto, la obra de Marx es vista en su totalidad, es decir, en el entendido de que esta idea principal operará a lo largo de su pensamiento, rechazando así cualquier corte a su obra, en tanto se violaría dicho supuesto. Así, otro aspecto de la lectura de Henry que nos interesa es el hecho de que “la teoría sobre los textos de Marx debe ser extraída de la lectura misma de esos textos, de suerte que nuestra interpretación sea una «repetición», en el sentido heideggeriano de búsqueda de fundamentos, de análisis de los conceptos fundamentales, lo que Henry prefiere llamar «genealogía trascendental», «génesis» o «reducción». Sobre esta base, el método de Henry se opone, punto por punto, al de Althusser.”¹²⁶ Para Michel Henry, el pensamiento de Marx estará guiado por la intención de desentrañar la condición de posibilidad de la realidad, y es así como seguirá los conceptos fundamentales que darían cuenta de esta intención:

Es el análisis el que opera la discriminación decisiva entre los conceptos fundadores y los que derivan de ellos y, en la medida en que consiste en última instancia en la puesta al desnudo de los niveles del ser y en el reconocimiento de su esencia última, se trata de un análisis filosófico. Es la interpretación del ser como producción y como praxis la que determina en última instancia el orden de fundación de los conceptos así como el de sus funciones respectivas en el cuerpo de la problemática.¹²⁷

La "génesis trascendental" como carácter de la filosofía de Marx pondrá en juego, según Henry, la búsqueda de los fundamentos racionales de la economía, a la vez que su condición de posibilidad. Así, los conceptos fundadores y los que derivan de ellos serán rastreados en función de su identificación con el criterio de la vida como fundamento de lo real: "si conviene reconocer en la obra de Marx una historia de los conceptos de Marx habría que enmarcarla siempre en razón de la teleología que la mueve secretamente. Bajo ésta teleología los conceptos serían criticados, cambiados o eliminados."¹²⁸ Así también, Henry dará cuenta de aquellos conceptos que parecen no resistir el criterio de la vida como fundamento de lo real, y que se ven agotados por el hegelianismo o "su subproducto

¹²⁶ óp. cit. p. 245

¹²⁷ Henry, Michel. *Marx, una filosofía de la realidad*. Editorial La Cebra, Buenos Aires, 2011. p. 26

¹²⁸ óp. cit. p. 25

feuerbachiano":

Es el caso, por ejemplo, del concepto de hombre, del primer concepto de historia, del primado de la esencia política, de la sociedad, etc. Por el contrario, permanecen o aparecen a través del trabajo de su elaboración teórica los conceptos que tienen una referencia de principio a la praxis, como por ejemplo los conceptos de individuo, de subjetividad, de vida, de realidad, etc. Por lo tanto hay que evitar cuidadosamente confundir la eliminación de su significación hegeliana con la exclusión definitiva de un concepto.¹²⁹

La continuidad del uso de ciertos conceptos de origen hegeliano, no trasladan necesariamente, para Henry, el contenido o la forma que los constituye, sino que precisamente movilizarían la "evolución" del pensamiento de Marx. Dicha evolución no tendría que ver con una formulación más o menos científica y económica: "Si Henry sigue hablando de una «evolución» e incluso de un "giro" en Marx, no se refiere tanto a su doctrina como a su relación con Hegel y Feuerbach. La ruptura con Hegel se inicia ya con la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1842) y la ruptura con Feuerbach, ya latente en 1843-44, se hace explícita en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845)"¹³⁰ De esta forma, la lectura que hace Henry favorece de manera específica la discusión en torno a lo que hemos venido entendiendo por la *asunción hegeliana no crítica* de parte de Marx, ya que uno de los criterios fundamentales es la evolución que tiene el pensamiento del autor respecto de la influencia hegeliana. Así, Henry va ir iluminando los conceptos que dan cuenta de esta evolución, demostrando a su vez el desajuste interpretativo de parte del marxismo, que hace coincidir la obra de Marx con una doctrina política más que con una filosofía de la realidad.

Entonces, ¿por qué representa la lectura de Henry una buena posibilidad de rastrear los aspectos en la obra de Marx que Arendt -que lee a *cierto* Marx- aborda críticamente? Precisamente porque los aspectos que acabamos de mencionar, la *epojé* del marxismo, la no asunción de una "teoría de los textos" de manera determinante y, por sobre todo la visión del pensamiento de Marx como una *filosofía trascendental* que encuentra en la noción de vida su fundamento, motivan a Henry a abordar aquellos conceptos que justamente Arendt ubica en el centro de sus críticas, situándolos en el propio pensamiento de Marx. La génesis trascendental como criterio de lectura ilumina los conceptos que Arendt afronta, y dinamiza el contenido de la crítica que hace la autora en un horizonte más amplio de

129 Ibid.

130 Dominguez, Atilano. *óp. Cit.* p. 246

comprensión. De esta forma, Henry ofrece una guía para formar un contrapunto con la lectura de Arendt, ya que él parece tratar de manera específica los puntos constitutivos de lo que ella entiende por la asunción hegeliana no crítica de parte de Marx, liberando a dicha comprensión de la carga conceptual que la lectura de autores marxistas ha desplegado más tradicionalmente. En el fondo, el trabajo de Henry se puede resumir, como diría Atilano Domínguez, en un tópico que es parte de la historiografía marxista, pero con un significado distinto: ““De Hegel a Marx está Feuerbach” [...] La realidad ha sido comprendida sucesivamente por Marx como la universalidad ideal o el género (Hegel, Feuerbach), después como el objeto sensible (Feuerbach) y finalmente como la acción (Tesis sobre Feuerbach). El objetivo alcanzado es el de *La Ideología Alemana*: los individuos reemplazan al ‘hombre’ al mismo tiempo que la acción sustituye a la intuición”¹³¹. Henry insiste una y otra vez en destacar el pensamiento de Marx en tanto este volvería, en su filosofía, y como pocos, al origen, a las fuentes de la vida, a los individuos humanos vivientes, de ahí que logre reconocer en Marx -al contrario de lo que comúnmente se dice de Marx, incluida la propia Arendt- una reivindicación del individuo en cuanto tal. Vemos entonces que se hace necesario remitir brevemente al pensamiento de Henry presente a lo largo de toda su obra, en la que Marx es ubicado como parte de un itinerario de filósofos que han encarnado el principio de la inmanencia radical de la vida.¹³²

La filosofía inmanentista de Henry se da a conocer como una expresión excedente de la fenomenología husserliana y heideggeriana: “Henry afirma que el tema de la fenomenología es la esencia de la manifestación, es decir, el fundamento o condición de posibilidad en virtud del cual algo puede manifestarse.”¹³³ Mientras que la condición de la manifestación es la intencionalidad en Husserl, y en Heidegger es el movimiento de trascendencia que va más allá de los entes en dirección a su ser, según Walton, en Henry “la manifestación de los fenómenos trascendentes remite a una manifestación originaria en virtud de la cual aquello que posibilita esa manifestación trascendente –sea la intencionalidad o la trascendencia– se exhibe de un modo inmanente”¹³⁴ El concepto de vida es entonces lo que albergará el fundamento de lo que Henry pretende dar cuenta: *el aparecer del*

131 óp. cit. p. 260

132 “El primer aparecer no está ligado al ente sino, en una interioridad y una autonomía que la filosofía casi nunca pudo concebir, a su propio aparecer: el comienzo no es cogito-cogitatum sino cogito. Henry reconoce en Maister Eckhart, Descartes, Maine de Biran, Marx y finalmente, en sus últimos trabajos, en el primer cristianismo, la línea histórica que recoge esta tesis filosófica inmanentista.” Walton, Roberto. *Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia.*, en “TÓPICOS”. Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina) N° 16, 2008, pp 169-187 .

133 Ibid.

134 Ibid.

aparecer. La vida es

en su afección primera, no de ningún modo afectada por algo diferente de sí. Ella misma constituye el contenido que recibe y que la afecta. La vida no es una autoposición o una autoobjetivación; ella no se pone frente a sí para afectarse a sí misma en un verse o un aperebirse, en el sentido de una manifestación de sí que sería la manifestación de un objeto. [...] ella -la vida, prosigue Henry- se siente sin que esto ocurra por intermedio de algún sentido, sea éste el interno o cualquier otro sentido en general¹³⁵

La afectividad propia de la vida sería esta condición de posibilidad del aparecer porque "es la esencia originaria de la revelación, la auto-afección fenomenológica del ser y su primera aparición"¹³⁶ La autoafección es la esencia de la vida, y el fundamento de la manifestación que permanece oculto: la inmanencia es su rostro. Por eso resulta importante considerar la cuestión de la afección en su doble dimensión, "débil" y "fuerte". Según se dice en el artículo de Walton, la afección débil tiene que ver con que el individuo se experimenta a sí mismo sin ser la fuente de dicha experiencia. La donación se experimenta sin ser la fuente de lo dado. Por otra parte, la afección fuerte corresponde a la Vida absoluta, que otorga el contenido de la autoafección, a la vez que es afectada por este mismo contenido. Sólo así se explica el hecho de que "allí donde la vida despliega su reino original en la afectividad del sentimiento de sí, no hay exterioridad ni tampoco podría haberla"¹³⁷. La lectura no marxista de Henry -y la crítica a Althusser, más específicamente- queda mucho más clara ahora, en tanto que ésta resulta ser una doctrina política infértil en el terreno de la realidad viviente del individuo: "Si Althusser reducía la praxis social a la teórica, Henry reduce la revolución social e incluso la historia y el trabajo mismo a la acción inmanente y libre, a la que gusta denominar «pasividad»"¹³⁸ La excepcionalidad de Marx para Henry, después de "superar" la herencia de Hegel y Feuerbach, tiene que ver con la asunción del concepto de praxis, en tanto que es el movimiento que se aloja en el seno de la vida y promueve cualquier cambio que pudiera hacerse en la realidad: "A un cambio tal que intervenga en la vida, a partir de ella y como su movimiento propio, como cambio real en su flagrante oposición a la impotencia del discurso teórico, y a la de cualquier teoría e ideología en general, nosotros lo llamamos praxis"¹³⁹ La superación de Marx, respecto de sí mismo, tiene que ver con este concepto de praxis

135 Henry, Michel. *Qué es aquello que llamamos la vida*, en "Fenomenología de la vida". Prometeo, Buenos Aires, 2010. p. 26

136 *op. cit.* p. 28

137 *Ibid.*

138 Domínguez, Atilano. *op. Cit.* p. 272

139 Henry, M. *op. Cit.* p. 29

alojado en el corazón de su pensamiento. Es preciso comprender cómo se da este giro, y lo haremos a través de aquellos conceptos que conforman lo que Arendt ha llamado una asunción hegeliana no crítica de parte de Marx, conceptos que son abordados por el mismo Henry, cuando esta asunción es efectiva, y cuando es superada.

b) “De Hegel a Marx está Feuerbach”: el humanismo-naturalista de Marx

La hipótesis que encontramos en las páginas del segundo capítulo de *Marx, una filosofía de la realidad*, es que el pensador alemán, habiendo logrado situar su pensamiento como una *filosofía de la realidad* a través de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, de 1842 -la primera gran obra que escribe Marx según Henry-, y que responde a la pregunta por el fundamento de toda idealidad posible, experimenta una especie de velamiento de la influencia que seguía ejerciendo la filosofía hegeliana, en tanto que, por medio de Feuerbach, se dice estar criticando la ontología de la conciencia a través de la categoría de género, que traspasaría a Marx sus carácter ambiguo.

La crítica que hace Marx a Hegel en 1842 puede resumirse en las palabras del propio Henry:

Si las personas hacen el Estado, si la sustancia política tiene su fundamento en vez de fundarlas, la filosofía política de Hegel es invertida al mismo tiempo que su ontología. La determinación de las partes por el todo, sobre el fondo de su homogeneidad sustancial, es sustituida por la tesis de la genealogía, es decir, desde un principio, la tesis de su diferencia, la tesis de la formación y producción de la universalidad ideal a partir de un real heterogéneo.¹⁴⁰

En vistas de la pregunta por la constitución de lo real, y la tesis de la genealogía en juego, en que Marx realiza una suerte de hipóstasis de los conceptos hegelianos, se interioriza lo racional en lo real, y lo estatal en lo individual. Sin embargo, nos dice Henry, Marx termina hundiéndose en una contradicción insuperable, al ejercer con demasiado rigor este principio a lo político, que es el escenario donde va a operar su primera crítica. En tanto que Hegel pone la esencia de la universalidad en su idealidad, Marx quiere restaurar la homogeneidad de lo universal y lo particular:

140 Henry, M. *Marx, una filosofía de la realidad*. óp. Cit. p. 43

Marx pretende vencer esa exterioridad, vencer la trascendencia de lo político, y pide que la sustancia del Estado devenga la vida misma de los individuos. Con este último presupuesto el manuscrito del 42 testimonia que el pensamiento de Marx permanece sumiso a la empresa del hegelianismo, que la realidad permanece como la totalidad política de la que el individuo debe formar parte [...] pretendiendo por el contrario aplicar a la universalidad política la estructura (que acaba de descubrir) de la vida y su inmanencia radical.¹⁴¹

Henry sostiene que a partir de este temprano texto, se deja ver que “como lo comprendió Marx, en una ontología de la objetividad la realidad no puede ser identificada”. Pero el gesto de búsqueda de lo real es guiado por Feuerbach y su traducción empirista de la conciencia, universal y abstracta, la conciencia hegeliana, al concepto de género. Dicha traducción empirista, presente en todo el pensamiento de Feuerbach y en lo que Henry llama el neohegelianismo, no es más que un subhegelianismo “irrisorio”.

