

VITA ACTIVA DE HANNAH ARENDT COMO UN REESCREVER FENOMENOLÓGICO DA CONDIÇÃO HUMANA

VITA ACTIVA DE HANNAH ARENDT COMO REESCRITURA FENOMENOLÓGICA DE LA CONDICIÓN HUMANA

Rodrigo Chacón*

El artículo ofrece una lectura de *La Condición Humana* (1958) a la luz de *Vita Activa* (1961). Tras hacer un recorrido por la recepción de *La Condición Humana* desde su publicación en 1958, argumento que se ha marginado a la obra como un todo para extraer de ella fragmentos y supuestos ‘modelos’ de la política. Considerada como un todo, la obra de Arendt es una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de nuestras experiencias de sentido. Como es evidente sobre todo en la versión alemana, se trata, así, de una investigación fenomenológica. Argumento que tanto la fuerza crítica como la aparente ceguera que encontramos en Arendt se deben a las premisas fenomenológicas de su pensamiento.

PALABRAS CLAVE: Arendt. Fenomenología. Método. *La Condición Humana*. *Vita Activa*.

O artigo oferece uma leitura da *Condição Humana* (1958) à luz de *Vita Activa* (1961). Depois de fazer um tour pela recepção da *Condição Humana* desde sua publicação em 1958, o artigo argumenta que essa recepção marginalizou o trabalho como um todo para extrair fragmentos e supostos “modelos” da política. Considerado como um todo, o trabalho de Arendt é uma reflexão sobre as condições de possibilidade de nossas experiências de significado. Como é evidente acima de tudo na versão alemã, é, assim, uma investigação fenomenológica. Argumento que tanto a força crítica quanto a aparente cegueira que encontramos em Arendt se devem às premissas fenomenológicas de seu pensamento.

PALAVRAS CHAVE: Arendt. Fenomenologia. Método. A Condição Humana. Vita Activa.

INTRODUCCIÓN

La Condición Humana (CH) es, sin duda, una de las obras más importantes del siglo XX. Como obra filosófica representa un momento clave de la “transformación intersubjetiva” del pensamiento que comenzó el siglo pasado, la cual concibe al ser y nuestra existencia en el mundo como esencialmente plurales (Loidolt, 2017, p. 8). Como obra política ha revolucionado nuestra comprensión del poder, la libertad y la acción, entre otros conceptos fundamentales. Recibida inicialmente con una extraña mezcla de desconcierto, incompreensión y asombro, la obra de Arendt se convirtió en pocos años en una fuente de inspiración que parece inagotable.

De forma paralela a esta recepción, CH ha sido motivo también de fuertes polémicas. Denunciado en ciertos círculos de izquierda como existencialismo político, “decisionis-

mo” y “relativismo” (Jay, 1986, p. 242-243), el pensamiento de Arendt ha sido criticado severamente incluso por sus simpatizantes, entre otras cosas, por grecofílico y eurocéntrico (Benhabib, 1996; Mantena, 2012). Se ha notado su aparente desdén con respecto a los ‘condenados de la tierra’: los esclavos, los “salvajes,” las personas sin “cultura,” los viejos y los enfermos, y se ha criticado (desde la derecha) su “relativismo antiburgués y antidemocrático” (Casas, 2010; Canovan 1979; Faulkner, 2007). Para muchos, Arendt es una fiel compañera que debemos leer y releer: ‘¿Qué diría Hannah?’, parecen preguntarse una y otra vez; para otros, semejante atención resulta incomprendible (cf. Robin, 2007).

En el centro de la polémica sobre CH se encuentran dos aspectos clave del pensamiento arendtiano: el “arte de hacer distinciones” y la audacia de juzgar (cf. Benhabib, 1996, p. 123). En efecto, sin sus distinciones esenciales – entre lo social y lo político, la violencia y el poder, el trabajo y el labor, entre otras – la obra de Arendt carecería de fuerza crítica, como veremos más adelante. De forma semejante, sin

* Instituto Tecnológico Autónomo de México – ITAM.
Río Hondo 1, Col. Tizapán, cp. 01080, CDMX, México. Rodrigo.chacon@itam.mx.
<http://orcid.org/0000-0002-8735-7445>

sus juicios normativos (implícitos o explícitos) – por ejemplo, sobre la vida propiamente ‘humana’ o el lugar ‘adecuado’ de ciertas actividades o la superioridad de la *vita activa* sobre la vida burguesa – dicha obra generaría quizá poco interés en círculos no académicos. Sin embargo, dentro de la vastísima literatura académica sobre la obra de Arendt, son precisamente estos dos aspectos fundamentales, a saber, su “esencialismo fenomenológico”¹ y su normatividad subterránea, que aún no han sido comprendidos a cabalidad.

En este ensayo argumentaré que la combinación de perspicacia y (aparente) ceguera que caracteriza la obra de Arendt se debe principalmente a sus premisas fenomenológicas. Como es bien sabido, Arendt maduró filosóficamente bajo la tutela de Heidegger y (en menor medida) de Husserl durante los años dorados del movimiento fenomenológico en la Alemania de los años veinte. Por diversas razones, sin embargo, dicho legado ha sido opacado en su obra.² Entre ellas está la complicada relación con Heidegger (como maestro y amante), el rechazo de Arendt de la filosofía académica y la recepción de su obra en círculos ajenos a la fenomenología. Dicha recepción se ha visto afectada, además, por un dato importante pero poco estudiado: Arendt escribió CH al menos dos veces; primero en notas en alemán, después en inglés para las cátedras *Walgreen* de 1956 (que resultarían en CH, publicado en 1958), y finalmente en alemán nuevamente para publicar *Vita Activa* en 1961 (Arendt, 2008). Esta última versión es más que una traducción. Contiene material nuevo, así como reformulaciones y explicaciones que la hacen aproximadamente 40 por ciento más larga que el ‘original’ en inglés. Se trata (en muchos sentidos) de una *segunda* versión ori-

ginal, en la cual las premisas fenomenológicas son más visibles. No obstante la importancia de esta segunda *Condición Humana* corregida y aumentada, la literatura académica se ha enfocado principalmente en la primera versión.³ El presente artículo ofrece una relectura de CH a la luz de *Vita Activa*, mostrando las importantes divergencias entre ambos textos.

El ensayo se divide en tres partes. En las primeras dos secciones haré un breve recuento de las principales lecturas de CH a lo largo de las décadas. Veremos aquí que Arendt ha sido generalmente leída desde perspectivas que rechazan o evitan o ignoran sus premisas fenomenológicas, no obstante que, como argumentaré, las diferentes lecturas se enfocan en puntos que resultan incomprensibles sin dichas premisas. En la tercera sección ofreceré mi propia lectura de la obra para exhibir la fuente de su agudeza crítica y sus omisiones en el método fenomenológico.

