

Techné, enérgeia y télos: la constitución aristotélica del pensamiento de Ágnes Heller y Hannah Arendt en torno al concepto de trabajo

Agustín Palomar Torralbo*

“Pero la acción no se limita a llevar a cabo lo que he pensado y decidido previamente. Surge de una fuente propia, y es tan independiente como lo es mi pensamiento y lo son mis decisiones”.

Bernhard Schlink

RESUMEN

Las referencias al modelo político griego son constantes en Ágnes Heller y Hannah Arendt siendo Aristóteles el principal inspirador de conceptos en sus propuestas éticas y políticas. Tomando los conceptos de *techné* y *enérgeia*, destacados en la lectura helleriana de Aristóteles, el propósito de este trabajo es delimitar el espacio de la ontología de la praxis en la obra de Arendt y Heller tomando como guía la concepción teleológica del trabajo en Aristóteles.

Palabras clave: *techné*, *enérgeia*, *télos*, trabajo, acción, praxis.

ABSTRACT

The mentions to the Greek political model are constant in Ágnes Heller and Hannah Arendt, who have based their ethical and political proposals on Aristotle's ideas. Regarding Aristotelian concepts of *techné* and *enérgeia*, which stand out in the hellerian reading, the aim of this work is to define the space of praxis ontology in the work of Arendt and Heller, taking as a guideline the teleological conception of work in Aristotle.

Key words: *techné*, *enérgeia*, *télos*, work, action, praxis.

Cuando repasamos el *Diario filosófico* de Arendt comprobamos que los años de mayores anotaciones son los que van de 1950 a 1958, fecha, esta última, de la publicación tanto de *La condición humana* como de la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*. En esta edición se eliminaron las “Observaciones concluyentes” de la edición de 1951 y se incluyó un último capítulo que publicado originariamente en 1953 llevó por título “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno”. Tal reemplazo se debió, dice Arendt, a “atisbos de una naturaleza estrictamente teórica, que yo no poseía cuando concluí el manuscrito original”¹. Sorprende en estos años donde Arendt buscaba una vinculación entre la tradición filosófica y las formas totalitarias de gobierno a través de la ideología del marxismo y, al mismo tiempo, una comprensión de la política que erradicara la aparición de movimientos totalitarios futuros, la cantidad de notas que la autora va entreverando en su *Diario filosófico* acerca de Platón, de Aristóteles y de Marx.

* Universidad de Murcia. Doctorando. Periodista Fernando Gómez de la Cruz, 47, 1ºB. CP.:18014. Granada. E-mail: agupalomar@yahoo.es

¹ H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004, p.28.

En las notas sobre Marx aparece como central su concepto de trabajo y su relación con la sociedad moderna y, más marginalmente, el concepto de ideología como dialéctica que será, a su vez, medular en aquella comprensión teórica del totalitarismo que Arendt no tenía cuando terminó el manuscrito original en el otoño de 1949². Por otra parte, su detenimiento en Platón o Aristóteles revela tanto elementos de conexión con Marx en torno a la cuestión del trabajo como el despuntar de conceptos que como el de acción, pluralidad o poder serán fundamentales en aquella desesperada búsqueda de una comprensión post-totalitaria de la política. De este modo, tanto el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* como *La condición humana* pueden leerse, teniendo siempre como trasfondo el fenómeno del totalitarismo, como una tensión entre la lectura de la tradición moderna a partir de los análisis de Marx y la búsqueda de un nuevo modelo de comprensión del espacio político a través de los clásicos.

Por otra parte, de 1958 a 1963 trabaja intensamente Heller en un libro sobre Aristóteles que finalmente publicará en 1965 bajo el nombre de *La ética de Aristóteles y el ethos antiguo*³ donde, más allá de Aristóteles, lleva a cabo una lectura de la filosofía griega desde una perspectiva que tiene también como centro el análisis marxista en torno al concepto de trabajo⁴.

En mi intervención quisiera entablar un diálogo menor entre Heller y Arendt pero teniendo como invitado al viejo Aristóteles. Diálogo a tres, pero “diálogo menor” porque, de la fecundidad de temas de los que podrían hablar estos tres clásicos, con sus diferentes vivencias de la filosofía jalonadas por las diferentes vivencias de las crisis sociales y políticas de sus respectivos mundos, hoy, en el horizonte del pensamiento, sólo toca hablar, en la mesa de este diálogo, de trabajo.