Ahora bien, lo que Hannah Arendt llama la asunción hegeliana no crítica de parte de Marx encontraría plena justificación en lo que Henry ha llamado “el humanismo del joven Marx”, y tres aspectos serían los que se destacan en él: la crítica de la religión, el concepto de humanismo y su identificación con el naturalismo y, finalmente, la teoría de la revolución y el proletariado. En general, se intenta dar cuenta de que Marx, inconscientemente, intenta “aprehender la realidad con ayuda de un contexto filosófico que sigue comandado secretamente por la ontología de Hegel”¹⁴² La intervención de Feuerbach se hace necesaria para Marx porque, aun cuando éste logra configurar claramente su intención de reconocer la realidad en su especificidad, *sigue poniendo como la esencia de esta realidad un contenido ideal*. Cuando quiere dar con la homogeneidad de lo universal y lo particular, termina por hacer del Estado la esencia del individuo, y para Henry esto expresa el desconocimiento de Marx de lo que significa en realidad la objetividad en Hegel, y la alienación como parte de ella: realización¹⁴³. “La filosofía alemana continúa reinando -nos dice Henry-, mientras que su sentido se ha perdido.”¹⁴⁴ Desde Jacob Boehme se intenta hacer del ente la condición de manifestación del concepto de espíritu, de modo que “la oposición, la objetivación, la alienación del espíritu en el mundo, reciben el sentido decisivo de ser

141 óp. cit. p. 52

142 Henry, Michel. *Marx. Una filosofía de la realidad*. Cebra. Buenos Aires. 2011. p. 84

143 Veremos, que obviamente esta crítica vale para este aspecto solamente, es decir, respecto de la concepción de la alienación en su significado meramente privativo, ya que en los Manuscritos hay un concepto de realización que tiene que ver con el proceso de objetivación del individuo, sólo que sería motivado por un concepto de alienación en sentido privativo.

144 óp. cit. p. 68

la propia realización del espíritu, su llegada a sí mismo en el surgimiento de la fenomenalidad. El devenir otro es el devenir mismo de sí.”¹⁴⁵ Cuando Henry nos dice que “*entre Hegel y Marx está Feuerbach*”, se está refiriendo a un aspecto muy preciso. En el fondo, lo que quiere decir es que Marx toma de Feuerbach el concepto de género -cuyas implicancias veremos de inmediato- en tanto es exigido por la comprensión de la alienación en su sentido meramente negativo, dejando fuera el sentido original que es el de realización: “en efecto, en Feuerbach el concepto de alienación manifiesta una mutación decisiva. Alienación no quiere decir más realización sino, en el sentido ordinario del término, pérdida, privación. [...] la oposición, a partir de entonces, ya no es más que una simple oposición”.¹⁴⁶ La reivindicación de la alienación únicamente en su sentido privativo significa entonces que el individuo y su relación con lo universal, se debe plasmar ahora como el rescate del individuo en cuanto objetivo, como *individuo en cuanto tal*, es decir, una objetividad no abstracta, que no expresa la manifestación de ningún “elemento oscuro”, como había ocurrido desde Boehme hasta Hegel. Se trata del “extremo opuesto pero un opuesto no dialéctico, el término fijo en sí mismo, petrificado, irreductible por siempre jamás”, nos dirá Henry. El único concepto capaz de tal expresión es el de género, porque aún de manera empírica, antropológica, la heterogeneidad efectiva de los individuos, movilizándolo aun así una esencia ideal. Mientras que Hegel hace que el individuo llegue a la vida universal -devenir miembro del Estado- sólo al término de un proceso, Feuerbach, y con él Marx, hacen que el individuo sea efectivamente, en sí mismo e inmediatamente, “político”: él se hace real en tanto que su esencia es designada -todavía- por la universalidad. Dicho de otra forma: Marx apuesta por hipostasiar esa realidad objetiva en Hegel y su significado: “en el seno de la sociedad civil y en consecuencia en su actividad particular, cada individuo actúa “para los otros”, como los otros actúan “para él”. Que el individuo actúe para los otros es sin embargo una significación trascendente al contenido efectivo de su acción”.¹⁴⁷ Dicha hipóstasis significa la introyección de esta relación exterior con el otro a la esencia misma del ser humano, y la única posibilidad teórica es el concepto de género, donde “cada individuo es esencialmente la relación con el otro, cada una de sus determinaciones particulares lleva la marca de esa relación y se define por ella, por lo universal”¹⁴⁸. El significado de la sentencia “*entre Hegel y Marx está Feuerbach*”, cobra su verdadero espesor cuando acudimos, por fin, a la definición del concepto de género que presenta Henry:

145 *Ibíd.*

146 *óp. cit.* p. 69

147 *óp. cit.* p. 76

148 *óp. cit.* p. 78

El género de Feuerbach es precisamente lo universal, es el ser común, lo general; pero este universal presenta una característica muy particular. Aunque ideal, está constituido por la suma de todas las determinaciones individuales concretas de la existencia [...]. Constituido por el conjunto de las determinaciones concretas de la existencia -una existencia empírica por principio y como tal no ideal- el género es no obstante ideal, dado que esas determinaciones *no existen* propiamente hablando en él sino que sólo se sitúan en él y componen su ser a título de determinaciones virtuales, potenciales, irreales.¹⁴⁹

Como decíamos, el humanismo de Marx se expresa para Henry en tres aspectos (crítica de la religión, el humanismo y su identificación con el naturalismo, y la tesis del proletariado). Pues bien, lo que van a expresar éstos será, en definitiva, la adopción del concepto de género por parte del pensador alemán, y su fertilidad teórica, expresada de manera clara en el concepto de alienación que nos propone en los *Manuscritos económico-filosófico de 1844*. Y es que el concepto de género nos traslada a la noción de humanidad, sociedad y dialéctica, presentes en la “asunción hegeliana no crítica” de la que nos habla Arendt. Veamos.

La influencia que *La esencia del cristianismo*, ejerce sobre Marx, corresponde al elemento del humanismo de Marx que Henry llama “la crítica de la religión”. En ella, nos dice Henry, Feuerbach trata de antropologizar la teología hegeliana al reemplazar la afirmación de que “la conciencia del hombre es una pretendida conciencia de sí de Dios”, por esta otra: “la conciencia de Dios es la conciencia de sí del hombre”. El hecho es que el universalismo hegeliano sigue ejerciendo su influencia, en tanto que éste es inherente a toda conciencia y que, en estricto rigor, la conciencia y la conciencia del infinito son inseparables. La conciencia de sí del hombre es, en definitiva, la conciencia de sí del hombre como *género*. El desarrollo del argumento feuerbachiano procedería así, según Henry:

Pero si, según Hegel, “la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia de sí de Dios” ¿no es necesario reconocer con Feuerbach que “la conciencia humana es entonces (per se) conciencia divina”? En consecuencia, pregunta Feuerbach, ¿por qué alienar al hombre su propia conciencia y hacer de ella la conciencia de sí de un ser separado de él, la conciencia de un objeto? Invirtiendo se obtiene la verdad: el saber que el hombre tiene de Dios es el saber que el hombre tiene de sí mismo, de su propia esencia.¹⁵⁰

149 óp. cit. p. 79

150 Henry, M. *óp. Cit.*, p. 101

Vemos inmediatamente cómo opera el sentido privativo del concepto de alienación con el que se queda Feuerbach, que impulsa la crítica a la religión en tanto se le impugna una subjetividad individualista, encerrada en sí misma y aislada del universo y de los otros. La crítica, se hace, sin embargo, desde el siguiente supuesto, que indica la movilización de un contenido ideal: “la esencia religiosa es un contenido puesto adelante, exterior, extraño, pero es, en tanto que puesto por la conciencia misma, su propio producto”¹⁵¹ De esta forma, se propugna un ser individual constituido por lo universal, dando por sentado el hecho de que sería el género la existencia originaria que dota de sentido la existencia individual. Estos rasgos, nos dirá Henry, corresponderán en Marx al período de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (1842-1843)*, y vienen a “oponerse al desarrollo propio del pensamiento de Marx y a hacerlo naufragar en una teoría política”. Además, dirá casi violentamente que “todo eso invade subrepticamente la *Esencia del cristianismo* y le da la apariencia de un libro filosófico. Cuando quiere conferir un sentido al concepto de género sobre el que descansa, el materialismo de la antropología atea ya no es otra cosa que la última expresión del idealismo alemán.”¹⁵² Queda claro entonces que Henry vendría a confirmar los supuestos arendtianos: Feuerbach no es un filtro efectivo de la ontología hegeliana, que resuena efectivamente en “el joven Marx”. ¿Cómo opera esta influencia en los *Manuscritos de 1844*? Aquí se hace manifiesta la sustitución de Dios por el concepto de género. Partiendo del hecho constatado por Marx de que el mundo humano se ha desvalorizado en pos de la valorización de las cosas, hace la analogía con la religión:

...el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. *Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo.*¹⁵³

El restablecimiento del valor del mundo humano se dará, en consecuencia, en la medida en que se reconozca en el hombre el principio y fin de las cosas. Por eso que Marx apuesta por esta concepción “naturalista” del hombre, que no es sino la identificación con su punto de vista humanista: “sólo si se

151 óp. cit. p. 85

152 óp. cit., p. 99

153 Marx, K. *Manuscritos económico filosóficos. (Primer Manuscrito)*. FCE. Madrid. 2009. p. 107 (la cursiva es mía)

arranca del hombre, que es a la vez naturaleza y pensamiento, naturaleza que piensa, sensibilidad y razón, cabe hablar con sentido de la unidad del pensar y el ser”.¹⁵⁴ El contenido puesto en juego en el concepto de género que asume Marx sería la relación del hombre con la naturaleza. Es el segundo aspecto del “humanismo” del joven Marx, según Henry, la identificación de humanismo y naturalismo. Bajo una influencia derechamente feuerbachiana, “lo que caracteriza la relación entre el hombre y la naturaleza es el hecho de que es idénticamente y desde un principio una relación del hombre con el hombre”¹⁵⁵. Si nos remitimos al *Primer manuscrito*, veremos que efectivamente este es el sentido que Marx da a la naturaleza:

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre. [...] Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo. [...] Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.¹⁵⁶

Ahora bien, el naturalismo que otrora se encontrara en Feuerbach se expresa en los *Manuscritos* bajo esta forma humanista, que deja en evidencia la influencia de la dialéctica hegeliana: la relación del hombre con la naturaleza, en tanto es la relación del hombre con otro hombre, es la intersubjetividad que no se concibe sino como *mediación* para el advenimiento de la objetividad, la realización de la universalidad. La “intersubjetividad” es la diferenciación de la conciencia para llegar a sí misma. Y aquí es cuando debemos conceder a Arendt la confirmación de su crítica¹⁵⁷: si la naturaleza “objetivada” es el producto tardío de un proceso, el de la autodiferenciación interna de la conciencia como conciencia de sí, el acceso al mundo (que aquí se confundiría con “naturaleza objetivada”), nos dirá Henry, es de por sí inestable, dado que la esencia de la objetividad designa el proceso mismo y su realización. Parece ser que da con el núcleo del problema que aquí nos convoca cuando nos dice que

154 óp. cit p. 29

155 óp. cit., p. 103

156 óp. cit. p. 112

157 Es la crítica que hace a la subjetividad moderna y la introspección desde Descartes que, al ser la fuente de producción del mundo, hacen depender su estabilidad de esta fuente de por sí inestable. Recordémosla: “Si la introspección tiene un contenido, éste debe hallarse en “lo que la mente ha producido por sí misma; nadie a excepción del productor del producto se ha interferido, el hombre no hace frente a nada ni a nadie sino a sí mismo” de aquí se deriva la consecuencia de que la realidad detenta una cualidad de suyo inestable, porque, en base a la “no realidad” del mundo, Descartes ingeniosamente la introyecta a los procesos mentales que están, por definición, sometidos a una constante corriente de cambio. Esta es “la disolución de la realidad objetiva en los estados subjetivos de la mente”.

*Hegel comprende de entrada el ser-en-el-mundo como una producción. Que esta producción sea la producción de la conciencia y dependa de ésta significa: 1° Es la propia conciencia la que realiza esa producción, ella es su obra; 2° Dado que es la obra de la conciencia, esa producción se realiza conforme a la naturaleza de la conciencia, es una “objetivación”, una puesta en objeto; 3° finalmente lo que resulta de esa producción es la conciencia misma en forma de objeto, ya que la objetivación de la conciencia es una objetivación *de sí*.*¹⁵⁸

Las cuatro determinaciones de la alienación que señala Marx en el Primer Manuscrito, darán cuenta de que, o bien ésta se produce respecto del hombre, o bien respecto de la objetividad del mundo, que a fin de cuentas, como veremos, significará lo mismo. La instalación de este mundo objeto y su supremacía, se da por la preeminencia de esta subjetividad infinita, lo universal como orden de la conciencia, y el mundo como el producto de un proceso. Y la crítica arendtiana se verá plenamente justificada desde el punto de vista del humanismo de Marx, pues la presencia de la dialéctica hegeliana es lo que determinará la realización del hombre por medio de la diferenciación interna de su conciencia genérica. Así, el concepto de género es el que le permitirá hablar a Marx del progreso de la humanidad, en la que se sitúa a la sociedad como el resultado necesario de dicha objetivación. Consideremos ahora los cuatro niveles de la alienación que él describe, y que demostrarán cómo sigue operando la “asunción hegeliana no crítica” que señala Arendt, pues, como nos dice el mismo Henry, “el acto de pensamiento objetivo, la autodiferenciación interna del ser comprendido como conciencia de sí, es el contenido metafísico al que apunta temáticamente Hegel”¹⁵⁹ y con él, Marx.

c) El concepto de alienación en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844

Las cuatro determinaciones del concepto de alienación aplicadas al individuo se definen: respecto del producto del trabajo, respecto de sí mismo, respecto del género y respecto del otro, donde el orden de explicación será progresivo: cada cual se desprende de la anterior.

Marx procede por medio de un lenguaje económico para demostrar cómo la Economía política resulta ser insuficiente para la descripción de la realidad. Como habíamos dicho, él parte del *hecho* económico

158 óp. cit. p. 110

159Óp, cit. p. 109

de la desvalorización del mundo humano, que es un proceso que está en directa relación con un aumento de la valorización de las cosas. Lo importante es que concibe este desarrollo como un proceso de *desrealización* de lo humano. El primer nivel de alienación es cuando el hombre se ve despojado del producto de su trabajo, a causa de la interrupción del flujo que pone el trabajo objetivado en el producto. Como el trabajo adquiere, en el producto, una forma material, ésta materialidad se vuelve en contra del individuo, dominándolo, porque se produce la autonomización del producto respecto del proceso que le da lugar, es decir, la diferenciación interna de la conciencia. Lo que se pone en juego aquí, según Henry, es el hecho de que “*la estructura interna del trabajo genérico es la de la conciencia como estructura de oposición*”. Es decir, difícilmente podemos explicarnos el hecho de una “dominación” del producto del trabajo hacia el hombre si no consideramos inmediatamente el *nivel genérico* de esta actividad. El trabajo genérico señala una actividad consciente que surge por oposición a un fondo de vida “animal”, no consciente. Sin embargo, la alienación a nivel del producto del trabajo, señala que es la naturaleza la que, en última instancia, se vuelve contra el hombre, en tanto que esta se le presenta *ya* como producto de trabajo.