NACIMIENTO DE UN CLÁSICO: *La Condición Humana* desde los años sesenta hasta nuestros días

La Condición Humana ha significado innumerables cosas desde su publicación en 1958. Ha inspirado las más diversas corrientes académicas: desde la teoría política de Sheldon Wolin hasta el pensamiento democrático contemporáneo de Danielle Allen, pasando por el neorepublicanismo, la teoría de la acción comunicativa, el agonismo posmoderno, el comunitarismo aristotélico, y el pensamiento crítico de Giorgio Agamben.⁴ Más allá de la academia, CH fue leída como “un faro de esperanza” por líderes del movimiento de derechos civiles en EEUU y se ha considerado obra precursora de los movimientos anticomunistas en Europa

¹ Benhabib (1996, p. xlv, 123, 172). El “esencialismo” de Arendt ha sido criticado desde hace décadas. Ver, por ejemplo, Parekh (1981, p. 180, 185) (sobre el supuesto platonismo latente en Arendt que postula la existencia de una “esfera independiente” de esencias).

² Una excepción importante, a la que haré referencia constantemente, es Loidolt, (2017). Ver también Taminiaux, (1997) e Ricoeur (1990).

³ El libro de Volk (2017) se anuncia como el primero en trabajar con ambas versiones (inglesa y alemana) de la obra de Arendt (p. viii).

⁴ Sobre la recepción de la obra de Arendt, ver Heuer; Heiter; Roseumuller (2011., p. 61-69, 341-386); Hauptmann, (2004); Forti (2001); Villa (1996); Jaeggli (1997).

como *Solidaridad* (Bernstein, 1991; Heuer; Heiter; Rosenmüller, 2011). Extrañamente, sin embargo, la lectura de CH como estudio fenomenológico ha sido relativamente marginal, a pesar de la centralidad de dicha perspectiva en la vida y obra de Arendt.

Para entender la recepción de CH vale la pena recordar el contexto en el que surge. Al igual que Theodor Adorno y Max Horkheimer (2009), Arendt vivió brevemente en California en los años cincuenta. Si bien el Pato Donald no figura en sus escritos (como lo hace en *La dialéctica de la ilustración*⁵), nuestra autora debió haberse enterado que en 1955 se inauguró cerca de Los Ángeles el “lugar más feliz del mundo” – Disneyland Park. Arendt publicaría CH tres años más tarde, hacia el fin de una de las décadas más prósperas de la historia de Estados Unidos. Se trata de “la sociedad de la afluencia,” en la que brotan los suburbios y los *shopping malls*, junto con la histeria anticomunista y el terror ante la amenaza termónuclear.⁶ Se trata también de un país marcado por profundas injusticias raciales de las que Arendt parece entender poco.⁷

En este contexto CH se lee primordialmente como un diagnóstico de decadencia. Las primeras reseñas se enfocan en la crítica arendtiana de la sociedad del consumo y del comportamiento predecible de las masas. Cuando la máxima aspiración es trabajar y consumir para ser ‘feliz’ – y cuando, al mismo tiempo, la gran mayoría prefiere el trabajo mecánico para poder pensar en otra cosa – la advertencia sobre una distopía futura, en la que viviremos en “la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia,” aparece como mensaje central (Arendt, 1974, p. 421). La respuesta de Arendt, basada en la distinción toral entre labor, trabajo y acción, genera perplejidad

⁵ Adorno y Horkheimer (2009, p. 105, 110).

⁶ Arendt cita a John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society* (1958) en Arendt (2008, p. 451, n. 86).

⁷ Bernasconi (1996). Arendt concedería en los años sesenta que, en sus palabras, “simplemente no había entendido las complejidades de la situación.” Carta a Ralph Ellison del 29 de julio de 1965; citada en Bernasconi (1996, p. 15).

e incompreensión en los primeros análisis. Para un lector representa un “sistema de valores” inconsistente o una serie de “supuestos sobre la naturaleza humana” ofrecidos sin evidencia (Boulding, 1960, p. 276); para otro se trata de “preferencias personales” de la autora expresadas como “verdades psicológicas universales” (Frankel, 1959, p. 422). Algunos académicos consideran el libro “brillante e importante” (y “muy difícil”) (Bennett, 1959, p. 685), mientras que otros lo descartan como “charla de mesa glorificada” (Boulding, 1960, p. 276).

En los años setenta, tras la primera conferencia dedicada a la obra de Arendt en 1972, CH empieza a ejercer una gran influencia, notablemente en Jürgen Habermas quien encuentra en el libro una base antropológica y fenomenológica para su concepto de acción comunicativa. En la lectura habermasiana, Arendt delinea una “antropología de la acción lingüística” y descubre las “estructuras generales de la intersubjetividad no distorsionada” (Habermas, 1985, p. 176-177). En lenguaje menos académico, lo que es clave en CH, según Habermas, es la distinción que establece entre cuestiones práctico-comunicativas y aquellas que pertenecen al ámbito técnico-productivo. En un mundo donde las sociedades se reproducen cada vez más por la “acción” técnico-productiva (que, estrictamente, es un contrasentido), Arendt revive el concepto aristotélico de la verdadera acción o *praxis*, es decir, la actividad lúcida y libre que actualiza nuestras capacidades mentales y sensoriales como fines en sí mismas.⁸ Lejos de ser un concepto obsoleto, sugiere Habermas, la *praxis* repensada como acción comunicativa, gobernada por normas consensuales que establecen expectativas recíprocas, es una forma de poder esencial para contrarrestar el creciente dominio de la visión tecno-científica en nuestras sociedades (Bernstein, 1990).

En los años setenta surge también la

⁸ Ver, por ejemplo, Aristóteles, *La Política*, 1254 a: “La vida es acción, no producción” (*ho de bios praxis ou poiesis estin*); Ética a Nicómaco, 1097 b1-5, 1174 a7-8.

interpretación de Arendt como pensadora neo-republicana, heredera de una larga tradición que incluye a Maquiavelo, Jefferson y Tocqueville, entre otros. Para intérpretes tanto de izquierda como de derecha, el punto clave de la obra de Arendt es su recuperación de la concepción republicana de la libertad entendida como participación activa y virtuosa en los asuntos públicos (Pocock, 2007; Kristol, 1974). Esto la sitúa en el espectro político como crítica del liberalismo al rechazar la idea de que podríamos ser libres si tan solo el Estado nos dejara en paz. Más precisamente, Arendt nos alerta al peligro de olvidar que el (verdadero) poder y la (verdadera) libertad van de la mano. Somos libres y ejercemos nuestro poder – en contra del liberalismo – en la medida en que nos reunimos y actuamos en concierto en espacios públicos. Más allá de esto, no podemos ser verdaderamente felices, diría Arendt, sin participar de alguna forma en los asuntos públicos (Arendt, 1990). Aunque nos parezca extraño o quizá una perversión del significado ‘único’ de la libertad – entendida como la búsqueda de nuestro propio bien de nuestra propia manera, sin impedir que otros hagan lo mismo (Mill, 2011) – Arendt nos recuerda que es precisamente la visión neo-republicana de la libertad y felicidad públicas que ha sostenido a “la democracia más antigua del mundo” (Desjardins, 2019).⁹

Tras la publicación de *La vida del espíritu* (1978) y de las cátedras de Heidegger sobre Aristóteles que escuchó la joven Arendt, la reflexión sobre las premisas filosóficas de su obra se agudiza en los años ochenta y noventa.¹⁰ En

⁹ Debemos añadir aquí que es altamente cuestionable sugerir, como han hecho algunos académicos arendtianos, que EEUU ya era una democracia en 1789, cuando una parte importante de la población eran esclavos. Como nota David Runciman, la democracia en EEUU tiene, más precisamente, unos cien años (desde el voto femenino) o tan solo cincuenta o sesenta (desde el movimiento de derechos civiles que comienza a garantizar el derecho al voto) (Runciman, 2018, p. 23). Sin embargo, sigue siendo cierto que ningún movimiento antidemocrático importante se ha logrado establecer en EEUU, lo cual Arendt atribuye a la estructura política de dicho Estado e, indirectamente, al ethos republicano (cf. Volk, 2017, p. 202).