I. El carácter teleológico del trabajo y la realización del individuo en Heller

La idea de que el trabajo sufría un profundo desprecio en la *pólis* griega no pasa de ser una leyenda según Heller. Ciertamente, había un desprecio hacia el trabajo del esclavo pero, en cambio, el trabajo artesanal, a diferencia de la *banausía* y del trabajo agrícola, gozaba de un gran prestigio y se podía considerar como el trabajo más evolucionado que conocieron los griegos. Era el trabajo de los hombres libres donde entraba en juego una pequeña cantidad de esfuerzo físico y una gran habilidad e inteligencia. El término para este trabajo es, según Heller, el de *techné* y, como dice el propio Aristóteles, dicho término nombra el modo de ser productivo que va acompañado del conocimiento de aquello que produce⁵. Como trabajo, afirma Heller, representaba la forma de realizar al hombre del modo más concreto⁶.

² Cfr. *Ibid.*, p.27.

³ Cfr. L.E. Primero Rivas: *¿Cuál Ágnes Heller? Introducción a la obra de la filósofa húngara*, AC Editores, México DF, 2000, p.15, nota 1.

⁴ Conocido es que esta primera obra de Heller junto con el *Hombre del renacimiento* pertenecen a esos años donde el estudio de la *pólis* griega –y su herencia y distanciamiento en el surgir de la antropología específica del Renacimiento– coincide con su maduración de las tesis marxistas bajo el discipulado de Lukács. Son años donde la intensidad del estudio histórico de la filosofía corre parejo con una primera experiencia crítica con el marxismo, que se inició con la Revolución húngara de 1956 y que se radicalizará con los acontecimientos de 1968. Hasta qué punto convivieron en tensión la experiencia de la comprensión griega(/renacentista) de la política con la experiencia de la comprensión que los señalados acontecimientos históricos brindaron a Heller es algo que no podemos saber, pero, en cualquier caso, sí podemos decir cuando observamos las fechas donde los críticos cifran los cambios de perspectiva en su obra –1956, 1968, 1989– que en ella se cumple el programa hermenéutico que Arendt trazó para ella misma en 1950: comprender más que negar, deducir, explicar por analogías o establecer generalidades significa “un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuera” (H. Arendt: *op. cit.*, p.10.).

⁵ Cfr. Aristóteles: *Ética a Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 273.

⁶ Cfr. Á. Heller: *Aristóteles y el mundo antiguo*, Ediciones Península, Barcelona, 1983, p. 223.

Así, como realización del hombre, el concepto de *techné* estuvo vinculado, desde su origen, con el desarrollo de la ética antigua, de tal forma que una historia de la ética griega, como nos muestra Heller en su libro, debe correr paralela a una historia del concepto de trabajo como *techné*, pero el *locus* adecuado para poder trazar esa doble historia es, para nuestra autora, el pensamiento de Aristóteles. Aristóteles pudo dar a la *techné* un lugar destacado en el pensamiento al introducir, frente a Platón, la idea y el tiempo en el proceso de producción. Allí donde Platón concebía el poder de los principios para proyectar, casi sin tiempo, la forma que habría de dar como resultado la obra, Aristóteles, llevando a cabo un análisis más concreto del proceso del trabajo, introduce el curso de la acción en cuyo recorrido, aquel que va del conocimiento de lo que tiene que ser producido a lo producido, aparece el carácter procesual y temporal de la producción. Pero este tiempo no se extiende infinitamente en una cadena de acciones cuyo final se pierde en la complejidad del propio proceso productivo, como sucede en la economía moderna, sino que, por el contrario, para el mundo antiguo, el tiempo de la producción se cierra sobre el *télos* que conduce el curso de las propias acciones. En el *télos* no sólo revela la obra la intención de ser producida sino su efectivo cumplimiento, sellando de esta forma el propio proceso bajo la estructura de un determinismo causal⁷. Para Heller, en este análisis, cercano aún al magisterio de Lukács, la determinación final de la acción no es sino esa determinación causal vuelta consciente. “[L]a causa en su totalidad, dice Heller, es el hombre mismo, con sus condiciones y posibilidades características. Un proceso en el que lo individual puesto en relación con lo universal pasa – mediante lo particular- a lo general concreto”⁸. De este modo, desde el punto de vista aristotélico, la conexión entre lo teórico y lo práctico/productivo vendría dada por los siguientes pasos: i) el *télos* es algo teórico que está referido a lo general; ii) el *télos* es traído por el conocimiento a la esfera del individuo; iii) la decisión del agente pone en relación la esfera de lo particular con la esfera de lo individual; y, finalmente, mediante la acción, a su vez, en lo particular elevado a lo general se realiza el individuo como algo ya concreto. Así, elevándose sobre lo particular con vistas a lo universal, que es de lo que se predica el desarrollo, el devenir es de lo individual. Ni de lo particular concreto ni de lo universal genérico habría desarrollo sino de la mediación de uno y de otro en lo individual. “[El] devenir, dirá luego, constituye un proceso de elevación por encima de la particularidad, es el proceso de síntesis a través del cual se realiza el individuo”⁹.