En consecuencia, cuanto más *se apropia* el trabajador al mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de víveres en un doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible deja de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *viveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador.¹⁶⁰

Con la naturaleza *ya* objetivada, la conciencia no puede llevar a cabo la diferenciación necesaria para su objetivación en el trabajo. En otras palabras, la conciencia no puede llevar a cabo su estructura de oposición. Por esta razón, el segundo nivel de la alienación tiene que ver con la enajenación de la *actividad* del trabajo en cuanto tal, que significará la enajenación del hombre respecto de sí: su actividad ya no se realiza en vistas de su propia realización. “La interpretación del trabajo a la luz de la metafísica de la conciencia de sí, en el horizonte de la comprensión del ser como hallando su realización y concreción en tanto que objeto de su propia objetivación, alimenta el segundo concepto de alienación que interviene en los *Manuscritos del 44*”, nos dice Michel Henry. Y esto, principalmente porque esta actividad es para otro, donde cualquier término constituyente de esta actividad se vuelve su contrario. Ya no es la acción, sino la pasión, ya no la fuerza, sino la impotencia.

160 Marx, K. óp. Cit. p. 107

En definitiva, Marx nos dice que es “la propia energía física y espiritual del trabajador (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él”.

¹⁶¹Aquí se deja entrever además la relación de dos aspectos que bien podrían excluirse mutuamente: la significación espiritual y vital del trabajo en cuanto actividad genérica. Espiritual, porque el producto del trabajo es la conciencia como conciencia de sí. “El pensamiento -nos dice Henry- es así la verdad del trabajo”, en tanto que, observando el mundo, el hombre se mira a sí mismo. Pero por otra parte, el trabajo con su significación espiritual está también determinado por un aspecto vital, pero actividad vital consciente. Es, en otras palabras, la energía puesta en el trabajo en pos de la realización del individuo como género. Se anuncia inmediatamente el tercer nivel de determinación de la enajenación. El trabajo es también la subordinación de la “mera actividad vital” –no consciente- bajo la actividad genérica, porque ésta se relaciona con la naturaleza como una apertura a lo universal, sin estar determinado por las necesidades que constriñen a los animales. El animal “produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella.”¹⁶² La apertura a lo universal se deja entrever con mayor claridad cuando Marx señala que el animal sólo construye en base a la medida de las necesidades de su especie. El hombre, en cambio, sabe crear desde el lugar de cualquier especie y aplicar al objeto su “naturaleza inherente”, es decir, que sabe construir según las leyes de la belleza. Cuando hablamos de alienación a este nivel, decimos que con el producto del trabajo enajenado y la actividad productiva como ajena al individuo mismo, el individuo aislado es el punto de partida y de llegada para la relación que el hombre establece con la naturaleza: su relación es limitada y constreñida por las exigencias de supervivencia del individuo en cuanto tal. La actividad genérica, la única capaz de establecer una relación libre y consciente con la naturaleza, se ve subordinada a la realización individual del hombre, y esto, en palabras de Marx, no se expresa en otra cosa que en la figura del obrero, que “trabaja para comer y no para liberar en él el ser del trabajo en tanto que tal, a saber el devenir de sí mismo en el mundo bajo la forma de la conciencia de sí”¹⁶³. En palabras del propio Marx, “la vida misma aparece sólo como *medio de vida*.”. Finalmente, añadiremos aquí el cuarto nivel que interviene en el análisis. Si la alienación se produce respecto de nosotros mismos, de la actividad productiva como actividad del género, se produce

161 óp. cit. p. 111

162 óp. cit. p. 113

163 Henry, M. óp. Cit., p. 113

entonces la alienación respecto del otro: “Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.”¹⁶⁴Dado que el trabajo objetivado es la actualización del individuo comprendido bajo la categoría de género, el producto del trabajo es eminentemente social, porque en él no sólo puedo reconocerme a mí mismo, sino que el otro puede reconocerse en él. El “objeto social” propugna que, por una parte, el objeto viene del otro para mí y de mí para el otro, y que en ese movimiento se está llevando a cabo la relación del hombre con la naturaleza bajo la forma de las *leyes* de la naturaleza, que son a su vez las leyes de la belleza. Pero haremos eco del cuestionamiento que Henry se plantea a este respecto: “Pero ¿por qué el objeto de mi trabajo se da y puede darse a otro, y por qué debe hacerlo? ¿Por qué, sino porque es desde un principio y precisamente un ob-jeto?” Y de inmediato él mismo nos responde:

Es porque el trabajo es objetivación que su objeto puede ser social. La objetivación no solamente objetiva la esencia genérica del hombre; su capacidad de relacionarse con lo universal abre desde un principio el medio en el que esa esencia puede aparecer y darse, el medio de la objetividad que es el universal mismo. Es entonces sobre el fondo de lo universal mismo y su despliegue que lo universal aparece y se da a sentir. Es en este sentido radical que el trabajo es la autoobjetivación de lo universal y su devenir para sí. En los *Manuscritos del 44* los conceptos de social, sociedad, humano, no expresan otra cosa que este acontecimiento ontológico absoluto.¹⁶⁵

¿Y no es esto acaso, lo que veíamos como una de las críticas fundamentales de parte de Arendt, es decir, “la adopción sin crítica de la imagen hegeliana del hombre como un ser que pone fines en cuanto aislado, y que sólo por la necesidad de realizar estos fines se ve forzado al “mundo” de los otros y (o sea) de los medios.”? Al parecer, la intención de volver interna la relación con los otros, que en Hegel se señalaba como algo externo, trascendente al contenido efectivo de su acción, mediante el concepto de género, sigue realizando esta relación de manera externa, ya que la reivindicación de Marx tras el análisis de los cuatro niveles de determinación de la alienación es *la realización del individuo en base a sus potencialidades genéricas* -la idealidad que señala el género-, que exigen primeramente la objetivación de la naturaleza mediante el trabajo: la realización del hombre es la apertura a lo universal

164Marx, K. óp. Cit., p. 114

165 Henry, M. óp. Cit. p. 116

mediante el producto de su trabajo que, en tanto posee la misma estructura de la conciencia, es en sí la puerta de acceso a lo universal: “*el trabajo humano se realiza verdaderamente como conciencia de sí; en tanto que su objeto, el objeto que el hombre crea en la objetivación que lo constituye, no es otra cosa que la objetivación de la relación con lo universal como tal, por consiguiente la objetivación de la conciencia misma*. En el objeto de su trabajo, en la naturaleza reproducida, el hombre, dice Marx, “se contempla entonces a sí mismo en un mundo que él ha creado”¹⁶⁶. La relación con el otro se constituye como una mirada a un espejo, y no como el ejercicio de una pluralidad inmanente que asuma *a priori* la relación con el otro.

La estructura del trabajo como oposición e idéntica a la conciencia -expresión de la influencia de la dialéctica hegeliana- nos presentan al individuo en cuanto que no es más que *el lugar de un acontecimiento: la autorrealización de lo universal*. La sociedad, en este sentido, es el lugar donde cabe ubicar al individuo, porque es allí donde, propiamente, lo universal deviene objetividad. *La identidad que señalábamos entre naturalismo y humanismo está dada porque la naturaleza deviene sociedad en el proceso de auto-objetivación de lo universal*. Este entrecruzamiento señala también, según Henry, un momento primordial: *la invasión de la metafísica alemana al campo de lo “meramente económico”, y viceversa*. Porque, al parecer, cuando Marx reivindica la identificación del hombre con el producto de su trabajo, y a éste como la expresión de la estructura de autodiferenciación interna de la conciencia, está expresando la anterior relación que Hegel había establecido en su concepción del trabajo como un proceso de objetivación por la autodiferenciación interna, situando este concepto en su función histórica -el siglo XIX- y original, es decir, el hecho de que “el hombre trabaja para vivir”, marcando con esto una interpretación del trabajo como *negatividad*. Así, nos dice Henry:

Lo que Hegel piensa en principio bajo el concepto de trabajo es la estructura interna del ser tal como la entiende la metafísica alemana desde Boehme [...]. Pero cuando Hegel, lector de Adam Smith, encuentra el trabajo con el papel específico que se apresta a cumplir y ya cumple en la sociedad del siglo XIX, con el papel que cumple de hecho desde el comienzo de la humanidad, desde que los hombres “trabajan” para vivir, lo interpreta de entrada como negatividad. *Con la interpretación del trabajo concreto como negatividad y como objetivación, la metafísica alemana invade la economía*. Inversamente ésta, o más bien los fenómenos vitales elementales que le sirven de soporte, la necesidad [besoin], la actividad, la producción en su relación con los productos fabricados, etc., vienen a aportar a la metafísica un campo nuevo, que ya no está constituido por la simple esfera del pensamiento y la

166óp. cit. p. 115

representación, sino precisamente por la esfera de la existencia, de la vida que lucha con la naturaleza en la necesidad y el trabajo.¹⁶⁷

¿No es acaso la inclusión de “esa esfera de la existencia, de la vida que lucha con la naturaleza en la necesidad y el trabajo”, lo que Arendt reprocha a Marx cuando dice que incluye en su concepción de la política el tratamiento de las necesidades? Esto es acertado, habría que decir ahora, en tanto que la concepción “política” del hombre, en el joven Marx, está guiada por la metafísica hegeliana, pues intenta reivindicar la realización del hombre efectivo y concreto por medio de la autonegación de aquellos rasgos que no correspondan con la esencia genérica que lo constituye. El paso de la metafísica a la política, en este período, está mediado por la intención de atribuir las cualidades universales de la ontología hegeliana al individuo concreto y real. Es evidente que el concepto de género, que cumple con construir este puente entre metafísica y política, es el baluarte hegeliano que no logra -o no ha querido- ser derrumbado¹⁶⁸, aun cuando Marx sostiene radicalmente que “lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano *se objetive* de forma *humana*, en oposición a sí mismo, sino el que se *objetive a diferencia* de y en *oposición al pensamiento abstracto*”¹⁶⁹. Es decir, que por un lado, él rechaza la superación de una enajenación de manera abstracta, especulativa y lejana a la realidad. Por otro lado, no obstante, salva expresamente el aspecto hegeliano de la autocreación del hombre como un proceso. De estos dos movimientos resulta un concepto de género concebido bajo la visión del individuo *real*, que otorgan grosor a la “asunción hegeliana no crítica” que hemos tratado aquí, especialmente en el método dialéctico que entraña:

Lo grandioso de la fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel percibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como

167 óp. Cit. p. 110 (la cursiva es mía)

168 La discusión de Marx con Feuerbach, que es explícita en las *Tesis* de 1845, es anunciada en los *Manuscritos* por este elemento hegeliano que opera como método -recordemos que es eso precisamente lo que juzgará Arendt-. “Marx no aceptó nunca la “pasividad” del pensamiento de Feuerbach, al que encuentra “demasiado hegeliano en su contenido y demasiado poco en su método”. Feuerbach acierta, piensa Marx, al poner en lugar del Espíritu hegeliano al hombre sensible, real, menesteroso, pero yerra al no percibir el carácter histórico de la esencia humana y encomendar la realización de su plenitud al cambio “natural” de las circunstancias y a la fuerza aglutinante del amor. [...] La dialéctica es ley de desarrollo de la naturaleza, no de un Espíritu por encima de ella, pero dentro de la naturaleza está también la razón, que es la razón del hombre, y es el hombre el que ha de impulsar el cambio y crear lo nuevo” [Rubio Llorente, Francisco. Introducción a los *Manuscritos de economía y filosofía*, óp. Cit. p. 12]

169 Marx, K. óp. Cit. p. 185

superación de esa enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. La relación *real*, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico en general, es decir, como ser humano, sólo es posible a merced a que él realmente exterioriza todas sus *fuerzas genéricas*.¹⁷⁰

Si anteriormente dijimos que la importancia del análisis de la alienación en Marx era que éste la concebía como un proceso de desrealización, nos queda claro ahora que esta reivindicación confiere a la objetividad el lugar de realización de lo humano, así como el lugar de la realidad en cuanto tal. Y para el joven Marx, la reivindicación de la objetividad como el lugar de lo real supone poner al trabajo como una actividad que permite al hombre “recuperar” el mundo que se había autonomizado y puesto en su contra. Lo que se plantea aquí es una *realidad de trabajo no alienado* como hipótesis, que hará ver, como su negativo, las condiciones de trabajo alienadas de la sociedad moderna. En tanto que “el humanismo es precisamente la teoría de la realidad, la cuestión de saber cuál es esa realidad se deja formular entonces como sigue: ¿qué realidad se encuentra elaborada en los *Manuscritos del 44*, en tanto que es la realidad de la sociedad? La problemática ya respondió: esa realidad es la de la conciencia de sí”¹⁷¹ Aquí se anuncia el tercer rasgo de este humanismo de Marx que habíamos mencionado. La hipótesis del trabajo no alienado es el *socialismo*, la realización de la conciencia de sí expresada en la sociedad. Es, como diría Arendt, la teoría del *deber* ser por sobre el ser. Bajo la luz que arrojaría esta hipótesis, tal como nos dice Sandra Kuntz, “el comunismo es el horizonte crítico absoluto [...] desde el cual es posible juzgar cualquier realidad histórica efectiva”¹⁷² Nuevamente es determinante aquí la herencia de la dialéctica hegeliana, ya que el proletariado debe realizarse a sí mismo en tanto negación de su realidad alienada. Por eso debemos decir, junto a Henry, que la realidad del proletariado es dialéctica. Se manifiesta ahora de manera más clara lo que señalábamos anteriormente como la invasión de la metafísica alemana en la economía, y ahora también en la política y la historia. De aquí que podamos desprender el hecho de que impere “una concepción humanista y