¹⁰ Consúltense, sobre todo, Benhabib (1996); Taminiaux (1997).

estas décadas el redescubrimiento arendtiano de lo político se comienza a concebir como una transformación de la filosofía misma, es decir, de nuestra comprensión del mundo y nuestro ser-en-el-mundo (Jaeggi, 1997). Los escritos de Arendt recobran nueva importancia con el fin del comunismo soviético y la “clausura” de la metafísica (Schürmann, 1986, p. 34). Lejos de ser una pensadora tradicional aristotélica o republicana, Arendt es redescubierta como “la pensadora del momento post-totalitario” (Benhabib, 1996, p. xxxi). En la interpretación quizá más influyente de la década, Arendt es una “modernista reluctante” que recupera la esfera pública de la Ilustración – protagonizada, notablemente, por mujeres como Rahel Varnhagen (1771-1883) – como referente histórico de la importancia de la sociedad civil para el éxito de la democracia (Benhabib, 1996). Filosóficamente, Arendt desarrolla el concepto del mundo intersubjetivo, revalorado – contra Heidegger – como el sitio donde se manifiesta nuestra humanidad dentro una “red de interrelaciones e historias escenificadas” (Behnhabib, 1996, p.112). Así, Arendt resurge como guía para iluminar el futuro con conceptos clave como el pluralismo – y su tensión “dialéctica” con la inclusión universal – la “acción narrativa” y la “intersubjetividad radical” (Benhabib, 1996, p. 196).

La lectura posmoderna abreva también del ‘momento post-totalitario’ de los años noventa, pero, al contrario a la interpretación universalista, concibe a la (verdadera) acción como aquella que ha logrado liberarse de cualquier norma o “principio” suprapolítico – por ejemplo, la ciudad ideal o el derecho natural o el reino de los fines o la “mayor felicidad para el mayor número de personas,” etc. (Schürmann, 1986, p. 5). La acción se reinterpreta así, ya sea como libertad performativa que (re)constituye nuestro “yo” en luchas agónicas por resignificar el mundo (Honig, 1993, p.78, 83-84) o como reveladora de nuevos mundos de significado y posibilidades auténticas de existir en comunidad (Villa, 1996). El poder es puro potencial y posibilidad – “superabundancia sin propósito o

fin” (Schürmann, 1986, p. 18) – y el mundo es un mundo de apariencias, sin trasfondo metafísico; un mundo cuyos significados, prácticas, vocabularios y creencias afloran gracias a la acción humana (Villa, 1996).

Finalmente, en años recientes vemos, por un lado, un retorno al diagnóstico sombrío de los años cincuenta, motivado por la polarización política, el populismo y la violencia como fenómenos globales (Allen, 2018), y por otro, una profundización en el estudio de la obra arendtiana hecha posible por el avance en la publicación de sus escritos tanto en inglés como en alemán (Volk, 2017). En la lectura de Danielle Allen, la polarización y el auge populista recientes se deben – contrario a lo que comúnmente se dice – a la *despolitización* de nuestras vidas (Allen, 2018). Debemos (como insiste Arendt) “pensar lo que hacemos” (Arendt, 1974, p. 5) en un mundo donde la ciencia avanza a costa de una pérdida de sentido y dirección. Es decir, cuando domina el lenguaje matemático sobre lo comunicable y expresable,¹¹ y cuando gobiernan (de facto) paradigmas intelectuales hegemónicos que anticipan respuestas “correctas” y definitivas (como en la ciencia económica o la ciencia climática, cuando se entienden como conocimiento “técnico” en abstracción de sus implicaciones políticas), podemos esperar no solo un declive de la participación política, sino también ciudadanos alienados de las élites y mayor desigualdad.¹² La politización que puede responder a esta crisis consiste, por un lado, en recuperar la capacidad de juicio –¿hacia dónde vamos y qué sentido tiene? – y, por otro, en responder a una realidad que necesariamente supera a la ciencia por medio del debate y la reflexión en torno a las posibles formas de articular las actividades que constituyen la condición humana, a saber, labor, trabajo y acción. Así, CH puede

¹¹ Un ejemplo importante son los complejíssimos instrumentos financieros, aparentemente creados por físicos, para instituciones como Goldman Sachs; instrumentos que prácticamente nadie entiende. Ver Sassen (2014, p.119).

¹² Allen, “Forward”, xii, xiv. Sobre la financiarización de la economía y sus consecuencias, ver Sassen (2014), y Mazzucato (2018).

leerse en 2020 como un libro que “nos ayuda a ver por qué la politización es buena” (Allen, 2018, p. xv). Y puede leerse – nuevamente, al igual que en los años sesenta – como un diagnóstico de la “más estéril y mortal pasividad” que podríamos ver si dejamos que domine una forma de pensar que reduce a la razón a su función de calculadora (Allen, 2018, p.x).

¿UNA GRAN OBRA HECHA PEQUEÑA POR SUS LECTORES?

Nuestro recuento de la recepción de CH muestra que Arendt logró una de sus aspiraciones más importantes: pensar el presente y resignificar el pasado para arrojar luz sobre tiempos sombríos. Década tras década, su obra ha sido redescubierta con la resonancia propia a las grandes obras del pensamiento. Al mismo tiempo cabe preguntarse si su libro más famoso no ha sufrido el destino que lamentaba Nietzsche: a saber, el de un gran libro que ha sido hecho pequeño por sus lectores.¹³ En efecto, entre las cosas más notorias de la recepción de CH está la atención fragmentada que genera: se ha leído generalmente para retomar pedazos que apoyan o reviven alguna tradición (republicana, aristotélica, etc.) o que constituyen supuestos “modelos” políticos (agonista, deliberativo, etc.) (Heuer; Heiter; Rosenmüller, 2011).

Todo esto no implica que los estudios mencionados carezcan de interés. Mi intención es simplemente notar la extraña recepción de CH como un libro que, debido a las apropiaciones parciales, parecería proponer cosas contradictorias. Para ilustrar este punto basta retomar algunas interpretaciones. La polis de Arendt, se ha dicho, es “un club agonista de hombres guerreros” (Springborg, 1989, p. 12). Arendt propone una concepción de la *vita activa* “exclusiva, privilegiada y militante”¹⁴ o – contrariamente

¹³ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* (1878). II.137. Citado en Berkowitz (2018, p.17).

¹⁴ Brunkhost, (1994, p. 20, citado en Heuer; Heiter; Rosenmüller, 2011, p. 379).