En esta tesis de raigambre lukasiana¹⁰ parece acercar Heller la teleología aristotélica a la teleología hegeliano/marxista –recuérdese que para Hegel la individualidad es la particularidad reflejada en sí misma y reconducida a la universalidad¹¹–. Sin embargo, se distancia de ella cuando considera que el modo de realización del hombre o el desarrollo de su esencia ontológica tiene su modelo concreto en el tipo de actividad que hace el trabajador artesanal.

Aristóteles, de este modo, habría llevado a cabo el análisis de la teleología subjetiva del trabajo. Sin embargo, no hizo y no pudo hacer el análisis de su teleología objetiva, aquella

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 235.

⁸ *Ibid.*

⁹ Á. Heller: *Sociología de la vida cotidiana*, Editorial Península, Barcelona, 2002, p. 88.

¹⁰ Heller sigue aquí el camino abierto por Lukács acerca de la relación entre la singularidad, la particularidad y la universalidad en el proyecto de una estética marxista. Lukács ya había llamado la atención de que el estudio de la particularidad en la mediación entre la singularidad y la generalidad estaba “originariamente poco desarrollado en el pensamiento de la vida cotidiana”. Cfr. G. Lukács: *Prolegómenos a una estética marxista. Sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, Barcelona, 1969, p. 119. La obra fue publicada en 1954.

¹¹ Respecto a la teleología aristotélica Hegel introdujo la negatividad como motor del desarrollo así como el carácter necesario y universal, esto es, moderno de la misma. Por ello, dirá Heller con razón que el descubrimiento de la contingencia en su radicalidad sólo puede hacerse cuando se emprende el camino de la crítica a la teleología universal de la modernidad. Cfr. Á. Heller: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999, cap.1.

cuyo *télos* escapa al dominio del hombre y sigue su propio proceso más allá del individuo, y que analizó Marx, siguiendo a Hegel, bajo los términos de objetivación y enajenación. Es interesante resaltar que esta teleología, para Heller, sólo podía vislumbrarse desde la categoría de los explotados y ello no pudo hacerlo Aristóteles porque hubiera tenido que equiparar la *banausía*, como trabajo enajenado, con la *techné*, pero esto hubiera supuesto, a su vez, entender la esclavitud no como un medio de producción, al modo de los bueyes o caballos, como dice Aristóteles, sino como la actividad laboral de los hombres libres. Pero, para ello, el sistema de necesidades y de satisfacción de esas necesidades tendría que haberse universalizado de tal manera que todo individuo fuera considerado al mismo tiempo un sistema de necesidades y un medio para la satisfacción de tales necesidades y donde, consecuentemente, las diferencias podían ser comparadas bajo un mismo patrón. Tal tesis, que articularía el concepto moderno de sociedad civil, no aparecerá sino con el desarrollo de la sociedad de clases con el capitalismo. La pobreza, como dice Hegel, es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas¹², pero no a las sociedades antiguas. Sin un único espacio de producción y de intercambio de la producción para todos los hombres la *banausía* no podía ser considerada como pobreza, y los esclavos no podían ser considerados como individuos explotados al servicio de los hombres libres.