170 óp. cit. p. 187

171 Henry, M. *óp. Cit* p. 125

172 Kuntz Ficker, Sandra. *La vida y la muerte en los Manuscritos de 1844*. Presentado en la mesa redonda: La crítica de la sociedad en el mundo contemporáneo. A 150 años de los Manuscritos de París de 1844 . Organizado por el Departamento de Relaciones Sociales de la UAMX y el Seminario *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, el viernes 30 de septiembre de 1994.

naturalista del comunismo, pensado como la reconciliación del hombre con su propio trabajo y con la naturaleza, y por lo tanto con su “esencia comunitaria” abolida por la propiedad privada, que de tal modo lo hizo “ajeno a sí mismo”¹⁷³ El comunismo es, en otras palabras, el humanismo activo de Marx que desemboca en la revolución, único movimiento que genera las condiciones para su concretización. Si remitimos este aspecto del humanismo de Marx a la crítica arendtiana, vemos que para ella la fijación de la sociedad comunista como horizonte crítico es la expresión nefasta del método dialéctico aplicado a la concepción de la historia, que expresa el *progreso de la humanidad* hacia su socialización. Entendamos – aún estamos a tiempo- que debemos equiparar el uso que hace Hannah Arendt del concepto de humanidad, al de género. Así mismo, es esta humanidad o pertenencia al género la que permitiría el proceso de objetivación del hombre en la sociedad. La sociedad es el resultado de un proceso cuya posibilidad está inscrita en la esencia genérica del hombre. El siguiente párrafo nos permite dicha identificación:

Las expresiones *vergesellschafteter Mensch* o *gesellschaftliche Menschheit* la usó con frecuencia Marx para indicar el objetivo del socialismo [se refiere aquí a una parte del tercer tomo del capital y a la décima de las Tesis sobre Feuerbach]. Consistía *en la eliminación de la fosa entre la existencia individual y social del hombre, para que éste “en su ser más individual fuera al mismo tiempo un ser social”*. [...] Marx llama con frecuencia a esta naturaleza social del hombre su *Gattungswesen*, su ser miembro de la especie, y la famosa “autoalienación” marxista es lo primero de todo alienación del hombre de ser *Gattungswesen* [...]. La sociedad ideal es un estado de asuntos donde todas las actividades humanas derivan como algo natural de la “naturaleza” humana, al igual que la cera de las abejas para formar el panal de miel; vivir y laborar por la vida tendrá que llegar a ser uno y lo mismo, y la vida ya no “comenzará para [el laborante] donde cese [la actividad de laborar]”¹⁷⁴

En el tercer manuscrito, en efecto, se confirma el hecho de que Marx apuesta por una existencia social del individuo, como la actualización de su esencia genérica: “así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es producida por él. [...] Mi conciencia *general* es sólo la esencia teórica de aquello cuya forma viva es la comunidad *real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta”.¹⁷⁵ Por tanto, nos preguntamos, ¿cuál es la relación específica entre individuo y sociedad? *El hombre, el individuo,*

173 Balibar, Etienne. *La filosofía de Marx*. Nueva visión, Buenos Aires, 2001. p. 20.

174 Arendt, H. *La condición humana*, óp. Cit., nota 21, p. 103

175 Marx, K. óp. Cit. p. 142

comparece como la existencia subjetiva de la sociedad:

El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social *individual* real), es, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana¹⁷⁶

Pues bien, este último punto, que corresponde a la realización del individuo en la sociedad, y el sentido de dicha *realización*, es el que iluminará el momento en que consideramos que las aguas comienzan a separarse entre Arendt y Marx y, específicamente, entre la lectura que realiza Arendt y la lectura de Michel Henry. El concepto de *subjetividad* es el núcleo donde se alojan las diferencias, y el significado que éste moviliza para uno y otro.

1. d El concepto de necesidad en Marx y Arendt

El primer punto en que Marx se distancia de la crítica arendtiana formulada como su “hegelianismo no crítico”, y que veníamos confirmando, desde la lectura de Henry de los *Manuscritos de 1844*, con el propio planteamiento de Marx, es la comprensión del concepto de “necesidad”. En el Tercer Manuscrito, Marx se empeñará en demostrar que él se refiere a la existencia *humana* como la puesta en escena de la *riqueza constitutiva* de la subjetividad, en el marco de la objetivación de la universalidad, ya que refiere precisamente a su relación con una totalidad. Veremos que este punto es fundamental porque, a pesar de que aún está operando un concepto cerrado de subjetividad, en el sentido en que es el lugar del acontecimiento de la autorrealización de lo universal, se abre aquí un nivel de análisis distinto. Como vimos, el planteamiento de Hannah Arendt reprocha una política que opere desde el punto de vista de lo social, ya que en él se asume que la prerrogativa humana es la *labor*; de manera que ésta debe ocuparse de crear las condiciones para satisfacer las necesidades humanas en cuanto especie animal, haciendo de la propia política un medio para la mantención de la vida de la sociedad. El valor biológico que Arendt otorga a estas necesidades y su función en la sociedad, se deja ver en numerosos pasajes de la *Condición Humana* -citados más arriba-, y es mencionada como el

176 óp. Cit. p. 143

núcleo de contradicción del pensamiento de Marx respecto del horizonte crítico que representa el comunismo. Recordemos las palabras de Arendt:

La esperanza que alimentó a Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros -la de que el tiempo libre emancipará finalmente a los hombres de la necesidad y hará productivo al *animal laborans*- se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía que da por sentado que la fuerza de la labor, como cualquier otra energía, no puede perderse, *de modo que si no se gasta y agota en las pesadas faenas de la vida* nutre automáticamente a otras actividades “más elevadas”

Y también:

La actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca. Mientras fue una “necesidad eterna impuesta por la naturaleza” y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el “reino de la libertad” podrá suplantar al “reino de la necesidad”. Porque “el reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la externa utilidad”, donde acaba “el gobierno de las necesidades físicas inmediatas”.

En efecto, Hannah Arendt parece ligar las necesidades en Marx a una noción de vida que refiere al despliegue de las condiciones básicas para su mantenimiento, noción que ella identifica con el concepto de *zoé*, presente en Aristóteles. Las cosas que entran al ritmo de este tipo de procesos vitales, sufren una transformación tendiente a la igualación con todo lo que pudieran relacionarse, de modo tal que dentro de un proceso natural no hay, concretamente, “cosas” diferenciadas, sino meramente “materia” en su nivel más elemental. La “naturaleza”, por lo tanto, se manifiesta en el ser humano mediante “el movimiento circular de nuestras funciones corporales”, permitiendo la reproducción de las condiciones que perpetúan dicho movimiento circular. A esta noción opondrá el tipo de vida que corresponde al *bios*, es decir, a la vida que designa el intervalo entre la vida y la muerte. No podemos asignarle una perpetuidad cíclica, ya que en dichos acontecimientos encuentra su origen y fin, límites que la ponen en relación con el *mundo*. Si asignáramos una figura a este movimiento, sería el de una línea impulsada por el movimiento biológico, pero diferenciado de él. Así, la importancia que reviste se basa en que “la principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía; de esta vida, *bios*,

diferenciada del simple *zoe*, Aristóteles dijo que “de algún modo es una clase de *praxis*”.¹⁷⁷

Al considerar la noción de vida que opera en Marx en su mero sentido biológico, Arendt rechazaría la posibilidad de adjudicarle un concepto de *praxis*, ya que para ella éste se define en oposición a la actividad llevada a cabo para mantener la vida de un individuo. Citamos nuevamente la pregunta que se hace Arendt en el Diario: “¿cómo han de unirse de otra manera los hombres como puros sujetos activos si su actividad (trabajo) brota originariamente de la propia necesidad y sólo de manera secundaria, como cambio, se dirige a los otros, a saber, en cuanto se necesita lo producido por otro? Ahí está el fundamento auténtico del carácter utópico de la “sociedad comunista” de Marx.””

Nos preguntamos nosotros ahora, si acaso es efectiva esta lectura arendtiana, que considera la noción de vida en Marx únicamente en su sentido biológico. En otras palabras, nos preguntamos: ¿son las necesidades solamente las *duras faenas ligadas a la vida*?

Debemos ver qué sucede con el aporte propio de Marx a aquel punto de intersección que da origen al problema, es decir, cuando la metafísica alemana invade la economía y la política -y viceversa- en Hegel:

El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste. La apropiación de la *realidad* humana, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana*; es, por esto, tan polifacética como múltiples son las *determinaciones esenciales* y las *actividades* del hombre¹⁷⁸

De lo que intentará dar cuenta Marx, al hablar del “comportamiento objetivo del ser humano”, es que éste se dirige a un mundo -objetivo, claro está- que se configura en base a la riqueza de la subjetividad humana, a la que le corresponde la riqueza de necesidades. La primera y más originaria: la necesidad de realización del ser humano en tanto individuo que manifiesta una subjetividad rica, como la totalidad que expresa. Así, la relación implícita que antes señalábamos entre la dimensión espiritual y vital en el trabajo, se despliega aquí en toda su significación, porque realza la importancia del trabajo

177 Arendt, H. *la condición Humana*, óp. Cit. p. 111

178 óp. cit. p. 143

en la obra de Marx como lo que, efectivamente, nos permite una “reapropiación” del mundo en su originalidad constitutiva, es decir, no como lo que es “ya” un producto, sino como lo que permite el *proceso* de realización de lo humano. El trabajo es *actividad* principalmente porque señala la consecución de este proceso. Si el trabajo es, entonces, actividad que marca el paso de un estado a otro, en el que la alienación y su superación son esenciales, se entiende ahora por qué hablábamos de una subjetividad *potencialmente* genérica: el individuo tiene como primera *necesidad* el *realizarse* como *individuo genérico*, y para ello debe confrontar las condiciones mundanas¹⁷⁹ que no le permiten llevar a cabo su constitutiva apertura a lo universal. De ahí que “la esencia humana no es un dato inmutable, presente siempre en el individuo humano, aunque oculto, sino un proceso en el tiempo.”¹⁸⁰ Esta relación con el mundo se puede entender en dos vertientes. Con la naturaleza, primero, porque se trata de establecer con ella una relación tal que la humanice: la naturaleza es reducida a la satisfacción de la *amplitud* de las necesidades humanas, las que no pueden ser remitidas a una sola modalidad -de supervivencia, por ejemplo- sino que, bajo el desarrollo de un proceso de humanización, sirven a la satisfacción de la primera y más importante necesidad: la realización del individuo. La segunda relación la establecemos con los otros de manera *libre* -es decir, consciente-, porque todos ejercen sobre la naturaleza la misma relación en cuanto la mediatizan para la realización de lo genérico presente en ellos: “Es así, a través de la concurrencia en la actividad sobre la naturaleza (concurrencia que puede adoptar la forma de cooperación o de competencia en todas sus variedades), como el individuo humano se relaciona con el otro. La relación del hombre con el hombre está mediada por la relación del hombre con la naturaleza y depende de ella.”¹⁸¹ Es a través de los demás, dirá Marx, que nos hacemos una idea de nosotros mismos, poniendo siempre de relieve esta originaria relación del individuo con la naturaleza. Se ve así que el mundo humano, como producto del proceso de realización de lo humano, está sometido a este mismo tipo de temporalidad y evolución:

Merced a este carácter fundante de la relación productiva, el desarrollo del modo de producción transforma necesariamente el mundo humano, es decir, cultural, porque cambia al hombre mismo.

Cada generación recibe de la precedente una naturaleza modificada sobre la cual ha de actuar para

179“Como parte de la naturaleza, el hombre es ser menesteroso; la satisfacción de sus necesidades las halla fuera de él”, en “su cuerpo inorgánico”, en la naturaleza, “con lo cual debe encontrarse en relación continua para no morir”. Como ser natural, el hombre es, por de pronto, animal, pero su ser no se agota evidentemente en ello..Frente al animal, el hombre es esencialmente un ser ilimitado”. Llorente rubio, Francisco. *óp. Cit.* p. 29-30

180 Rubio Llorente, Francisco. *óp. Cit.* p. 32

181 *óp. Cit.* p. 33

hacerla aún más humana. Las necesidades y los instrumentos creados para satisfacerlas van cambiando, enriqueciéndose, en el curso de la Historia, y al compás de ellos los hombres van enriqueciendo su propia esencia, humanizándola, acercándola a lo que, por su determinación originaria, está llamada a ser.