– un “concepto de acción” que corresponde a las “perspectivas normativas de la democracia participativa.”¹⁵ Su visión política es “pronunciadamente individualista”¹⁶ o es comunitarista (Villa, 1996, p. 7), y su horizonte normativo es ya sea inexistente (“decisionista,” “amoral”)¹⁷ o judeo-cristiano y mesiánico.¹⁸

Ante esta recepción, es importante notar un desarrollo reciente antes de proponer mi propia lectura de la obra. Durante los últimos diez o quince años, han surgido estudios que buscan recuperar CH – y la obra de Arendt, en general – como un todo que debe entenderse, además, desde las preguntas que concernían a su autora (y no a otros teóricos con sus propias persuasiones aristotélicas, hegelianas, etc.) (Markell, 2006, 2011, 2017; Volk, 2017). Estos estudios han comenzado a mostrar que los diferentes “modelos” o “conceptos” que propone Arendt son, en realidad, fragmentos de una propuesta mucho más amplia, la cual busca pensar de manera conjunta fenómenos que suelen separarse. Así, por ejemplo, Patchen Markell ha mostrado, en su proyecto de articular la ‘arquitectura’ de la CH, que Arendt no separa, como se piensa, la acción del trabajo, sino que busca *vincular* dichas actividades (Markell, 2011). De forma paralela, Arendt no propone una concepción de la libertad opuesta a toda forma de gobierno, sino que busca recuperar la forma antigua de pensar la interdependencia entre “gobernar” y “actuar” (Markell, 2006, p. 4). Finalmente, mientras que en CH Arendt distingue categóricamente entre “acción” (pública, brillante y gloriosa) y “comportamiento” (social, burgués, normalizado) (Arendt, 1998, p. 180), en otros escritos invierte esta visión elitista al adoptar la perspectiva de “todos aquellos, vivos o muertos, cuya voz nunca ha sido escuchada en la tierra” (Arendt, 2007, p. 140; Markell, 2017).

En las secciones siguientes argumentaré que las tensiones (o contradicciones) en CH se deben entender como consecuencias de sus premisas fenomenológicas. Como señalé en la introducción, pensar para Arendt es hacer distinciones, lo cual implica destilar lo irreducible o esencial en cada fenómeno (Cf. Markell, 2017, p. 88). Pensar implica también juzgar o articular lo que aparece desde un punto de vista (necesariamente particular) orientado hacia un fin normativo (por ejemplo, lo bueno, lo útil, lo noble, etc.) (Crowell, 2013). Estas premisas fenomenológicas han sido erróneamente interpretadas como “esencialismo fenomenológico” y criptonormatividad (Cf. Benhabib, 1996, p. 123). Una consecuencia de esto ha sido, de hecho, el encogimiento de una gran obra a dimensiones que no le corresponden.

Me enfocaré en cinco premisas que subyacen la arquitectura conceptual y metodológica de CH: (1) la primacía de la *experiencia* de “lo dado” como punto de acceso irreducible al mundo y como fuente de todo pensamiento (Loidolt, 2017, p. 83); (2) la ubicuidad del *sentido* (o de los significados intersubjetivos) que nos permiten notar la realidad y transformarla; (3) la ineludible presencia de *esencias* en la percepción humana o el hecho de que vemos esencias todo el tiempo (por ejemplo, cuando vemos un “árbol,” un “color,” una “danza,” un acto de “perdón,” etc.) (Husserl, 1998, p. 41); (4) el *perspectivismo*, según el cual vemos siempre solo partes o perfiles de las cosas (aunque podemos intuir el todo) (Kelly, 2002); y (5) la ineludible *normatividad* de la percepción descrita anteriormente.

FENOMENOLOGÍA CRÍTICA EN VITA ACTIVA

Tratemos de leer CH con ojos frescos, más allá de la recepción descrita. El libro nos llama famosamente a “pensar en lo que hacemos” – o en la versión alemana (difícilmente traducible) “lo que en realidad hacemos cuando

¹⁵ Habermas (citado en Heuer; Heiter; Rosenmüller, 2011, p. 379).

¹⁶ Pareck (1981, p. 174, citado en Heuer; Heiter; Rosenmüller, 2011, p. 341).

¹⁷ Jay (1986, p. 241); Faulkner (2007, p. 215).

¹⁸ Gottlieb (2003, p. 139).

hacemos (algo).¹⁹ Se trata, así, de pensar en la actividad humana y, en particular, en aquellas actividades que “deberían de estar dentro del horizonte de experiencias de cualquier ser humano”: labor, trabajo, acción y pensamiento (Arendt, 2008, p. 14). Que dichas actividades “deberían” estar presentes (y no necesariamente lo están) apunta al problema central del libro, a saber, la pérdida u olvido de actividades humanas y de su sentido inherente. Se anuncian así, desde el principio, tres temas centrales de la fenomenología: la experiencia como ventana al mundo, la pregunta por el sentido y la pregunta por la esencia de la actividad humana. CH ofrece también, como señala Arendt, una serie de “análisis históricos” que buscan rastrear los “orígenes” de “la alienación del Mundo moderno” (Arendt, 2008, p. 15). Como veremos, estos análisis no buscan, al estilo positivista, encontrar ‘cómo realmente fue’, digamos, la antigua polis griega; se trata más bien de una “meditación” (*Besinnung*) que – siguiendo a Husserl o Heidegger – propone una especie de excavación arqueológica para desenterrar capas o estratos de significados olvidados (Arendt, 2008, p. 13, Cf. Loidolt, 2017, p. 81).

La pobreza de experiencia en la Era Moderna: ¿En busca del mundo perdido?

Consideremos más de cerca la pérdida de experiencias y de sentido. La experiencia perdida más importante parece ser la acción.²⁰ Esto quiere decir, en términos aristotélicos, aquellas actividades que realizamos como fines en sí mismas (*praxeis*) y que debemos distinguir de lo que hacemos, construimos o logramos (*poiesis*). En ocasiones Arendt sigue esa concepción clásica y utiliza como ejemplos el pensar, la vista, el tañido de flauta, el baile o

la curación.²¹ Sin embargo, para su propia concepción lo decisivo es la experiencia prefilosófica, donde las *praxeis* son los grandes actos o proezas que comienzan algo nuevo – contra todas las expectativas y leyes de probabilidad – y que no dejan nada tras de sí (en cuanto actos).²² En un sentido básico, Arendt nos recuerda que son estos “actos vivos” que constituyen “los mayores logros de que son capaces los seres humanos,” siendo su realización – y, en general, el vivir virtuosamente – la razón de ser de la polis (Arendt, 2008, p. 261).²³ En contraste, en sociedades como las nuestras donde “vivir bien” es quizá tener un buen trabajo, un buen hobby, y disfrutar de amigos y familia, las actividades que son fines en sí mismas – sobre todo los “actos vivos” y grandes proezas – son (si acaso) un lujo de pocos.