Pero la lectura helleriana de Aristóteles quedaría falseada si no contempláramos el análisis de la *techné* a contraluz de la otra categoría fundamental que atravesando todo el libro de Aristóteles quedará como un lugar común en el resto de las obras de Heller: me refiero al concepto de *enérgeia*. “*Enérgeia*” es para Heller, leyendo a Aristóteles, “actividad social llena de contenido moral” cuando se refiere a los héroes griegos, “‘práctica’ moral” cuando se refiere a Sócrates, “acto social” o “actividad social” cuando se la opone a la objetivación de la *techné*, “acto moral” cuando hablamos de lo que puede ser bueno o malo, “actividad del conocimiento” cuando la referimos a la vida contemplativa y, simplemente, “felicidad” cuando establecemos el *télos* de la vida del hombre. *Enérgeia* es aquello que está actuando desde sí mismo con tendencia a su cumplimiento en el *télos*, es aquella realidad que lleva en sí el poder actualizante que la hace ser actividad, realidad dinámica, y que tiende a su plena realización (*entelécheia*). Para Heller la *enérgeia* es, como puede apreciarse en los diferentes usos del término, actividad social, y, contrapuesta a la *techné*, es aquella actividad que media en el proceso de la realización de la *techné* y que -esto es lo decisivo- antecede y sobrepasa los propios límites de la actividad laboral que termina en la obra realizada. Mediante la *enérgeia* pasamos de la teleología del trabajo a la teleología social y, dentro de esta, en el mundo griego, encontramos *in nuce* la teleología ética que habrá de mostrarnos el modo de llevar a cumplimiento y perfección cualesquiera otras acciones de los hombres. “La *techné*, dice Heller, no es la esencia categórica del hombre, sino sólo una de sus contingencias. Su esencia categórica es la *enérgeia*, la actividad social...El trabajo es humano, pero sólo la *enérgeia* constituye lo que es fundamentalmente humano”¹³. Hasta qué punto la matriz aristotélica que señala el modo de cumplimiento de la *enérgeia* en el *télos* como *entelécheia* está presente en aquel modo de realización ética de lo individual que el hegelianismo dio como utopía al marxismo y hasta qué punto la ética de la elección existencial es la búsqueda para situar al margen del proceso dialéctico, que pide su cumplimiento con perfección, la realización del individuo, son temas a los que nos abre el viejo Aristóteles, que la modernidad, a su manera, hará suyos, y que aquí sólo podemos apuntar. Para nuestro trabajo baste decir que a través de la actividad y de la objetivación de esa actividad en el trabajo se abre la puerta para esa otra forma de actividad superior que es la ética. Y aunque no crucemos el umbral de esa puerta vemos, sin embargo, que podemos perfilar el contorno del lugar que nos aparece –la ontología de la *praxis*- a través del trabajo de una ontología de la *poíesis*.

¹² G.W.F. Hegel: *Filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 360.

¹³ Á. Heller: *Aristóteles y el mundo antiguo*, op. cit., p. 233.

II. El carácter teleológico del trabajo y la realización del mundo en Arendt

Y a los conceptos de *praxis* y *poiesis* vuelve Arendt cuando al final del último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* establece la diferencia fundamental para comprender las consecuencias sociales y políticas de los totalitarismos respecto a las tiranías antiguas: la diferencia entre la soledad y el aislamiento. El aislamiento aparece cuando nos retiramos de la esfera política a la esfera privada. En el aislamiento la esfera privada sigue intacta y con ella “las capacidades para la experiencia, la fabricación y el pensamiento”¹⁴. El aislamiento es aquella suspensión del poder que se da como capacidad de acción conjunta entre los hombres que hace posible, a su vez, “las llamadas actividades productoras del hombre”¹⁵. El aislamiento es la condición del *homo faber* donde, en condiciones de libertad, como la que se daba en la *techné* aristotélica, el hombre está en relación con el mundo en tanto artífice suyo mediante la elaboración de objetos para ese mundo. “El trabajo de nuestras manos, dice Arendt, fabrica la intercambiable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano”¹⁶. Los objetos son constituyentes de mundo en tanto que dan a éste estabilidad y solidez. No son absolutos, pero tampoco se consumen al momento de producirse, sino que teniendo una duración en el mundo quedan ahí, puestos en el espacio público del mercado para su uso e intercambio. La categoría de reificación es la utilizada por Arendt para expresar el proceso mediante el cual a partir de algo ya dado, no creado, se pone con carácter duradero una cosa hecha para el mundo. Por ello, dice Arendt que siempre hay violencia en el proceso de fabricación y que, por esta razón, si queremos dar consistencia al mundo a través de los objetos que interrelacionados lo constituyen, tal y como Heidegger lo describió en *Ser y Tiempo*, tenemos que tener para la naturaleza y para los objetos del mundo ya constituidos la mirada del señor o del amo. La reificación es aquel proceso a través del cual apropiándonos de las cosas las devolvemos al mundo como “hechas nuestras”. Insiste Arendt, al modo griego, en que “[e]l verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo, de acuerdo con el cual se constituye el objeto”¹⁷ a través de un proceso que “está en sí mismo determinado enteramente por las categorías de medios y fin”¹⁸.