En oposición a lo que plantea Hannah Arendt al respecto, las necesidades guardan así dos características principales: son múltiples -el humano es rico en necesidades- e históricas -porque se modelan en base a la 'cultura'-. Ellas marcan un criterio de análisis muy importante desde los *Manuscritos*, porque concretizan la negación de Marx de comprender al ser humano bajo el dominio absoluto de la Economía. Es un concepto mucho más concreto, que puede ser ubicado en el núcleo del análisis de la alienación por parte de Marx, y que avalaría, además, esta esencia mutable del individuo acorde al proceso de su realización. Esta es la visión que Agnes Heller, teórica de las necesidades en Marx, pone en juego. “En sus obras -nos dice en su *Teoría de las necesidades*- la tendencia principal estriba en considerar los conceptos de necesidad como categorías extraeconómicas e *histórico-filosóficas, es decir, como categorías antropológicas de valor*, y por consiguiente no susceptibles de definición en un sistema económico”¹⁸² Heller reconoce, valga decirlo, el hecho de que Marx se apoye en este horizonte crítico absoluto que es el comunismo: “para poder analizar las categorías económicas del capitalismo como categorías de necesidades alienadas [...] debe instituirse la categoría positiva de valor del “sistema de necesidades no alienadas”, cuya completa expansión y realización queda situada por nosotros en un futuro en el cual la economía estará también subordinada a ese sistema de necesidades “humano””¹⁸³. Finalmente, si Marx hace su análisis en base al análisis de la sociedad industrial capitalista, el juicio negativo respecto de las necesidades que demandan un tipo de producción que ponen a la vida como *medio* de vida simplemente, y no como la actividad de realización humana, surge efectivamente porque la alienación posiciona a las necesidades humanas, múltiples e históricas, bajo sólo un criterio. En el *Tercer Manuscrito* se deja en claro que:

sólo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano es, en parte cultivada, en parte creada, la riqueza de la *sensibilidad* humana subjetiva, un oído musical, un ojo para la belleza de la forma. [...] *El sentido* que es presa de la grosera necesidad práctica tiene sólo un sentido *limitado*. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; [...] La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico

182 Heller, Agnes. *Teoría de las necesidades*. Península, Barcelona, 1986, p 26

183 *Ibíd.*

como en sentido práctico, es, pues, necesaria tanto para hacer *humano* el *sentido* del hombre como para crear el *sentido humano* correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural.¹⁸⁴

En la medida en que la sociedad capitalista propicia la determinación de las necesidades y su satisfacción bajo las cuatro determinaciones de la alineación que vimos más arriba, está limitando esta *sensibilidad* a un desarrollo *medido y limitado* por lo cuantitativo: el dinero. El dinero, que es el “universal alcahuete de todos los tiempos”, será el criterio que homogeneiza e iguala las necesidades, ya que los medios para su satisfacción son traducidos al poder adquisitivo de los hombres. Como una relación directamente proporcional, se produce una multiplicación de necesidades y de medios, que desemboca en realidad en una disminución de las necesidades reales y los medios que implican. Primero, se reduce la necesidad del obrero al mero mantenimiento de la vida física, y su actividad al movimiento mecánico. Luego, usando esta mezquina existencia como medida, se clasifican el resto de las necesidades -que no responden a este criterio absoluto- como lujos, es decir, como no-necesidades. De alguna u otra forma, Marx estaría reivindicando la riqueza de las necesidades bajo una perspectiva ética:

Para Marx, en este caso, al igual que en otras ocasiones, la categoría de valor más importante es la *riqueza* [...]. para Marx el presupuesto de la riqueza “humana” constituye sólo la base para la libre efusión de todas las capacidades y sentimientos humanos, es decir, para la manifestación de la libre y múltiple actividad *de todo individuo*. La necesidad como categoría de valor no es otra cosa que la *necesidad de esa riqueza*. [...] *Marx rechaza la sociedad de la propiedad privada y capitalista, partiendo del valor de la “necesidad humana rica”. Aquella es incapaz de transformar “las burdas necesidades” en “necesidades humanas ricas”, a pesar de la cantidad de riqueza material que produce.*¹⁸⁵

La incapacidad del capitalismo de producir riqueza en el sentido humano y producir riqueza sólo en un sentido económico nos habla de la necesidad de Marx -que Arendt asume como tal- de comprender un hecho único en la historia, el de la acumulación. Y en su propuesta no se juega solamente una propuesta antropológica sino ontológica, como el mismo nos lo aclara. “Si las *sensaciones*, pasiones, etc., del hombre son no sólo determinaciones antropológicas en sentido estricto,

184 Marx, K. *óp. Cit.* p. 146

185 Heller, A. *óp. Cit.* p. 40

sino verdaderamente *ontológicas* del ser (naturaleza) y si sólo se afirman realmente por el hecho de que su *objeto es sensible* para ellas”¹⁸⁶ entonces, el modo de afirmación del objeto no puede ser uno y el mismo, sino diverso; en tanto se concibe esta ontología determinada por lo universal, la afirmación del objeto por el otro es también mi autoafirmación. Además, se afirma un sentido de la propiedad privada no alienada: “El sentido de la propiedad privada -desembarazada de su enajenación- es la existencia de los objetos esenciales para el hombre, tanto como objeto de goce cuanto como objeto de actividad”¹⁸⁷

Ahora bien, hemos visto cómo la crítica emprendida por Arendt encuentra un asidero teórico indiscutible en los *Manuscritos de 1844*, y en lo que, con Henry, hemos llamado el período humanista del joven Marx. El primer punto de quiebre que hemos detectado, sin embargo, entre la autora y Marx, es el problema de las necesidades y su caracterización, ya que Marx efectivamente distingue entre las necesidades cuya satisfacción apunta al sostenimiento de la vida –que son nada más que un medio de vida- y las que apuntan a la riqueza constitutiva del individuo en tanto ser genérico. En efecto, debemos decir que este aspecto no termina de minar el punto de vista arendtiano, ya que, al menos en este nivel de análisis, Marx da todas las soluciones en el marco de su humanismo, es decir, bajo la preeminencia del concepto de género y de la dialéctica hegeliana. La riqueza de necesidades inherentes a la subjetividad del individuo no dejan de ser expresión, todavía, de la totalidad ideal de la sociedad, su traducción individual. El individuo no ha dejado, en otras palabras, de ser el lugar de aquel acontecimiento ontológico absoluto del despliegue de lo universal. Aún encarnada la dialéctica hegeliana, sigue confirmando la metodología de la autonegación de la conciencia, y el mundo como su producto. Pero veremos a continuación, como el último punto de nuestro trabajo, que esto deja de ser así para Michel Henry, a partir de *Las tesis sobre Feuerbach*, en 1845, año que marcaría la asunción del concepto de *praxis* como el núcleo de constitución de lo real para Marx. En dicho giro conceptual, la riqueza constitutiva del ser humano, y las necesidades plurales a ella relacionada, sigue operando, ahora en la base de su subjetividad inmanente a la vida. Por lo tanto, si la cuestión de las necesidades sirvió para ejemplificar la separación entre Arendt y Marx a este respecto, dicho giro marcará la distancia aún mayor con éste, y con Michel Henry, respecto del concepto predominante que interviene en la comprensión de lo real.

186 Marx, K. *óp. Cit.* p. 173

187 *Ibíd.*

e) El punto de quiebre: la “otra” subjetividad.

En los dos últimos capítulos de *Marx, una filosofía de la realidad*, Henry recorre el camino que lleva a Marx de la teoría a la praxis. Desde *Las tesis sobre Feuerbach* a *La ideología Alemana*, no sólo habría un cambio en el punto de apoyo en que Marx pretende explicar la realidad, desde la “intuición” que reemplazaría a la razón hegeliana, hasta la praxis como criterio de composición de lo real: Marx inaugura, según Henry, una subjetividad material apoyada en la inmanencia radical de la vida. Vamos a ver cómo se encuentra expresado en Marx la noción de vida que Henry defiende, así como la comprensión de un concepto de praxis inherente a esta misma noción. En términos generales, se deja ver que

El análisis de Henry mantiene como hilo conductor la oposición entre lo ideal y lo real, y sigue una trayectoria circular: Marx critica el idealismo de Hegel desde el materialismo de Feuerbach y critica el intuicionismo de Feuerbach desde el activismo de Hegel. El resultado es que el ser no es, para Marx, ni la idea de Hegel ni la intuición de Feuerbach, sino la vida humana como praxis subjetiva, el «ser como producción». Así como Henry formó su idea del «cuerpo subjetivo» relejendo a Maine de Biran desde Husserl, así también Marx habría elaborado su materialismo subjetivo mediante la síntesis o superación de la acción hegeliana y de la sensación feuerbachiana¹⁸⁸

La oposición que lleva a cabo Marx, entre lo ideal y lo real, va a desembocar en el rechazo de la objetividad como lugar de lo real. Esta sería la razón por la que, para Henry, terminará distanciándose de Hegel y Feuerbach. El planteamiento de esta nueva ontología será el marco que nos permite comprender, según Henry, los conceptos de sociedad, historia, individuo y dialéctica en su dimensión original, es decir, allí donde se dan las condiciones para el aparecer de la fenomenalidad, del aparecer de la realidad. El rechazo a la filosofía del género será el punto de quiebre, y ya no podremos hablar más de una humanidad que llega a realizarse objetivamente en la sociedad de manera efectiva, ni la historia como el proceso que expresa esa realización teleológica, dice Henry, ni la dialéctica hegeliana como el motor de ésta. Veremos cómo se produce este giro ontológico para luego ver en qué medida son afectados los conceptos que hemos venido considerando bajo “la asunción hegeliana no crítica” de Marx, y que, después de 1845, ya no podrá ser aplicada según el pensador francés.

188 Domínguez, Atilano. óp. Cit. p. 256

El círculo argumentativo al que se refiere el artículo de Atilano es el hecho de que la intuición sensible (Feuerbach) como baluarte del acceso y creación de la objetividad, es criticado por Marx desde el concepto de praxis que, a su vez, sólo sería tratado por el idealismo de Hegel. En las *Tesis sobre Feuerbach*, “lo que es puesto en cuestión es la intuición misma como poder de recibir como objeto al ente que ella no crea, y a decir verdad rechazada en su pretensión de constituir la estructura original del ser”¹⁸⁹, porque el concepto de práctica que Marx intenta tematizar no se opone meramente a la especulación o abstracción, es decir, a la hegeliana “pretensión de aprehender la realidad sensible como una determinación del concepto, de reducir esa realidad y finalmente de abolirla”¹⁹⁰ sino derechamente a la *theoría* y, por lo mismo, al status que la sensibilidad ocupa en ella, que en Feuerbach es destacada bajo la prerrogativa de ser el primer eslabón del ver original de esa realidad¹⁹¹. De lo que se trata, enfatiza Henry, no es la oposición de Marx a la “abstracción” o la especulación, sino a la teoría, que es la amplitud del ver, en el que la intuición y el pensamiento se ven involucrados por igual. Por el contrario, la práctica sería una región del ser que no puede ser subsumida bajo la categoría del ver, y por ende, lo que sea la acción, no puede ubicarse bajo la pasividad receptora de la sensibilidad:

*La problemática que apunta a la realidad del ser o del pensamiento y, dejando subsistir ese ver allí donde está, dejando desplegarse aquello que es visto allí donde es visto, indica que la realidad original del ser reside en otra parte, en otro lugar, y a partir de ahora se dirige conscientemente hacia él. ¿Cuál es ese otro lugar? ¿Qué es lo que ya no es “teoría” y, a ese título, verdaderamente -es el ser? Las Tesis sobre Feuerbach lo dicen no menos explícitamente: es la acción. [...] Feuerbach se equivocó porque creyó aprehender la esencia de la realidad en la intuición y, por consiguiente, al ser como un objeto, mientras que la realidad de ese ser, la realidad de la realidad, reside por el contrario, de modo original y exclusivo, en la práctica, que no designa otra cosa que la actividad, la pura actividad como tal.*¹⁹²

Pero, ¿cómo hace Henry para justificar este paso, haciendo hablar a Marx y no meramente a sus propias pretensiones filosóficas? La primera de las tesis ya indicaría el camino:

189 Henry, M. óp. Cit. p. 327

190 óp. cit. p. 333

191 Para Henry, Marx realiza una “inversión” de la teoría en la práctica, que no debe ser comprendida en comunión con la inversión que hace Feuerbach: “Bajo la forma de la intuición -dice Henry- Feuerbach coloca la sustitución del pensamiento por la intuición; Marx, la sustitución de la inversión misma por la acción” Ya que “es la *realidad sensible misma, el mundo, el objeto real* lo que está en juego en la inversión de Marx”. óp. Cit. p. 333

192 óp. cit. p. 332

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva.¹⁹³

El problema con todo materialismo precedente es que sigue operando en la esfera del objeto, concibiéndolo a él la fuente de la sensibilidad. Sin embargo, para Marx es la *subjetividad* real y efectiva la que debe ser comprendida como el lugar de lo real, de la práctica. Si antes nos había hablado en términos materialistas, su declarada oposición al materialismo no debe dejarnos perplejos, en tanto que antes “lo hizo manifiestamente para tomar la postura opuesta al idealismo”¹⁹⁴, y oponerse, en realidad, a la íntima convivencia de dos ideas: subjetividad y representación. Balibar, discípulo de Althusser, nos dirá que la crítica es en realidad una crítica a la idea de representación que intenta imponer la idea de “orden del mundo”, a la realidad individual del ser humano, es decir, a la *actividad del sujeto*. Y así, la idea predominante del idealismo que se basa en la unión de subjetividad y representación, en relación al hecho de que “el mundo es el objeto de una contemplación que busca ver su coherencia, su “sentido”, y por eso mismo, quiérase o no, imponerle un *orden*”¹⁹⁵, se encuentra íntimamente ligada con el materialismo antiguo, que “sustituye el espíritu por la materia como principio de organización”¹⁹⁶. En el fondo, no se trata más que de un idealismo disfrazado, dirá Balibar. Marx descubre entonces la posibilidad de una subjetividad desligada de la representación, en tanto que recusa la imposición de este “orden” conceptual del mundo a la actividad del sujeto. “Lo que él se propone -nos dice Balibar- es nada menos que hacer estallar la contradicción, disociar representación y subjetividad y hacer que surja por sí misma la categoría de la actividad práctica.”¹⁹⁷ La otra vertiente del idealismo bajo la que si operaría Marx -y que es la vereda hegeliana desde la que se posiciona para criticar la intuición de Feuerbach-, es la subjetividad, pero en un sentido específico: “Marx juzgó que la

193 Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. [traducción en español del primer tomo de las Obras escogidas en tres tomos, de Marx y Engeles, de Progreso, 1974]

194 Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*. Nueva visión. Buenos Aires. 2006. p 30

195 *Ibíd.*

196 *óp. cit.* p. 31

197 *ibíd*

actividad subjetiva de la que habla el idealismo es en el fondo la huella, la denegación (el reconocimiento y el desconocimiento a la vez) de una actividad más real, más “efectiva”[...]: una actividad que sería a la vez constitución del mundo exterior y formación (*Bildung*) o transformación de sí mismo”¹⁹⁸. Ahora bien, por su parte, Henry se va a preocupar, en este nivel del pensamiento de Marx, de definir claramente a qué se refiere con esa actividad inherente a la subjetividad -ya divorciada de la representación-, a la *pura actividad como tal*. La descripción más clara se ilumina por su oposición al “ver”, o más bien por su relación meramente contingente: “la acción considerada en sí misma no tiene nada que ver con esa mirada de la intuición, *con el descubrimiento de un espectáculo, con la aparición de un objeto*. [...] La disociación ontológica estructural entre la intuición y la acción [...] se expresa en su contingencia recíproca, en el hecho de que su estar-en-conjunto es justamente contingente. Eso quiere decir entonces: mientras nos limitamos a tener la intuición de algo, a “verlo”, no actuamos.”¹⁹⁹ Además, esta caracterización valdría para la actividad de nuestra vida cotidiana en general. La contingencia de la relación apunta a la exclusión radical de una u otra: mientras que la acción se despliega, no puede coexistir la intuición. En la acción, por lo tanto, no hay objeto alguno: la subjetividad es esa esfera un tanto oscura por la imposibilidad, constitutiva a su estructura, de ser tematizada conceptualmente mediante un “ver”. El giro ontológico que se da entre los *Manuscritos de 1844* y las *Tesis* se deja ver en su real dimensión en las palabras del propio Henry:

A la intuición objetiva de Feuerbach -*objetiva en los términos de los Manuscritos del 44, en el sentido de que el hombre es un ser objetivo en la medida en que tiene fuera de sí un objeto con el cual se relaciona (y ello en la intuición), en el sentido según el cual “objetivo” significa la relación con el objeto- se opone radicalmente la acción subjetiva, cuya subjetividad designa por el contrario la ausencia de esa relación, de toda relación intencional en general, precisamente la ausencia y la exclusión fuera de sí de la intuición.*²⁰⁰

Por eso el giro ontológico que realiza Marx inaugura una nueva subjetividad para Henry: porque pone en juego un *concepto de ser cuya condición de posibilidad es la subjetividad*, rechazando la postura filosófica imperante en Occidente sobre ésta, es decir, una subjetividad que “permite ser al ente en tanto que lo propone como objeto, en tanto que es intuición”²⁰¹. Ahora bien, si la nueva caracterización

198 *Ibíd.*

199 Henry, M. *óp. Cit.* P 334

200 *óp. cit.* pp. 335-336

201 *óp. cit.* p. 336

de la subjetividad como la fuente a la que debe introyectarse la práctica se opone al materialismo de Feuerbach, desde Hegel, la pregunta inmediata que surge a continuación es ¿cuán lejos logra llegar Marx respecto del idealismo? Quizás la respuesta esté, de manera oblicua, en la inversión que hace Marx en la filosofía. Después de ella, se podría decir que “no hay vuelta atrás”, y el idealismo persiste en tanto es iluminado su aspecto más fértil: la cuestión de la acción. Para Henry, el supuesto fundamental que propone Hegel es la concepción del ser mismo como producción y acción, y esto significa que “todo lo que es, por no hundirse en la inanidad y la vacuidad de la pérdida de su ser, sólo puede ser y perseverar en el ser con la condición de adecuarse a la condición del ser mismo, sólo puede actuar para hacerse cosustancial a un ser que es acción y operación”²⁰² El individuo, en otras palabras, actúa, para ser algo antes que nada. En Hegel, es la conciencia la que experimenta la necesidad de “ser”, de “salir de la noche abisal de la sensibilidad en que se desvanece sin cesar lo que ella quería darse al ser”²⁰³, y lo hace primero mediante el lenguaje, que le otorga esa primera existencia estable de aquella universalidad a la que aspira, y luego mediante la acción, ejecutora de lo que el lenguaje no puede por sí mismo: el trabajo, que permite al hombre “un dominio real sobre la naturaleza, por oposición al dominio puramente ideal del lenguaje”, alcanzando la conciencia una existencia real y concreta. Con esto, dice Henry, se ve ya en Hegel la original subordinación de la teoría a la práctica. Ese es el núcleo del idealismo que Marx explota en toda su magnitud, y que modifica en esencia lo que veníamos comprendiendo como “la asunción hegeliana no crítica” de parte de Marx. El interés por la realidad de Marx se nota en el hecho de que para 'cambiar el mundo', hay que considerar la práctica desde esta fuente irrenunciable e indeterminada que es la subjetividad. Pero en Marx el ser como producción no debe ser entendido como la capacidad constituyente de un mundo bajo la alianza de subjetividad y representación. Pues la representación, la objetividad, es extraditada del terreno de la “producción” que aún le atribuye al ser. Así, se pregunta Henry: “Si Hegel y Marx conciben ambos y de modo original el ser como producción y como acción, la oposición del segundo al primero ¿puede significar otra cosa que una oposición en la *forma de concebir el ser de la acción*, otra cosa que una oposición radical y última en el modo de concebir el ser mismo?”²⁰⁴ En efecto, el núcleo no explotado del idealismo de Hegel es la subsunción de la teoría a la práctica, porque ambos términos terminarían siendo igualados²⁰⁵, nos dice Henry, en tanto que la existencia que cobra el ser es mantenida en la

202 óp. cit. pp 339-340

203 óp. cit. p. 341

204 óp. cit. p. 344

205 “En cuanto a la relación entre acción y pensamiento -nos dice Henry-, si se quiere definirla con algún rigor hay que decir entonces: en realidad no se trata de una relación entre dos modalidades de existencia diferentes, sino de una sola y la

objetividad, y sólo allí termina desplegándose la acción.: “En el hegelianismo la acción interviene y se define originalmente como instauradora del horizonte de objetividad en el que reside el ser de todo ser posible.”²⁰⁶De modo que la acción es la condición del aparecer de la objetividad.²⁰⁷

Ahora bien, el problema de la relación entre Marx y Hegel es que aquello que la constituye y la caracteriza fundamentalmente, que desde 1845 se puede considerar como la inversión de la teoría en la práctica, está *conceptualizada en los términos hegelianos*. Henry ya nos había advertido al respecto: si intentáramos hacer una reconstitución histórica de los conceptos en Marx, “habría que enmarcarla siempre en razón de la teleología que la mueve secretamente. Bajo ésta teleología los conceptos serían criticados, cambiados o eliminados”, así, esta hipótesis de lectura se ve expresada en el hecho de que

para pensar la esencia absolutamente nueva que tiene en vista, la esencia de la realidad, Marx no dispone de concepto alguno. [...] Para hacer a un lado la intuición de Feuerbach, que descomponen el ser librándolo a la condición de objeto, que sustituye la realidad viviente por un universo petrificado por la mirada, Marx le opone la acción, la acción que toma allí donde la encuentra, precisamente en Hegel, en el idealismo, porque hasta Marx, el idealismo fue la única filosofía que pensó en términos de acción, que pensó la acción ²⁰⁸

Y esta teleología interna y secreta a veces, que puede ser resumida en la subsunción de la teoría a la práctica y la tematización de un concepto de subjetividad divorciado de aquella subjetividad intuitiva, instauradora y receptora del objeto, permanecerá incólume, aun cuando permanezcan los conceptos hegelianos. Donde mejor se expresaría este giro ontológico que Marx da en razón de su "teleología" interna, es decir la identificación de su búsqueda del fundamento de la realidad con la preeminencia de la praxis y la subjetividad inmanente, sin objeto, es en los conceptos que anteriormente fijamos como los exponentes del hegelianismo no crítico de Marx. La praxis será el principio que ha de inspirar ahora la tematización de estos conceptos, que ya no se encuentra dentro de la teoría, sino que es *susceptible de ser abordada por ella*, aun cuando sea esa

misma cosa, el proceso de objetivación en el que el ser se hace. La acción designa ese proceso considerado en sí mismo, la producción de lo que es objetado.” óp. Cit. p. 351

206 Óp. cit. p. 346

207 Esto se ve claramente en la caracterización del trabajo en Hegel, nos dice Henry: “Esa conexión íntima entre acción y objetividad, que quiere que la acción misma se produzca como objetiva, el manuscrito de Jena la reconoce también en la necesidad del trabajo de llevarse a cabo según una regla que es sin duda hallada por el individuo [...] Por eso es que esta forma, este método universal, constituye la esencia verdadera del trabajo como esencia objetiva. “El acto de trabajar exige como tal... querer ser reconocido, tener la forma de la universalidad.[...]” óp. Cit. P 345

208 óp. cit. P. 353

experiencia interior que hace de sí misma, en el sentimiento radicalmente inmanente de esfuerzo, con el cual se confunde; si, considerada en sí misma, es esa tensión vivida de una existencia encerrada en la experiencia de su acto de pujar, de tensionar, de suscitar o de tomar; y si, encerrado de esa suerte en sí misma y por entero ocupada de sí, haciendo y sufriendo su hacer sin el más mínimo descanso y sin poder tomar distancia alguna respecto de sí, es ciega, opaca y se lleva a cabo sin que la mirada de la contemplación pueda librarla del peso que ella es para sí misma, permanece, es verdad, la posibilidad de principio -y eso es lo que significa la contingencia de la relación entre acción e intuición- de mirar esa acción ²⁰⁹

f) ‘Dialéctica’, ‘historia’, ‘sociedad’ e ‘individuo’ desde el principio de la praxis viviente.

Citaremos aquí como primer ejemplo del giro que realiza Marx, desde la asunción del concepto de praxis como “superación” de la razón hegeliana y la intuición feuerbachiana, la comprensión y aplicación de la *dialéctica*. Henry se esfuerza por exponer la cuestión de la dialéctica desde su origen fundante, es decir, lo que él llama la fuente efectiva del concepto de dialéctica: la afección interna e inmanente y su legalidad propia. La básica noción de "lo contrario" proviene del fondo subjetivo de la vida. Debemos considerar el hecho de que el análisis de las obras desde 1845 hasta *El Capital*, nos dice Henry, opera bajo el supuesto de que "la ley de los contrarios, la paradoja y su superación, conciernen antes que nada a la vida", y es así como el pensador francés va desentrañando un concepto de dialéctica que tienen su origen en la autoafección interna de la vida y que, quizás contrariamente a como se ha pensado, su origen conceptual no viene del platonismo, sino de la alquimia medieval, donde la concepción de lo real, y del *cambio* inherente a dicha concepción, es específica: "la alquimia implica de entrada [...] que el fondo de lo real no está constituido de cosas fijas, de elementos inmutables, sino que por el contrario es *cambio*. [...] que no puede ser comprendido como la simple sustitución de un elemento por otro", sino que, nos dice Henry, debe ser considerado como "la transformación interior y real de un ente en otro [...] el *devenir otro del ente mismo*". El "devenir-otro-del-ente" está inscrito como su posibilidad, de manera que, "en tanto el ser del ente es comprendido como el devenir, como la potencia de devenir otro, la realidad aparece y se deja comprender como dialéctica"²¹⁰. En el fondo, Henry destaca por una parte, la concepción de la constitución del ente bajo la idea de potencialidad de transformación inherente a él y, por otra, que dicha transformación sea la del *ente mismo* y no el

209 óp. cit. pp 359-360

210 óp. cit. p. 141

reemplazo de éste por otro ente. Por sobre todo, son ideas que el hombre *tuvo* que descubrir, que no son evidentes para el pensamiento. Y así, la alquimia medieval, bajo esa intuición, se apoyó para afirmar que al hombre le está permitido apoyarse sobre ese devenir inmanente de las cosas, y "realizar las transformaciones virtualmente inscritas en ellas". Pero la visión de la realidad como una estructura dialéctica es la manifestación de un fondo de inmanencia, nos dice el autor, en el que la afectividad se caracteriza por un movimiento de transformación de lo "alegre" en lo "sufriente", de lo "pasivo" en lo "activo", que hacen que *toda ley de contradicción* deba remitirse a esta fuente original ¿Dónde -se pregunta Henry- puede encontrarse no ya la idea sino en principio la *experiencia efectiva* del cambio y la transformación, como cambio real, inmanente, vivido, como transformación interior, sino en la vida?²¹¹ Así, "la esencia original de la dialéctica reside en la vida en tanto que ésta encierra en sí la posibilidad apriorística y pura de sus tonalidades fundamentales y al mismo tiempo la posibilidad de su común transformación"²¹²

La traducción de esta intuición medieval a su significado ontológico, es otorgada por primera vez por Jacob Boehme, al proponer que al instituirse el reinado de lo otro a partir del ente mismo, se produce la liberación de su ser, porque "la transformación del ente en lo otro es su pasaje a la condición de ob-jeto, su venida a la luz del mundo"²¹³. Así pasaría a Hegel, quien expresa la estructura de la conciencia como el desarrollo de dicha objetividad, agregando además una significación positiva a la alienación. La dialéctica en Hegel señala "la formación original de la objetividad y la libera al mismo tiempo que libera al ente en ella, la alienación es idénticamente esa liberación y el devenir objetivo del espíritu." De esta forma, la metafísica alemana consideraría tres significaciones de la dialéctica, dos de las cuales corresponderían a la transposición ilegítima de una experiencia en el seno de la vida individual y no universalizable a una realidad unitaria. Los tres sentidos, la significación afectiva original basada en la *vida*, la óptica (conforme a la cual la transformación pretende calificar al ser de todo ente) y la ontológica (que determina ese ser pensado y aprehendido en sí mismo) indican que finalmente los dos últimos son una *metábasis* del primero, es decir, "la extensión indebida y precrítica del historial original del ser en la vida de la subjetividad radical a todo lo que "es". En la *metábasis* se extienden también al todo del ser, y como constituyentes de su estructura, propiedades que pertenecen a la sola región del ser en que han sido percibidas, al ser original de la vida"²¹⁴ de manera que "el poder de lo negativo" se va a aplicar a la ética, lo metafísico, lo ontológico, y lo óptico de manera ilegítima. Este es