Más sutilmente, la Era Moderna ha olvidado también la experiencia de *comenzar* como la “más original y elemental” experiencia de la libertad (Arendt, 2008, p. 285). Como nota Arendt, comenzar está ligado etimológicamente con “gobernar” y con actuar (Arendt, 2008, p. 235). En la visión platónica, quien osaba comenzar podía aspirar también a gobernar. Sin embargo, estos términos no significaban originalmente dos cosas separadas. Quien comenzaba no era quien mandaba, sino quien “pon[ía] en movimiento” y participaba en la acción misma dependiendo de la ayuda de otros (Arendt, 1998, p. 189). De esta forma, existía (según Arendt), una experiencia de la libertad que no significaba *ni* romper con todo orden existente (contra la lectura anárquica de su obra) *ni* ejercer nuestra soberana voluntad para comenzar algo nuevo (contra la lectura radical

²¹ Arendt (2008, p. 263, 415. Cf. Arendt, 1998, p. 207, 325).

²² Arendt, 2008, p. 261; Arendt, 1998, p. 206. Un buen ejemplo es el libro de la Biblia traducido como “hechos [*praxeis*] de los apóstoles.” A pesar de haber fracasado en los “hechos” – ya que varios apóstoles terminan siendo mártires–sus *acciones* siguen brillando en la memoria histórica por la fe y el valor que manifestaron. Backman (2010, p. 30).

²³ En términos generales, la calidad de nuestras vidas no reside en lo que hacemos o logramos (empresas, puentes, libros, lo que sea), sino en cómo vivimos, y esto es lo que será recordado (Cf. Backman. 2010, p. 35).

¹⁹ Arendt (1974, p. 16; 2008, p. 14): “*was wir eigentlich tun wenn wir tätig sind.*”

²⁰ Sobre la “enorme pérdida de experiencia humana” (“*enorme Erfahrungsschwund*”) ver Arendt (1998, p. 321; 2008, p. 410).

democrática).²⁴ Más allá de la acción heroica, es esta experiencia de “gobernar” sin mandar y actuar políticamente sin obedecer – lo que Arendt llama “actuar en concierto” – que se ha perdido u olvidado en la Era Moderna (Arendt, 1998, p. 324; cf. Arendt, 2008, p. 414).

Sin embargo, hay un tercer tipo de experiencia que parece ser aún más fundamental y que está íntimamente ligada a la primacía de lo ‘dado’ en la visión fenomenológica. Para notar esto basta recordar el acontecimiento con el que abre el libro. La puesta en órbita del Sputnik en 1957 – nos recuerda Arendt – no generó el júbilo que pudiera haberse esperado, pero tampoco generó un “sentimiento de extrañeza inquietante” (Arendt, 2008, p. 7). Lo que *no* inquietó a la humanidad, como Arendt esperaba, es que, a partir del Sputnik, cuando levantamos la vista hacia el cielo estrellado podemos ver el reflejo de nuestros propios aparatos en el espacio. En vez de sentir algo siniestro o lúgubre (*unheimlich*) ante la presencia de un satélite en el firmamento, la reacción inmediata fue de alivio, pues se trató del “primer ‘paso de la victoria del hombre sobre la prisión terrena” (Arendt, 1974, p. 11; 2008, p. 8).

Este extraño comienzo de CH anuncia un tema central que recorre todo el libro. El problema para Arendt no es que exploremos el espacio, sino que concibamos a la tierra, que es “la madre de todo lo vivo,” como una prisión de la que hay que escapar (Arendt, 2008, p. 9). El lanzamiento del Sputnik expresa, en última instancia, una “rebelión contra la existencia humana *tal como se nos ha dado*, [como] gratuito don...” (Arendt, 1974, p. 13; énfasis añadido). Así, el problema fundamental se anuncia como el rechazo de lo ‘dado,’ el cual se remonta a los orígenes de la Era Moderna. Y lo ‘dado,’ a su vez, es la fuente primordial, no solo del *sentido* en el mundo (como veremos más adelante), sino también de la *acción*.

¿Por qué actuamos, en realidad, si sabemos que toda acción, en sí misma, es fútil, como lo es la vida humana?²⁵ Más allá de la “natalidad” o el hecho de que hemos sido desde que nacimos un comienzo, actuamos porque así lo requiere nuestro sentido de la realidad. Más precisamente, según escribe Arendt en uno de los pasajes más enigmáticos de CH, actuamos porque

el sentido humano de la realidad exige que los hombres realicen la pura y pasiva concesión de su ser, no con el fin de cambiarlo sino de articular y poner en plena existencia lo que de otra forma tendrían que sufrir de cualquier modo.²⁶

¿Qué quiere decir “realizar la pura y pasiva concesión de [nuestro] ser” o, más literalmente, la “dación de nuestra propia existencia” (*Gegebenheit der eigenen Existenz*)?²⁷ La segunda parte de la oración (en la versión alemana) nos dice que tiene que ver con “articular y actualizar” lo que “de otra forma solamente sufriríamos y soportaríamos” (Arendt, 2008, p. 264). En otros pasajes de CH, leemos que esto se refiere (entre otras cosas) al “hecho desnudo de nuestra original apariencia física,” o, en la versión alemana, al “hecho desnudo de haber nacido, sobre el cual asumimos responsabilidad.”²⁸

Asumimos responsabilidad – contrainstitivamente – sobre aquello que *no* decidimos, es decir, sobre el hecho de haber nacido, por ejemplo (siguiendo el caso de nuestra autora), mujer, judía, pensadora (cf. Kristeva, 2001). Concretamente, respondemos al hecho de haber nacido comenzando algo nuevo con palabras y actos: naciendo, así, por segunda vez – y en realidad, (re)naciendo constantemente en la medida en que actuamos y articulamos quiénes somos.

En suma, vemos en estos pasajes que

²⁵ Arendt (1998, p. 173); la versión alemana (2008, p. 211) es menos categórica: la acción humana es “fugaz y efímera” (*flüchtig und vergänglich*).

²⁶ Arendt, 1974, p. 274; 2008, p. 264; 1998, p. 208.

²⁷ Arendt (2008, p. 264).

²⁸ Arendt (1974, p. 235; 2008, p. 215): “*die nackte Tatsache des Geborensseins..., gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.*”

²⁴ Lo que más se acerca a esta libertad no soberana en la historia moderna son quizá las “repúblicas elementales” que celebró Jefferson y que lograron mantener y aumentar el poder de los ciudadanos estadounidenses (Markell, 2006, p. 13).

la experiencia más primordial que intenta recuperar Arendt no es la acción gloriosa de los supuestos “guerreros” de la antigua polis, sino la dación de nuestro ser, ante la cual podemos siempre responder con responsabilidad y gratitud para comenzar algo nuevo (cf. Markell, 2017). Dicha respuesta, además, ocurre en el modo de “articular y actualizar,” es decir, en la *actualización* de capacidades que son fines en sí mismas (como la acción y el discurso) y en la *articulación* de lo dado, bajo lo cual Arendt incluye una larga serie de “experiencias elementales” – entre ellas: la “experiencia de la instrumentalidad,” la “experiencia somática de laborar juntos,” “la experiencia del filósofo de lo eterno” y la experiencia elemental del trabajo.²⁹ Todo esto sugiere, como veremos a continuación, que la crítica que ve en la separación arendtiana de labor, acción y trabajo un “esencialismo” indefendible no toma en cuenta el elemental “trabajo” humano—como el trabajo que realiza Arendt en CH—de articular y actualizar experiencias que parecerían pertenecer a diferentes ámbitos (Cf. Markell, 2011).