En una carta a Heidegger del 8 de Mayo de 1954, ante la extraña curiosidad que sentía Heidegger de saber sobre qué estaba trabajando, Arendt traza el proyecto de investigación que ocupó toda su vida. A propósito de la imposición del modelo de trabajo en la comprensión de la acción, allí puede leerse: “el trabajo se hizo ‘productivo’ y el actuar se interpretó dentro de la relación medio-fin. (No podía hacer esto, si puedo, sin aquello que aprendí de ti en mi juventud)”¹⁹. ¿Qué pudo aprender Arendt de Heidegger para poder reinterpretar la tradición moderna desde la reducción que la vida contemplativa había realizado sobre las distintas esferas de la *vita activa*? ¿Qué pudo aprender que le permitiera, fenomenológicamente, poder redefinir el estudio de la constitución de las distintas esferas de la vida activa desde la preeminencia ontológica de la esfera de la acción?

Marx estaba siendo la guía para descubrir cómo la actividad de los hombres en las sociedades industrializadas había sido reducida, de hecho, al trabajo; cómo el trabajo era entendido esencialmente como producción en el mundo moderno; cómo, paradójicamente, la historia de la conquista de la libertad de los hombres, bajo el prisma del trabajo, había sido convertida en una historia de la *Ἀνάγκη* o Necesidad; y cómo, finalmente, esta concepción del trabajo estando primero en la base del sistema capitalista pasó luego a ser la base de uno de los orígenes del totalitarismo: el imperialismo. Todo esto pudo aprenderlo de Marx, pero,

¹⁴ H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 575.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ H. Arendt: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 157.

¹⁷ *Ibid.*, p. 161.

¹⁸ *Ibid.*, p.163.

¹⁹ H. Arendt\ M. Heidegger: *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000, p. 137. La cursiva es mía.

¿qué, entonces, del lejano magisterio de Heidegger? Seguramente, con Heidegger en estos años de juventud aprendió a leer la filosofía griega desde la fenomenología y la hermenéutica, esto es el ir a las cosas mismas a través del lenguaje fundamental de la filosofía clásica. Son los años donde Heidegger trabaja intensamente en Aristóteles y Platón²⁰ buscando en los pensadores griegos una guía para desarrollar su hermenéutica de la facticidad. Las categorías aristotélicas en general y el examen de la virtudes dianoéticas en particular le ofrecían el modo y el contenido -los diferentes modos de comportamiento o de acción- de una ontología fenomenológica que Husserl sólo quiso buscar con la sola conciencia de un sujeto o de una vida trascendental, esto es, con la sola comprensión teórica de los modos en los que cabría articular la vida humana. Ya, a propósito de Aristóteles, había dicho Heidegger que la *praxis* es un trato de la vida humana consigo misma del siguiente tipo: “el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la acción”²¹. Y el papel central que la lectura fenomenológica de Heidegger da a la *phrónesis* correspondería a aquello que custodia el *hacia qué*, el *télos* de ese trato de la vida humana, no ya con las cosas -*techné*- sino con ella misma. No es necesario extenderse para comprobar cómo la herencia heideggeriana de Arendt, aquello que probablemente ella aprendió en aquellos años de amor al magisterio de Heidegger, fue la comprensión de la capacidad del *lógos* para poner de manifiesto mediante el lenguaje, esto es aponfánticamente -“el *lóγος*, dice Heidegger, es *ἀπόφανσις*”²²-, aquello que articula la vida en su facticidad, más allá de la mirada teórica o contemplativa que ofrecía la tradición filosófica moderna y que asumió la fenomenología trascendental.