211 óp. cit. p. 143

212 óp. cit. p. 144

213 óp. cit. p. 142

214 óp. cit. P 150

el antecedente de la ideología que, básicamente, sería un sistema de ideas que no se corresponde con la realidad, simplemente porque nunca provino de ella: "tal situación, la de un sistema teórico por principio inadecuado a lo real que pretende determinar, se produce necesariamente donde quiera que haya *metábasis*"²¹⁵ Es así que dice Henry que "la invasión de la metafísica alemana en la esfera de la política y la historia constituye a priori la concepción dialéctica de la política y la historia -eso que es llamado materialismo histórico- como una ideología". Por lo tanto, la asunción de un concepto de subjetividad inherente a la vida y su afectividad, así como la inversión de la práctica a la teoría, significan el abandono de parte de Marx de la significación de la dialéctica vertida a través de su *metábasis* histórica, y una vuelta al individuo real, fuente de la "ley de las contradicciones". "A partir de 1845 la historia tal como la comprende Marx ya no es dialéctica. La dialéctica presupone en general el pensamiento de la unidad y de la totalidad, el pensamiento de lo universal. Para que haya dialéctica propiamente dicha, es necesario que una esencia única -espíritu, materia, naturaleza, etc.- sea puesta como la realidad, *una realidad que se realiza dialécticamente*"²¹⁶. Vemos que el abandono del concepto de la noción hegeliana de la dialéctica, o del historial de *metábasis* que la afectó desde Boehme, otorgan a la historia también un nuevo sentido. La historia carece de dicha significación porque se ha reconocido su condición trascendental, es decir la "condición inmanente a todo lo que ella hace posible, condición interna, esencia y finalmente sustancia. Condición trascendental de la historia, la vida interviene en cada punto de esa historia y la hace *cada vez* posible."²¹⁷ Que la condición trascendental de la historia sea la vida individual, otorga dos sentidos a lo propiamente "histórico", que van a hacer imposible la aplicación del concepto de dialéctica en su sentido hegeliano, dice Henry. Lo histórico se refiere al *fundamento* que hace posible el contenido de lo histórico, que sería su segundo sentido. Así, la vida no le pertenece a la historia como contenido, sino que debe ser considerada metahistórica y como "el fundamento heterogéneo de la positividad del desarrollo que funda, debe ser comprendida como metafísica". Por eso, nos dice inmediatamente, "no hay historia, sólo hay individuos históricos"²¹⁸ ¿Cuál es el estatus filosófico de este "fundamento heterogéneo" de la historia? Primero, que es la manifestación concreta del giro de Marx hacia una subjetividad de la inmanencia radical de la vida, ya que perpetúa la *heterogeneidad* entre la vida como fundamento y su despliegue objetivo, lo que vendría a entenderse como los hechos históricos. Y en esto encontramos, con Henry, una nueva manera de entender su contraposición a Hegel, ya que este último sostiene que "las condiciones a priori de la

215 óp. cit. p. 151

216 óp. cit 217

217 óp. cit. p. 201 (la cursiva es mía)

218 óp. cit p. 200

historia son las condiciones de esa realización, exponen el eterno proceso por el cual el espíritu universal se realiza en el acto en el cual se da a sí oponiéndose a sí mismo. *Las condiciones a priori de la historia no sólo son inmanentes al desarrollo de la historia fáctica, le son homogéneas.*"²¹⁹ De aquí, dice Henry, que se esclarezca la esencial ambigüedad al concepto de Historia hegeliano: "es la ambigüedad más esencial en la que se mantiene la historia misma (Geschichte) en tanto que significa a la vez esa sucesión de acontecimientos y su condición trascendental de posibilidad"²²⁰ La estructura de la vida no puede ser objetivación. Y esto nos lleva a considerar el otro aspecto que, en términos filosóficos, se encuentra involucrado en este fundamento de la historia que es la vida del individuo concreto. Si ya no es aplicable la categoría de dialéctica, dirá Henry, tampoco lo es el de humanidad, porque la categoría de lo universal pasa a ser una problemática del individuo, que refiere a la realización completa de las potencialidades inscritas en la riqueza constitutiva de su vida. Este es el aspecto que ya había sido descubierto por Marx en los *Manuscritos* como la riqueza de las necesidades, y que ahora se liga a la problemática del individuo como tal. Henry se apoya en un texto de *la Sagrada Familia*, también de 1845: "Esa transformación de la historia en historia universal no es un acto puramente abstracto de la 'conciencia de sí', del espíritu del siglo, o de algún otro fantasma metafísico, sino un hecho completamente material, empíricamente demostrable, un hecho *del cual todo individuo que vive y actúa, que come, bebe y se viste, da prueba*"²²¹. De esta manera, "lo que la "universalidad" de esa vida designa es el pleno desarrollo de su vida individual, la actualización de todas las potencialidades, constitutivas de su subjetividad propia.". Un concepto de humanidad como el que estábamos entendiendo antes de los *Manuscritos de 1844*, ya no puede ser aplicado, en tanto que no hay universal posible, y por lo tanto, no tendría sentido un concepto que universalmente exprese la actualización de las posibilidades inherentes al individuo particular, porque tampoco hay una estructura dialéctica de la historia: no hay historia, dice Henry, sino individuos históricos. Lo que marca el abandono del concepto de género feuerbachiano hace referencia exactamente a la cadena de efectos que se despliegan desde el abandono de este concepto por Marx, desde 1845. La afirmación de que el individuo constituye una totalidad es ontológica, y por eso, "el concepto de género ha perdido desde ahora en Marx la significación que tiene en Feuerbach: ya no es más la colección de los predicados humanos que se realizan en la suma de los individuos o humanidad, sino precisamente la totalidad de las potencialidades incluidas en una sola subjetividad. Ya no es el conjunto de los individuos sino cada

219 óp. cit. p. 209

220 Ibid.

221 Óp. cit. p. 216

uno de ellos quien actualiza o debe actualizar en sí todos los poderes de la vida, ser un “hombre rico”” (p. 283).

Parece evidente ahora lo que pasa con el concepto de “sociedad” una vez que es asumido el “individuo” como el principio de determinación de la realidad y la invalidez de lo que se asumía antes bajo el concepto de género. Si la dialéctica no puede ya designar ninguna realidad universal y única, ni su despliegue, si la historia ya no puede ser cosustancial a esa realidad única, ni designar el proceso de su devenir ni su acción propia, si la humanidad, desposeída de su motor dialéctico y de la historia que manifiesta, ejecutándola, la actualización de sus potencialidades en un proceso infinito como ellas mismas, entonces la sociedad no tienen sentido, ya que bajo dicho concepto debíamos entender la realización objetiva de la realización de la humanidad en el proceso histórico. Lo que se niega, al tomar la praxis del individuo viviente como principio determinante y explicativo de la realidad, es la equivalencia ontológica que unía a todos estos conceptos: “los conceptos de “sociedad” e “historia” son solidarios de una metafísica de la universalidad ideal, descansan sobre la ontología hegeliana y no hacen más que exponer y desarrollar la esencia que la subtiende”²²². En 1845, nos dice Henry, la sociedad como tal y cualquier “ser gramatical” que sea dotado de las atribuciones propias del individuo y su realidad, son despojados en Marx de la existencia en cuanto tal.

Conferir la existencia (en el sentido de una existencia sustancial unitaria efectiva) al ser colectivo, al ser común, a lo “social” en tanto que tal, *independientemente de los individuos que lo componen y cuya realidad ontológica propia constituye la única realidad posible de la sociedad*, es hipostasiar esta última, tratar como un ser específico aquello que no lo es. Marx dice: “es tratar a la sociedad como una persona”. *El rechazo de la sociedad persona tiene una significación ontológica rigurosa, recusa explícitamente lo universal, el todo, el organismo, el conjunto, la estructura, todos los modos y todas las declinaciones de lo general como tal en su pretensión de constituir en y por sí mismos la realidad.*²²³

Despojados del común denominador ontológico que unía a estos conceptos, se hace manifiesto la crítica de Marx a la metafísica, que critica cualquier hipóstasis de la realidad allí donde ésta no se origina, que es en definitiva el dominio de la *irrealidad*.

Finalmente, esta es la intención que vendría a confirmar la *Ideología alemana* que, para Henry, es la

222 óp. cit. p. 187

223 óp. cit. p. 189

significación que tiene la famosa inversión de la teoría en la práctica realizada por Marx, ya que ésta no sería sino la oposición entre la realidad y la representación, entre *realidad* e *irrealidad*. El nuevo concepto de subjetividad que anunciábamos, que se disociaba de la representación, se forja en base a esa oposición. La ideología correspondería a un tipo de representación que es “una presentación que ya no es la representación de la cosa misma, que ya no es esa cosa tal como se presenta en el despliegue de su ser efectivo y real, sino una simple copia, su calco, su imagen, su signo, su idea, algo que vale por ella”. Esta representación para Henry –que difiere del tipo de representación que coincide con el ser representado, como el “espacio”- “por más perfecta, adecuada, por más fiel que sea la simple representación de una cosa, nunca es esa cosa misma, ningún momento de la representación es momento real de la cosa”²²⁴, por lo que se define, en oposición a la realidad que imita, por su carácter de *irrealidad*. Por eso, nos dice,

*el lugar de la ideología es la dimensión ontológica de irrealidad a la cual pertenece toda simple representación como tal y que le confiere su estatuto propio. Lo que hace de la ideología, lo que la determina a priori como “simple ideología”, como “pura ideología”, no es entonces la parte de inexactitud o de aproximación que permanece como inherente a sus representaciones, no es su carácter provisorio, su falta de elaboración teórica si se trata de conceptos, su correspondencia sólo parcial con el real si se trata de imágenes o de recuerdos, es el carácter de irrealidad que pertenece por principio a esas representaciones y que define su ser.*²²⁵

Nuevamente es el criterio de la praxis que se ejecuta desde el interior de la subjetividad inmanente de la vida el que determina la crítica de Marx a la ideología, nos dice Henry, porque la ideología será criticada en cuanto ocupa el rol de la representación de las cualidades que se despliegan en el seno de la vida, y pretende dominar la vida misma de la que emerge bajo la categoría de la irrealidad. De ahí que la crítica a la representación vaya a desembocar en la crítica a la conciencia y a la objetividad, porque “la oposición ingenua entre la conciencia y el objeto es barrida cuando la conciencia designa la estructura misma del objeto, la forma objetiva misma como tal”²²⁶. La crítica a la dominación de la representación introduce, por ejemplo, el libro III del Capital, donde “Marx se refiere a la ilusión bajo la cual el sistema capitalista se nos ofrece, y que no es otra que la aparente autonomía de ese sistema, que parece funcionar por sí mismo”²²⁷. La crítica a la representación es una crítica a la conciencia

224 óp. cit. p. 385

225 óp. cit. p. 386

226 óp. cit. p. 394

227 óp. cit. p. 393

porque es ella quien “designa así una representación *ilusoria porque, en tanto que representación* –aquí en tanto que representación del Todo, en tanto que “totalidad de las singularidades”, lo cual es, recordémoslo, la definición hegeliana de la conciencia- *deja escapar la realidad*”²²⁸. Es así que la oposición entre práctica y teoría se traduce a la oposición entre vida y conciencia, y a partir de allí, entre ideología y realidad. La postura de Marx, según Henry, se resume entonces en la crítica a la sustitución de la relación que la conciencia establece con sus representaciones, y la relación que la vida establece con sus determinaciones inmanentes, que es lo que ha venido entendiendo como *praxis*. El abandono del concepto de subjetividad en su relación con la representación como punto de vista crítico a la ideología, se expresa en el hecho de la imposibilidad de poder fundamentar la realidad en cualquier cosa que no sea la vida y sus determinaciones propias. Por eso, finalmente, nos dice Henry:

Que el origen de la ideología reside en la actividad real de los individuos: he ahí el tema constante de la *Ideología alemana*, reafirmando en este texto en el que se encuentran los conceptos fundamentales que delimitan la genealogía de la ideología: conceptos de idea, de representación, identificados a los conceptos de conciencia, de espíritu; conceptos de realidad, de materialidad, identificados a los de actividad y de vida. [...] que las representaciones bajo todas sus formas, comprendidas las representaciones teóricas, tienen su origen en la vida práctica de los individuos, quiere decir justamente que esas producciones de la conciencia no vienen de ella, no son sus producciones, son las producciones de la vida.

228I *ibid.*

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, al poner en diálogo la lectura que Arendt y Henry tienen sobre Marx, ha quedado de manifiesto el hecho de que ambos ponen a funcionar su propia filosofía y que, en la puesta en juego de ésta, ha emergido un Marx no tradicional, heterogéneo, cuyo rasgo más característico es, probablemente, la fertilidad de su obra, la apertura constitutiva que de forma horizontal cruza su pensamiento, y la herencia que se transforma, una y otra vez, en la posibilidad de esta apertura y de la manifestación concreta de esta fertilidad. Es esto lo que ha elevado a Marx al nivel de aquellos autores que deben ser interrogados una y otra vez, y es ése el espíritu que hemos intentado encarnar, mimetizándonos con el gesto que Arendt y Henry han iniciado.

Lo primero a destacar de este gesto en común, es la simétrica motivación que ambos autores tienen por reivindicar y dotar de sentido un pensamiento del individuo, autónomo de aquella filosofía que lo ha pensado bajo un concepto de subjetividad clásico, es decir, aquél que hace comparecer al mundo como un objeto, como su construcción. Ya sea en “contra” de Marx, o en armonía con su pensamiento, lo que ambos autores sostienen es la emergencia de un individuo desde la pasividad de su constitución, donde se juega mucho más que él mismo. Este “mucho más”, sin embargo, no debe ser confrontado como un fenómeno de índole trascendental, sino como la existencia de algo que condiciona el emerger del individuo, pero que surge a la vez con él. Así, Arendt nos habla de la *condición humana* como aquello que “abarca más que las condiciones bajo la que se ha dado la vida del hombre”, señalando entonces el fundamento a priori que excede, en la experiencia concreta, la vida del ser humano. Por su parte, Henry señala la “vida” como la fuente original, desde la que se emprende cualquier movimiento hacia el mundo, de manera que “sin la experiencia originaria de mi propia subjetividad no sería posible ninguna experiencia del mundo y, por lo tanto, cualquier fenómeno del mundo lo es de la vida misma en su raíz más profunda”²²⁹, experiencia originaria que se vive, hay que decirlo, de manera pasiva y excedida por la donación de la propia vida. En otras palabras, lo que se pone de manifiesto en ambos autores es la proclamación del individuo como la fuente originaria que fundamenta el aparecer del ser,

229 Fainstein, Graciela. *Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo*, en “Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad” Madrid, 2010. p. 237. (disponible en http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.02/pdf/14_FAINSTEIN.pdf)

ya que ambos pondrían a funcionar en su ontología el supuesto de que *ser y apariencia coinciden*. Como nos dice Jan Černý: “Henry et Arendt dépassent ainsi la définition traditionnelle du sujet phénoménologique comme sujet de la constitution pour lui substituer une conception événementielle. Le sujet n’est pas l’acteur de la constitution, mais il est plutôt passivement constitué (par le regard des autres qui posent, chez Arendt, la question implicite “Qui es-tu“; par l’autodotation affective du sujet et de la relation aux autres, chez Henry); et, en même temps, il est de nature dynamique”²³⁰. El pensamiento del fundamento del aparecer que ambos desarrollan, si bien en planos distintos (Arendt en la esfera de la política, Michel Henry en la esfera del ser en cuanto tal) comporta en su núcleo más esencial el concepto de *praxis*. Y la originalidad de dicho concepto debe ser entendida en tanto que, como queda de manifiesto en la cita precedente, la acción, el actuar del individuo, no puede ser adjudicada al acto de “constitución” de sí mismo y de la realidad. Ya no es la constitución la esfera donde se despliega la acción, sino en del aparecer en cuanto tal. Por eso la importancia que otorga Hannah Arendt al *quién* y no al *qué*, expresa el hecho de que el individuo se revela ante los otros en la forma del actuar, y esto no quiere decir sino que su identidad y su constitución como sujeto se establece en base a la exposición a un otro, en su aparecer. En este aparecer, el individuo está sujeto a la imprevisibilidad de la acción que él lleva a cabo, instalado en un mundo constituido desde ya por una red infinita de acciones en curso, de consecuencias infinitas que se autonomizan de la fuente de origen. “Debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un “agente”, sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente”²³¹ La importancia para Arendt de este giro en la concepción del individuo, es que “la pasividad”, que quizás antes se había expresado en términos de mediación respecto del despliegue de la conciencia en la objetivación de la realidad, y respecto del proceso que se despliega en la historia, se manifiesta ahora en tanto el individuo es incapaz de autoconstituirse de manera autónoma. En otras palabras, la pasividad inherente al agente pone inmediatamente de relieve el principio ontológico de la pluralidad, el hecho de que *somos* en tanto aparecemos a un otro. Por su parte, Henry pone a funcionar esta “pasividad” como la tonalidad que invade el concepto de *praxis*, en tanto que el criterio para reconocerla es el hecho de que encarna la subjetividad inmanente, es decir el carácter que tiene la donación de la vida para sí, esa

230 Jan Černý. *L’individu comme problème phénoménologique chez Hannah Arendt et Michel Henry*. Journal of French and Francophone Philosophy. Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XX, No 2 (2012) pp 19-41.