“La significación de este mundo” o lo dado como fuente de sentido

En la visión fenomenológica, toda experiencia está saturada por un horizonte de significados. Es gracias a dicho horizonte – y a nuestro entendimiento – que nos hacemos conscientes de las cosas (Borren, 2013). *Antes* que experiencias, podríamos decir, encontramos mundos de significados que podemos discernir y entender. Esta capacidad de entender “la significación de este mundo” reviste particular importancia para Arendt, ya que de ella depende la posibilidad de reconciliarnos con la realidad y concebir a la Tierra como un hogar.³⁰ Sin embargo, la cuestión del sentido

²⁹ Arendt (1998, p. 214, 20; 2008, p. 166, 31).

³⁰ Arendt (1974, p. 297; 2008, p. 184) (“*die Sinnhaftigkeit dieser Welt*”), 1998, p. 155 (“*the meaningfulness of this world*”). Entender (significados) no es solo algo que hacemos, según Arendt, sino que es lo que somos—“la forma

ha sido marginada en los estudios arendtianos más influyentes, lo cual ha llevado a la descalificación de las distinciones que Arendt hace como ‘esencialistas.’ Veremos esto más de cerca al retomar la problemática que desata el lanzamiento del Sputnik.

Arendt argumenta que dicho lanzamiento plantea una pregunta política de primer rango: ¿debemos usar nuestra destreza técnica y científica para escapar las condiciones de nuestra vida terrestre? ¿Debemos, por ejemplo, prolongar la vida humana a más de cien años o incluso crear “superhombres” en el laboratorio? (Arendt, 2008, p. 9-10). No se trata de preguntas que tengan sentido dentro de la visión científica – nos dice Arendt – ya que la “esencia” de la ciencia es seguir cualquier camino escogido hasta el final (Arendt, 2008, p. 10). Se trata, más bien, de preguntas políticas, porque lo que está en juego, en última instancia, es el *sentido* de la existencia humana. Quizá debamos seguir el desarrollo de la tecnociencia hasta sus últimas consecuencias: Arendt no lo descarta; al menos deja claro que ninguna consideración teórica de una sola persona (como ella) puede o debe responder al problema.³¹

Se trata, más precisamente, de un problema político porque involucra la relevancia del discurso, el cual a su vez es una de las condiciones fundamentales del sentido (Arendt, 2008, p. 12). Si nos ajustáramos culturalmente al desarrollo de la ciencia – argumenta Arendt enfáticamente – no nos quedaría más que abstenernos del discurso, ya que las ciencias contemporáneas hablan un idioma matemático que no es traducible al lenguaje ordinario (Arendt, 2008, p. 11). Esto no implicaría, quizá, dejar de hablar,³² pero sí implicaría dejar

específicamente humana de estar vivos” (Arendt, 1993, p. 308), citado en Borren, (2013, p. 234)..

³¹ Arendt (2008, p. 13). En la versión alemana notamos claramente el perspectivismo arendtiano en su afirmación que las teorizaciones de individuos “nunca reflejan más que la opinión [o literalmente, la vista: *An-sicht*] de una persona.”

³² Aunque eso parece sugerir Arendt (2008, p.11), en la versión alemana: “*so bliebe uns nichts anderes übrig, als auf das Sprechen überhaupt zu verzichten*”.

de politizar aspectos fundamentales de la existencia. Y sin politizar – o sin articular discursivamente lo que verdaderamente es – viviríamos en un mundo carente de sentido (Arendt, 2008, p. 12).

Aquí es necesario detenernos y preguntar por qué. ¿Cómo sabemos que el mundo carecería de sentido sin personas dedicadas a (por ejemplo) describir lo que ven? ¿Qué es, en realidad, el sentido? En la tradición fenomenológica que Arendt parece seguir más de cerca, el sentido resulta de las implicaciones de la percepción o el hecho de que “todo lo que aparece... sugiere algo más que no aparece, que está oculto” (Dreyfus, 1964, p. xi; cf. Crowell, 2001, p. 18). En términos más generales, podemos decir que el sentido es “la manera como aparece un objeto” (Gabriel, 2016, p. 87), la cual depende tanto de la “forma” o estructura del objeto—lo que Husserl llama ‘esencia’— como de nuestro cuerpo y sus hábitos perceptivos. A esta explicación básica, Arendt añadiría como fuentes de sentido los *acontecimientos* y las vidas ejemplares que iluminan al mundo de diferentes maneras, por ejemplo, contando historias o redescubriendo poéticamente nuestra cotidianidad (Borren, 2013).

Una tarea clave de la fenomenología es descubrir las diferencias esenciales que resultan de la manera como aparecen—o se muestran por sí mismos—los objetos (Loidolt, 2017, p. 58). Veremos a continuación cómo CH utiliza este método para descubrir las estructuras que confieren sentido a nuestras experiencias.

¿Un esencialismo sin esencias?

Retomemos la propuesta de CH de hacer una “meditación” (*Besinnung*) que busca recuperar el sentido de lo que hacemos. Leído de esta forma, CH es un libro que sigue el método fenomenológico, el cual busca “reflexionar sobre las estructuras trascendentales que hacen posibles y confieren sentido a las experiencias vivenciales de la conciencia” (Guenther, 2020,

p. 11). Digamos que entre las experiencias vivenciales que recupera Arendt están laborar juntos, trabajar, actuar en concierto, comenzar, usar instrumentos, pensar lo eterno y articular lo que nos es ‘dado’ sensorialmente a través del discurso.

Ahora bien, ¿qué estructuras trascendentales hacen posibles estas experiencias? Si seguimos lo que es quizá la interpretación más común del método arendtiano, la estructura básica es de carácter espacial. Más precisamente, hay ciertos espacios que permiten (literalmente) la “producción” de sentido, dentro de los cuales el más importante es el espacio público (Arendt, 2008, p. 301). En efecto, según Arendt, “el homo faber [puede] redimirse de su situación insignificante” – o en la versión alemana, de “la maldición de la ausencia de sentido” – “solo mediante las interrelacionadas facultades de la acción y del discurso, que produce historias llenas de significado...” (Arendt, 1974, p. 310; 2008, p. 301). De este tipo de pasajes se nutre la lectura de CH como un libro enfocado, casi exclusivamente, en la recuperación de la acción política como fuente de sentido. Para esta lectura, las distinciones territoriales que hace Arendt son fundamentales y son también la principal evidencia de su esencialismo.³³ Así, por ejemplo, Arendt insiste que hay ciertas cosas “que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir” (Arendt, 1974, p. 103). Entre las primeras esta la bondad, la cual pierde su carácter específico de bondad, y se vuelve quizá excelencia o grandeza o utilidad, cuando se hace “pública y conocida” (Arendt, 1974, p. 104). Entre el segundo tipo de actividades está la acción, la cual deja de ser tal y se convierte en una forma de “comportamiento” o “realización” cuando se limita a la esfera privada (Arendt, 1998, p. 180).³⁴

³³ Seyla Benhabib describe el esencialismo arendtiano como la tesis según la cual “cada tipo de actividad humana tiene su propio ‘lugar’ en el cual puede ser llevada a cabo.” (Benhabib, 1996, p. 123).