III El concepto de trabajo y la alienación del mundo moderno

La descripción fenomenológica del trabajo en Arendt sigue, en el sentido expuesto, muy de cerca a Aristóteles y no sólo en el proceso mediante el cual se pone un objeto hecho, producido, en el mundo sino también en el modo como Aristóteles describió el funcionamiento de ese producto en el mercado y que es retomado por Arendt en su análisis del mercado como un espacio que pertenece a la esfera pública²³. Pero Arendt, al igual que Heller, no estaba interesada en un tiempo que no fuera el suyo. Por esta razón Marx será para ella, como lo ha sido para Heller, la guía para analizar el cambio que la sociedad industrial trajo al mundo moderno. Para Arendt, como es conocido, tal cambio consistió en la transformación revolucionaria de aquel modo de producción e intercambio que ella expone bajo el concepto de trabajo, y que supuso la entrada de la alienación en el mundo en tanto pérdida del carácter público del trabajo. Tal cambio del proceso productivo, que analizó Marx, es denominado por Arendt como labor. En este sentido, a pesar de los diferentes criterios usados por Heller y Arendt para demarcar la distinción marxiana entre *labour* y *work*²⁴, coinciden en lo fundamental: la *labour* en general, como insiste Heller siguiendo a Marx, es “sinónimo de actividad alienada de trabajo” algo que se agudizó hasta el extremo con la aparición de la sociedad capitalista donde al trabajador le fueron sustraídos no sólo los objetos que produce sino también los medios de su producción²⁵. En términos griego/arendtianos, podemos decir, que a los trabajadores le fueron sustraídos aquel modo de producción propio de los hombres libres y, sobre todo, el espacio público del mercado donde constituían los lazos sociales más elementales y las primeras formas en que se constituye la comunidad política.

²⁰ Cfr. S. Forti: *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Ediciones Cátedra, Barcelona, 2001, 53-63.

²¹ M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002. p. 68.

²² *Ibid.*, p. 64.

²³ Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp.177 y ss.

²⁴ Cfr. Á. Heller: *Sociología de la vida cotidiana*, op. cit., p.202 y ss.

²⁵ *Ibid.*, p. 213.

En una nota de su *Diario filosófico* escrita en 1955 Arendt dice, sorprendentemente, que el concepto de trabajo de Marx está más emparentado con el concepto de Nietzsche que con el de Hegel²⁶. Cuatro años antes había consignado, también en su *Diario*, la concepción del trabajo en Hegel correspondiente a los párrafos de la *Enciclopedia* que abren el análisis de la sociedad civil o burguesa²⁷. Hegel, que al principio parece situar el análisis del trabajo en los términos fenomenológicos de Aristóteles pero en el contexto social abierto por teóricos como Adam Smith –el trabajo es lo que realiza la mediación de las satisfacciones particulares de todos, lo cual constituye, la riqueza en general-, sin embargo, va más allá exponiendo, como consecuencia de la división del trabajo en la sociedad moderna, la abstracción en la que permanece el propio concepto de trabajo, abstracción que, a diferencia de la *techné*, facilitaría enormemente la tarea y el aumento de la producción hasta quedar convertida la actividad del trabajador en actividad industrial. Tal abstracción, es decir, la consideración del concepto de trabajo fuera de su desarrollo “natural”, es lo que permitiría, en última instancia, la mecanización del propio proceso de trabajo. Arendt conocía bien estos pasajes de la *Enciclopedia* y los correspondientes de la *Filosofía del derecho*. Sin embargo, aun así, dice que Marx está más cerca de Nietzsche que de Hegel. ¿En qué sentido?

Con la negación del ser -es decir, de la metafísica platónica que buscaba la comprensión de las actividades humanas en la contemplación teórica- y con la afirmación del eterno retorno de la vida Nietzsche había ofrecido a Marx, en la interpretación de Arendt, la comprensión del trabajo como la vida que siempre retornando no progresa, es decir, habría dado la cabal comprensión del hombre ya no como *homo faber*, al modo del artesano griego, sino como *animal laborans*. Del trabajo de nuestras manos habríamos pasado al trabajo de nuestros cuerpos en la sociedad industrial. El propio cuerpo fue entendido como vida desnuda sin más (*zoé*). El cuerpo y sus obras, entrando en el eterno retorno de aquello que producido no podía pertenecer al mundo, quedaron fuera y retirados del espacio público. El propio cuerpo de los trabajadores fue objeto de trabajo y lentamente consumido no pudo pertenecer y permanecer en el mundo constituyéndolo. La alienación del proceso de trabajo consistió, por tanto, en la alimentación del eterno proceso de un sistema de producción que no podía sino alimentarse de unas vidas que, marginadas del mundo, quedaron sin presencia pública entre los hombres, perdiendo su capacidad para contribuir al “artificio del mundo”. Excluidos del mundo, a los trabajadores sólo les quedó su vida y su trabajo y, así, en las orillas de un mundo que no podían comprender, tampoco pudieron entrar en la plaza pública donde los asuntos políticos, los asuntos que conciernen a las relaciones comunes de todos, aparecían y eran hablados. La alienación fue considerada por Arendt como aquel movimiento que, cerrado sobre sí mismo, cebaba la vida de una necesidad que sin cansancio pedía siempre más vida de la que poder alimentarse, hasta que, sin poder detenerse en los asuntos propiamente humanos, los hombres trabajaron como bueyes y caballos en el cerrado espacio de unas fábricas donde ya no contaban como hombres libres.