(Disponible en <http://jffp.org/ojs/index.php/jffp/article/view/536>)

“relación que obedece a las leyes de la subjetividad radical, que está determinada de modo fundamental por la pasividad insuperable que la caracteriza esencialmente” y en la que destaca un modo de “potencia” distinto, más bien “impotente” respecto de sí mismo, afirmando que “la potencia inherente a la vida y a sus modos, potencia que se encuentra sobredeterminada -en virtud de la pasividad original del ser respecto de sí y que hace de él, en su experiencia de sí mismo, un ser vivo- por una impotencia anterior. Esta potencia impotente de la vida es lo que constituye la especificidad de la práctica al mismo tiempo que su realidad, lo que le confiere su estilo propio”²³².

El punto de vista que ponen en juego Arendt y Henry está posicionado en veredas distintas, es cierto. Pero si hacemos un esfuerzo de comprensión, es posible un complemento entre la praxis que inaugura un espacio de aparición en el que el individuo se constituye como tal, y entre la praxis aferrada a la autoafección de la vida y su pasividad inmanente. Pues mientras que la inauguración de un espacio público nos habla de la importancia del mundo para Arendt, no sólo como condición de lo político, sino como condición del *quién*, del individuo en cuanto tal, la apertura interna que, por otro lado, provoca la ambivalencia entre el contenido de lo que experimenta el individuo sin dárselo él mismo, y la donación de la vida que otorga el contenido de la autoafección -a la vez que es afectada por este mismo contenido-, es una apertura que podría ser entendida como un aspecto proto-fundador de la emergencia del individuo en el espacio de aparición. Ambos puntos de vista, como hemos dicho, refuerzan el aparecer del ser. De esta forma, concordamos con lo que sostiene Jan Černý, el hecho de poder considerar el pensamiento de ambos autores

comme deux tentatives majeures de défendre l'idée selon laquelle c'est *l'individu* (la personne/Soi) qui est le sens propre de l'apparaître, sa vérité et sa réalité la plus propre. La personne/Soi est une instance d'autorévélation qui révèle un contenu unique, individuel, hétéronome par rapport au mode d'être/apparaître de tout cosmos. Cette hétérogénéité dans le mode d'apparaître conduit les deux penseurs à quitter, dans leur recherche, le champ de "l'être" ou de la conscience intentionnelle au profit du caractère événementiel et de l'auto-donation du "phénomène" de l'individu, qui assure son apparence dans les conditions d'une subjectivité (chez Arendt le sujet de l'action politique, chez Henry la vie personnelle) qu'il instaure lui-même.²³³

232 Henry, Michel. óp. Cit. p. 407

233 Jan Černý. óp. Cit.

Por otra parte, sin embargo, debemos comprender cómo este complemento opera en la lectura de la obra de Marx que llevan a cabo Arendt y Henry. Las convergencias y divergencias entre ambas lecturas han quedado consignadas, y su importancia es que ellas han sido iluminadas en torno al criterio común que busca identificar la influencia hegeliana en Marx. Hemos asumido, con Henry, que el giro que realiza Marx a partir de 1845 es fundamental para considerar su pensamiento como la fuente de un concepto de subjetividad distinto, lejano al tradicional concepto de subjetividad que opone como su objeto al mundo. En ese sentido también hemos considerado la crítica de Arendt a Marx, bajo el supuesto de que sólo es posible en base a la lectura de un *cierto* Marx, aquel que resulta coincidir en ciertos aspectos con los *Manuscritos económico-filosófico de 1844*, y que puede ser entendido como un pensador humanista. Consideramos que hay razones suficientes para poner en entredicho una sentencia que atribuya *directamente* a la obra de Marx la responsabilidad de la apertura a un pensamiento del que luego hiciera un mal uso una de las formas del totalitarismo. Por ejemplo, cuando se le concede la responsabilidad de adjudicar un concepto de lo político como la mediación para el resguardo de la “vida” de la sociedad, se puede contraponer inmediatamente la visión que Henry pone a funcionar de Marx, y que nos dice que a partir de 1845 ya no es posible conceder en su pensamiento una “realidad” concreta a la “sociedad”: “[...] los individuos -nos dice Henry- componen un determinado tipo de sociedad porque viven, trabajan y coheren de tal o de cual otra manera. Una relación entre la sociedad -que no existe- y el individuo, es imposible por principio. Sólo puede ser tematizada la relación de los individuos entre sí”²³⁴ Por eso, bajo este punto de vista deberían ser posicionadas más bien las *lecturas* que se han hecho de Marx. En otras palabras, asumimos que Marx no inaugura un pensamiento que propicie expresamente el resguardo del mundo como espacio de aparición de los hombres. No obstante, no es un pensamiento incompatible con el concepto de mundo que Arendt nos presenta, ni con su noción de política. Porque si es posible ver en él también un pensamiento del individuo, así mismo podemos reconocer en su obra un pensamiento contra el “Uno”, es decir, contra cualquier sistema político e ideológico que constituya un “anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno”. Nuevamente, es el mismo concepto de *praxis* el que nos da la clave para validar este argumento, en tanto la oposición a la teoría, en cuanto asume el ver por sobre el actuar, es

234 Henry, Michel. *La evolución del concepto de lucha de clases en el pensamiento de Marx* en “Fenomenología de la vida”. óp. Cit. p. 56. Al mismo respecto, nos dice: “La sociedad, pues, será sólo una palabra, siempre que se pretenda ver en ella una realidad distinta de la de los individuos que la componen y que, según Marx, constituyen su ser efectivo. [...] Esta crítica radical dirigida contra Proudhon en el 47 no es accidental, sino prescrita por la filosofía de la praxis y prolonga la crítica del 45 contra Stirner, a quien Marx reprochaba precisamente el transformar “mediante unas comillas” a todos los individuos “en una persona, la sociedad como persona, como sujeto”. (p. 55)

concretamente la oposición a la ideología que, desde 1845, Henry ha señalado como la expresión de la crítica de Marx a la conciencia y sus representaciones. Lo que “estos textos evidencian -nos dice Henry- sobre todo es la *significación final de la crítica del concepto de hombre en la problemática*. Lo que se disimula bajo ese concepto y motiva su rechazo es la definición del ser humano por la conciencia, la sustitución del individuo vivo y las determinaciones efectivas de la vida en él por la relación ideal que puede tener con las idealidades, la reducción de la práctica a la teoría”²³⁵

Por último, nos preguntamos si acaso el reconocimiento inalienable de esas determinaciones efectivas de la vida no se corresponde con la identificación, de parte de Arendt, de esta suerte de fenomenología de las condiciones de la vida del hombre en la tierra. En efecto, hemos visto como la labor, aquel punto de apoyo desde el que critica a Marx, encuentra en la lectura de Henry un símil concreto. Y es que, según él, Marx no haría sino fundamentar su pensamiento en el reconocimiento de esta condición, lo que hace al menos cuestionable la contradicción que Arendt le adjudica respecto a este punto: “Mientras fue una “necesidad eterna impuesta por la naturaleza” y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor”. Para Henry, por el contrario, el reconocimiento de parte de Marx de los presupuestos de la historia quiere decir que en ella intervienen *cada vez* las tonalidades que constituyen la afectividad de la vida: “La repetición semejante a sí misma, sobre el fondo de su esencia propia, de la vida fenomenológica individual y de sus determinaciones fundamentales, la reiteración indefinida del deseo, de la necesidad y del trabajo, eso es lo que, como condición siempre nueva y siempre presente, hace que haya una historia.”²³⁶. El padecimiento y el sufrimiento inherentes al laborar no son sino una muestra de la vida y el desenvolvimiento de sus tonalidades afectivas, que definen su praxis. De esta forma, la “supresión” del laborar como efecto del movimiento de la historia, la “eliminación” de esta condición de lo humano, sería para Henry la errónea -porque objetiva- comprensión del movimiento de supresión del sufrimiento inherente al seno de la vida. Así, reconoce que

Toda la obra ulterior de Marx, con su culminación en *El Capital*, se concentrará sobre el análisis y en principio sobre el reconocimiento de las propiedades esenciales de la vida como fundadora del conjunto de las relaciones económicas. [...] Acabamos de reconocer esas contradicciones: se trata de la “contradicción”

235 Henry, Michel. *Marx. Una filosofía...* óp. Cit. p. 410

236 óp. cit. p. 202

del sufrimiento mismo como tal en tanto que aspira a suprimirse, se trata también, para Marx (y esas es una de las motivaciones decisivas de todo su pensamiento filosófico) de la “contradicción” que adviene al centro mismo del historial de la necesidad [besoin] que se hace espontáneamente actividad y “trabajo”, en tanto que esa actividad no resulta en la supresión de la necesidad sufriente, en la “satisfacción”.

Es decir, finalmente vemos que el pensamiento de Marx desemboca en la confirmación de aquello mismo que señala Arendt como una condición inalienable de ser humano. El laborar, así como el trabajo y la acción, también guarda su prerrogativa propia: “La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la 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.”²³⁷

237 LCH. p. 129

Bibliografía

Bibliografía Básica

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires, 2010
_____ *Diario Filosófico*. Herder, Barcelona, 2006

Henry, Michel. *Marx, una filosofía de la realidad*. Editorial La Cebra, Buenos Aires, 2011
_____ *Fenomenología de la vida*. Prometeo, Buenos Aires, 2010

Marx, K. *Manuscritos económico filosóficos*. FCE. Madrid. 2009.

Bibliografía complementaria.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus. Madrid. 1998
_____ *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Encuentro, Madrid, 2007

_____ *Qué es la política*. Paidós, Barcelona, 1997

_____ *Vida del Espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002

_____ *De Hegel a Marx, en La promesa de la política*. Paidós. Barcelona. 2008

Balibar, Etienne. *La filosofía de Marx*. Nueva visión, Buenos Aires, 2006

Černý, Jan *L'individu comme problème phénoménologique chez Hannah Arendt et Michel Henry*. Journal of French and Francophone Philosophy. Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XX, No 2 (2012) pp 19-41. (Disponible en <http://jffp.org/ojs/index.php/jffp/article/view/536>)

Derrida, Jacques. *Escoger su herencia*, en “Y mañana qué...”. FCE. Buenos Aires. 2002

Domínguez, Atilano. *¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry en “Anales del seminario de historia de la filosofía”*. Vol. III, Edit. Universidad Complutense, Madrid, 1982-83. p. 241. (Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=72453>).

Heller, Agnes. *Teoría de las necesidades*. Península, Barcelona, 1986

Husserl, E. *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona, 1991

Kuntz Ficker, Sandra. *La vida y la muerte en los Manuscritos de 1844*. Presentado en la mesa redonda: la crítica de la sociedad en el mundo contemporáneo. A 150 años de los Manuscritos de París de 1844 . Organizado por el Departamento de Relaciones Sociales de la UAMX y el Seminario *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, el viernes 30 de septiembre de 1994

Fainstein, Graciela. *Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo*, en “Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad” Madrid, 2010. p. 237. (disponible en http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.02/pdf/14_FAINSTEIN.pdf)

Francois, Arnaud. *Sur le Marx de Michel Henry*. 2002. Disponible en <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/ArnauudFrancois.html>

Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. Traducción en español del primer tomo de las Obras escogidas en tres tomos, de Marx y Engeles. Progreso, Moscú, 1974.

_____ *El capital*. Tomo I. Vol. 3. Siglo Veintiuno. México D. F. 2009

Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la Percepción*. F.C.E., México, 1957

Roberts, Jean. *Animales políticos en la ética nicomaquea*, en “Lecturas sobre Platón y Aristóteles VIII. Pensamiento Político”. Trad. Gabriel Livov. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 2011

Rodríguez Suárez, Luisa. *Acción y mundo en Hannah Arendt*, Congreso Internacional "La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt", Universidad de Murcia, octubre 2009. Disponible en <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6501/6221>)

Rodríguez, Marcelino. *La naturaleza humana en Aristóteles*. «Fragmentos de filosofía» nº 9 (2011), Universidad de Sevilla.

Sánchez, Cristina. *Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad*, en “Intersticios”, 22, 23 (2005). disponible en <http://www.uv.es/iued/actividades/articulos/SANCHEZ.htm>

Villa, Dana. *Arendt and Heidegger*. Princeton University Press, New Jersey, 1996

Walton, Roberto. *Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia.*, en “TÓPICOS”.
Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina) N° 16, 2008

Weil, Simone. *La condición obrera*. El cuenco de Plata. Buenos Aires. 2010