³⁴ Aquí es importante notar que la versión alemana es mucho menos categórica al omitir la tesis que postula la necesidad de un espacio determinado para la *existencia* de una

Ante esta crítica es necesario reiterar que, en la medida en que el método arendtiano es fenomenológico (como he sugerido), es también trascendental y no busca, por lo tanto, adjudicar cuestiones ontológicas. En otras palabras, Arendt no intenta determinar qué es, digamos, la acción o el trabajo como una esencia eterna o como algo más allá de toda “construcción social” (cf. Loidolt, 2017, p. 146, n. 8). Esta dualidad entre ‘esencialismo’ y ‘constructivismo’, tan común en la teoría social reciente, es simplemente ajena al método arendtiano.

La reflexión trascendental en Arendt busca, más bien, descubrir las condiciones de posibilidad de la experiencia (siguiendo a Kant) y, más precisamente – siguiendo a Heidegger – la comprensión del Ser que determina nuestro campo de visión y de acción sin que necesariamente lo notemos (cf. Loidolt, 2017, p. 111). Leída de esta forma, la distinción entre labor, trabajo y acción se refiere a los diferentes campos de *significado* en los que participamos como seres humanos (y no a una descripción empírica de lo que hacemos o a una elaboración del lugar ‘esencial’ al que corresponden las actividades humanas). Es posible, por ejemplo, pensar que trabajamos cuando en realidad laboramos; de hecho esto es muy común en la Era Moderna, según Arendt (Arendt, 2008, p. 147). Empíricamente (u ónticamente) podemos estar haciendo lo mismo – digamos, produciendo zapatos – pero el *sentido* (ontológico) de la actividad es radicalmente distinto en cada caso. Quien trabaja produce algo duradero, con valor de uso y comúnmente lo hace en compañía de otros artesanos. Quien labora, en cambio, produce mecánicamente, para el consumo y lo hace típicamente aislado (cf. Arendt, 2008, p. 137-138). Por otro lado, no hay una delimitación espacial fija que constituya el lugar ‘adecuado’ de estas actividades o maneras de ser. Por ejemplo, todos laboramos,

actividad: hay cosas que “tienen derecho a ser escondidas y otras que *solo pueden florecer* cuando se exhiben públicamente.” (Arendt, 2008, p. 89-90) (énfasis añadido): “... daß es Dinge gibt, die ein Recht auf Verborgenheit haben, und andere, die nur, wenn sie öffentlich zur Schau gestellt werden, gedeihen können.”

en donde sea que estemos, gracias a que estamos vivos: no solo metabolizamos lo que nos da la naturaleza, sino que también consumimos, procreamos y jugamos (cf Loidolt, 2017, p. 113). Como seres humanos participamos en diferentes campos de significado – labor, trabajo, acción – gracias a las condiciones en las que nos es ‘dada’ la existencia: la vida, el mundo y la pluralidad. El ‘trabajo’ de Arendt en CH es descubrir estas condiciones cuasi-trascendentales que confieren significado a nuestras experiencias. Leído como un todo, CH es mucho más que un llamado a recuperar el tesoro perdido de la acción gloriosa. Es una meditación sobre las múltiples condiciones que generan el “milagro” de que las cosas – y la vida – tengan sentido (cf. Arendt, 2008, p. 301). Crucialmente, dichas condiciones (vida, mundo, pluralidad) y las posibilidades de actualización que generan (labor, trabajo, acción) *dependen entre ellas* a tal grado que las distinciones ‘esenciales’ que Arendt misma hace se empiezan a desvanecer.

Para concluir, cabe cuestionarse por qué, si todo esto es cierto, Arendt insistió en la necesidad de hacer distinciones esenciales, a la vez que introdujo valoraciones normativas sin aclarar su fundamento en razones o principios. La respuesta, como sugerí al principio, debe encontrarse en sus premisas fenomenológicas. Consideremos la primer premisa, según la cual todo pensamiento parte de la experiencia de las ‘cosas mismas’, *sin* la mediación de ‘ideas’ o ‘impresiones’ o palabras. Es sobre esta premisa que Arendt logra recuperar, por ejemplo, la experiencia del labor (o el quehacer – *Arbeit*) como una experiencia que no es esencialmente diferente del dolor del cuerpo, que no se puede compartir y por lo tanto ‘pertenece’ al ámbito privado y no al político (Arendt, 2008, p. 138, 270). Esto tiene, además, una gran importancia como fenomenología crítica. Así, contra la enorme influencia de John Locke, Arendt afirma que el labor no produce propiedad, ni mucho menos es propiedad (Arendt, 2008, p. 84-85). Quien sugiere que somos ‘capital humano’

en virtud de la ‘propiedad’ que tenemos sobre nuestros cuerpos, diría Arendt, habla solo en sentido metafórico (y nos quiere tomar el pelo) (cf. Arendt, 2008, p. 84).

Sin embargo, parece ser la misma premisa de la primacía de la experiencia que genera exclusiones injustificables. Quizá la más notable es la exclusión de “la vida humana” de aquellos que solo laboran y no construyen un mundo de cosas durables (cf. Arendt, 2008, p. 159). Siguiendo esta visión, Arendt afirma, por ejemplo, que “la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son ciertamente humanas,” mientras que la vida de un esclavo “ha dejado de ser una vida humana” pues carece de acción y discurso (Arendt, 1974, p. 234-235; 1998, p. 176).

No es posible en este artículo abordar los problemas que abren semejantes enunciados. Tampoco es posible responder a la notoria ausencia de fenómenos como la justicia en CH – lo que quizá verdaderamente *une* a la polis, más que grandes acciones y discursos. Solo cabe recordar que, dado el perspectivismo fenomenológico que practica Arendt, encontramos en su obra *también* pasajes que incluyen (de forma universalista) a “todos aquellos, vivos o muertos, cuya voz nunca ha sido escuchada en la tierra” (Arendt, 2007, p. 140).