Ágnes Heller vio que el aislamiento requerido para la producción trajo consigo, en la época de crisis de la *pólis*, “el nacimiento del hombre privado” que siendo el referente de las enseñanzas de los sofistas, sin embargo alcanzó su máximo desarrollo, cuando, debilitados los vínculos políticos/comunitarios, la producción se convirtió en la actividad principal de la *pólis*. Pero este concepto del hombre privado, tan cercano al concepto de la esfera privada de Arendt, progresivamente, a través de las nuevas condiciones de producción, iría quedando atrás para abrir paso al aislamiento que preparó el camino para la soledad del hombre en los totalitarismos. En la dominación totalitaria, sin el espacio público de la política y del mercado, el poder se ejerció directamente sobre aquellos trabajadores convertidos en masa. Entonces fue cuando, considerados como animales de trabajo, cuando el beneficio de su

²⁶ Cfr. H. Arendt: *Diario filosófico (1950-1973)*, Herder, Madrid, 2006, p.493.

²⁷ Cfr., *Ibid.*, p.104.

producción no superaba el costo de su mantenimiento en el mejor de los casos, a aquéllos que entraron por la puerta que anunciaba su libertad en el trabajo, ya no importó sacrificarlos.

Contra el aislamiento como precondition política de la destrucción del tejido social que impuso el totalitarismo, Hannah Arendt no vio más salida que mantener, en un mundo de apariencias, la pluralidad y el poder emergente de los intersticios de esa pluralidad como los únicos principios ontológicos con capacidad para no arrebatarse a los hombres, rotos los hilos de la tradición, su presencia en el espacio político. Este concepto de poder emergente de la pluralidad ha sido denominado por Agnes Heller como *enérgeia*. “En la teoría de Arendt, dice, el concepto de lo político es acción como *enérgeia*”²⁸. La *enérgeia*, desprovista del universo teleológico en el que Aristóteles le daba vida y donde era guiada, llevada, cumplida y, finalmente, cerrada en un *télos*, ya no apunta a otra intencionalidad que a ella misma; así, volviendo continuamente sobre sí misma muestra un poder infinito para renovar la vida social y política. Hasta qué punto este poder es algo que dinamita las pretensiones normativas y la conciencia empírica como condiciones de la filosofía política, como dice Heller acercando a Arendt al radicalismo de autores como Heidegger, Lukács o Schmitt²⁹, o hasta qué punto de la *enérgeia* entendida no sólo como *praxis* sino también como *lógos*, como la actividad de la comunicación, nazcan condiciones normativas de una ética dialógica, como hace Habermas, o hasta qué punto la *enérgeia*, como actividad social, deja paso a la *dýnamis* como el poder que una persona tiene de darse un destino ético, o hasta qué punto la *enérgeia* supuso para los griegos aquello que siendo fuente de objetivación a su vez no podía ser objetivado, y que sería reintroducido en la filosofía moderna por Kant y en la filosofía contemporánea, a través del concepto de la *lebenswelt*, por la fenomenología dejando, también, su impronta en el concepto de vida cotidiana en Heller, todo esto, digo, son diálogos mayores que abren el nuestro menor, pero en él, como diálogo filosófico, hemos visto que en las relaciones entre *techné* y *enérgeia* están comprometidas las preguntas que en torno a los fines de la razón y su relación con el poder más nos siguen pre-ocupando a los hombres de hoy día.

²⁸ Á. Heller: “Nueva visita a ‘El concepto de lo político’” en *Historia y futuro*, Península, Barcelona, 1991, p.87.

²⁹ *Ibid.*, pp. 85 y ss.