Recebido para publicação em 11 de fevereiro de 2020.
Aceito em 20 de julho de 2020

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialectic of enlightenment*: philosophical fragments. Tr. de Noerr G. Schmid. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- ALLEN, Danielle S. “Forward” a *Hannah Arendt, The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 2018. p. ix-xviii.
- ARENDT, Hannah. La condición humana. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- ARENDT, Hannah. On revolution. New York: Penguin, 1990.
- ARENDT, Hannah. Understanding and politics. In: KOHN, J. (Org.) *Essays in understanding: 1930-1954*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1993.
- ARENDT, Hannah. The human condition. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, Hannah. Beyond personal frustration: The poetry of Bertolt Brecht. In: GÖTTLIEB, Susannah (Org.) *Reflections on literature and culture*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 133-142.
- ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 2008.
- BACKMAN, J. The end of action: An arendtian critique of Aristotle’s concept of praxis. *Collegium: Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 8. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2010. p. 28-47.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.
- BENNETT, John W. Review of *The Human Condition* by Hannah Arendt. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 61, No. 4 (Aug., 1959) p. 684-688.
- BERKOWITZ, Roger. The Human Condition today: the challenge of science. *Arendt Studies*. 2, 2018, p. 17-24.
- BERNASCONI, Robert. The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America’s Racial Divisions. *Research in Phenomenology*, v. 26, 1996. p. 3-24.
- BERNSTEIN, Richard J. *The restructuring of social and political theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- BERNSTEIN, Richard J. *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*. Tr. de Martín Mur Ubasart. México: Siglo Veintiuno, 1991.
- BORREN, Marieke. ‘A Sense of the World’: Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 21, 2013, p. 225-255.
- BOULDING, Kenneth E. Philosophy, behavioral science, and the nature of man. *World Politics*, v. 12, n. 2, 1960, p. 272-279.
- BRUNKHORST, Hauke. *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1994.
- CANOVAN, Margaret. *The political thought of Hannah Arendt*. London: Methuen, 1979.
- CASAS Klausen, Jimmy. Hannah Arendt’s Antiprimitivism. *Political Theory*, 38, no. 3, 2010, p. 394-423.
- CROWELL, Steven G. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- DESJARDINS, Jeff. Mapped: the world’s oldest democracies. August 8, 2019. Disponible en: <https://www.weforum.org/agenda/2019/08/countries-are-the-worlds-oldest-democracies/>. Último acceso: 12 de agosto de 2020
- DREYFUS, Hubert L. y DREYFUS, Patricia Allen. Translators’ Introduction. In MERLEAU-PONTY, M. *Sense and non-sense*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. ix-xxvii.
- FAULKNER, ROBERT. *The Case for Greatness: Honorable Ambition and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- FRANKEL, Charles. Review of *Man and Crisis* y *The Human Condition*. *Political Science Quarterly*, v. 74, n. 3, 1959, p. 420-422.
- GABRIEL, Markus. *Por qué no existe el mundo*. Tr. de G. DE LA G, E. México: Oceano, 2016.
- GÖTTLIEB, Susannah. *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

- GOTTLIEB, Susannah. (Org.) Reflections on literature and culture. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 133-142.
- GUENTHER, Lisa. Critical Phenomenology. In: WEISS, G. et. al. (Orgs.) *50 concepts for a critical phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2020, p. 11-16.
- HABERMAS, Jürgen. Philosophical-political Profiles, tr. de Frederick G. Lawrence, 1985.
- HAUPTMANN, Emily. A Local History of "The Political". *Political Theory*, v. 32, n. 1, 2004, p. 34-60.
- HEUER, Wolfgang, HEITER, Bernd y ROSENMÜLLER, Stefanie (Orgs.), *Arendt-Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011.
- HONIG, Bonnie. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- HUSSERL, Edmund. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book: General introduction to a pure phenomenology. Tr. de Fred Kersten. Kluwer, 1998.
- JAEGGI, Rahel. Authentizität und Alltag: Die Hannah Arendt-Rezeption zwischen kritischer Theorie und Postmoderne. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 45, n. 1, 1997, p. 147-166.
- JAY, Martin. *Permanent exiles: essays on the intellectual migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press, 1986.
- KELLY, S. Edmund Husserl and phenomenology. In: SOLOMON, R.C (Org.) *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002, p. 112-142.
- KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt: life is a narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- KRISTOL, Irving. The most successful revolution: what is there to celebrate? *American Heritage*. v. 25, n. 3, 1974. Disponible en; <https://www.americanheritage.com/most-successful-revolution>. Último acceso: 12 de agosto de 2020.
- LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge, 2017.
- MANTENA, Karuna. Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism. In: BEHNHABIB, S. et. al. (Orgs.) *Politics in dark times: encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- MARKELL, Patchen. The rule of the people: Arendt, archê, and democracy. *American Political Science Review*, v. 100, n. 1, 2006, p. 1-14.
- MARKELL, Patchen. Arendt's Work: On the architecture of "The Human Condition". *College Literature*, v. 38, n. 1, 2011, p. 15-44.
- MARKELL, Patchen. Anonymous glory. *European Journal of Political Theory*, v. 16, n. 1, 2017, p. 77-99.
- MAZZUCATO, Mariana. *The value of everything: making and taking in the global economy*. London: Penguin, 2018.
- MILL, John Stuart. *On liberty*. Indianapolis: Hackett, 2011.
- PAREKH, Bikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 1981.
- PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the challenge of modernity: a phenomenology of human rights*. New York: Routledge, 2009.
- POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment: Florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- RICOEUR, Paul. Action, story and history: On re-reading The Human Condition. In: REUBEN, Garner (Org.) *The realm of humanitas: responses to the writings of Hannah Arendt*. New York: Lang, 1990, p. 151-164.
- ROBIN, Corey. Dragon-Slayers. *London Review of Books*. 04 January 2007, p. 18-20.
- RUNCIMAN, David. *How democracy ends*. New York: Basic Books, 2018.
- SASSEN, Saskia. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- SCHÜRMAN, Reiner. Heidegger on being and acting: from principles to anarchy. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- SPRINGBORG, Patricia. Arendt, republicanism and patriarchalism. *History of Political Thought*, v. 10, n. 3, 1989, p. 499-523.
- TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*. Tr. de Michael Gendre. Albany: State University of New York Press, 1997.
- VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- VOLK, Christian. *Arendtian constitutionalism: law, politics and the order of freedom*. Oxford: Hart, 2017.

ARENDR'S VITA ACTIVA AS
FENOMENOLOGICAL REWRITING OF THE
HUMAN CONDITION

Rodrigo Chacón

The article offers a reading of *The Human Condition* (1958) in light of *Vita Activa* (1961). After tracing the reception of *The Human Condition* since its publication in 1958, I argue that scholarship on Arendt has marginalized the work as a whole to extract fragments for supposed 'models' of politics. Considered as a whole, Arendt's work is a reflection on the conditions of possibility of our experiences of meaning. As is evident above all in the German version, it is thus a phenomenological investigation. I argue that both the critical force and the apparent blindness that we find in Arendt are due to the phenomenological premises of her thought.

KEY WORDS: Arendt. Phenomenology. Method. The Human Condition. Vita Activa.

VITA ACTIVA DE HANNAH ARENDT COMME
RÉÉCRITURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA
CONDITION HUMAINE

Rodrigo Chacón

L'article propose une lecture de *La condition humaine* (1958) à la lumière de *Vita Activa* (1961). Après avoir fait un tour de la réception de *La condition humaine* depuis sa publication en 1958, l'article propose la thèse que les études arendtiennes ont marginalisé l'œuvre dans son ensemble pour en extraire des fragments et des «modèles» supposés de la politique. Considérée dans son ensemble, l'œuvre d'Arendt est une réflexion sur les conditions de possibilité de nos expériences de sens. Comme le montre surtout la version allemande, il s'agit donc d'une enquête phénoménologique. Je soutiens que la force critique et l'aveuglement apparente que nous trouvons chez Arendt sont dues aux prémisses phénoménologiques de sa pensée.

MOTS CLÉS: Arendt. Phénoménologie. Méthode. La condition humaine. Vita Activa.