

Identidad narrativa y vida humana en la obra de Arendt

Julia Urabayen

Universidad de Navarra

La filosofía de Hannah Arendt se presenta, en gran medida, como una fenomenología del yo que aborda críticamente tanto las concepciones filosóficas que se asientan en la noción de naturaleza humana¹ como las que siguen comprendiendo al yo desde la noción de soberanía. Si bien Arendt no niega la existencia de la naturaleza humana, ésta no juega prácticamente ningún papel en su concepción del ser humano. Éste es un ser condicionado que va alcanzando su identidad gracias a las acciones que realiza y no un ser que se defina por su naturaleza.

Para Arendt es insuficiente, cuando no incorrecto, tratar de comprender al ser humano desde su naturaleza. En primer lugar, porque esta dimensión simplemente nos dice lo que es, pero no quién es cada individuo: presenta lo genérico,² no los rasgos personales que son los que cada cual se forja para sí mismo mediante su acción. En segundo lugar, qué sea esa naturaleza humana está fuera del alcance del ser humano. Y, por último, está íntimamente conectada con los ciclos biológicos o naturales. En cambio, la condición humana está vinculada con la libertad y la iniciativa personal, con lo que cada uno hace de sí mismo.³ Es decir, el ser humano es un sujeto libre capaz de iniciar o comenzar, pero para Arendt, no es un sujeto soberano ni un autor.⁴

Las antropologías y las filosofías políticas que ven al hombre como sujeto soberano son víctimas de un error. Esta visión del ser humano que identifica iniciativa con soberanía confunde el significado de la acción. Desde los pensadores griegos, establece Arendt, ha habido un desplazamiento en el sentido de la noción de acción, ya que este término, en realidad, se corresponde con dos nociones: *archein* y *prattein*.⁵

Para Arendt estos dos significados del término se separan posteriormente y *archein* se convierte en la acción solitaria de gobernar a unos sujetos que simplemente obedecen. Algo similar sucede cuando esta concepción se refiere al sujeto como iniciador de una acción y se confunde actor con autor, perdiendo de vista la importancia de la participación de los otros seres humanos (poder es acción concertada), el carácter imprevisible e incontrolable por parte del agente del decurso de la acción, así como el papel que juega el espectador a la hora de captar el sentido de dicha acción.⁶

¹ “To avoid misunderstanding: the human condition is not the same as human nature, and the sum total of human activities and capabilities which correspond to the human condition does not constitute anything like human nature”, H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1958, pp. 10-11.

² “The moment we want to say *who* somebody is, our very vocabulary leads us astray into saying *what* he is; we get entangled in a description of qualities he necessarily shares with others like him; we begin to describe a type or a ‘character’ in the old meaning of the word, with the result that his specific uniqueness escapes us”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 181.

³ Esta es la diferencia entre lo que uno es y quién es uno: “The real story in which we are engaged as long as we live has no visible or invisible maker because it is not made. [...] *Who* somebody is or was we can know only by knowing the story of which he is himself the hero –his biography, in other words; everything else we know of him, including the work he may have produced and left behind, tells us only *what* he is or was”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 186.

⁴ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, pp. 40-41.

⁵ “In order to illustrate what is at stake here we may remember that Greek and Latin, unlike the modern languages, contain two altogether different and yet interrelated words with which to designate the verb ‘to act’. To the two Greek verbs *archein* (‘to begin’, ‘to lead’, finally ‘to rule’) and *prattein* (‘to pass through’, ‘to achieve’, ‘to finish’) correspond the two Latin verbs *agere* (‘to set into motion’, ‘to lead’) and *gerere* (whose original meaning is ‘to bear’). Here it seems as though each action were divided into two parts, the beginning made by single person and the achievement in which many joy by ‘bearing’ and ‘finishing’ the enterprise, by seeing it through”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 189.

⁶ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 187.

Por ello, a pesar de la discusión en torno al modelo asociativo o deliberativo de la acción en Arendt,⁷ lo que habría que destacar es que toda acción es la aparición del agente en un espacio público; una aparición, bien por la realización de hazañas bien por el discurso, que reclama la narración para captar su sentido y evitar que caiga en el olvido. De ahí que, según la alemana, el héroe solo signifique, tomando como referencia a Homero, cada hombre libre que participa, en el caso heleno, en la guerra de Troya y sobre el cual se puede contar una historia.⁸ Es más, toda acción es discursiva o lingüística, y éste es el motivo por el cual el ser humano en tanto que ser dotado de lenguaje es un ser político.

La acción, signo distintivo del ser humano y base del humanismo de Arendt, posee unas cualidades que inciden en que el ser humano es un ser capaz de iniciar un curso de acción que sin su intervención no existiría, pero que no puede controlar porque todo curso de acción entra dentro de una lógica interhumana que excede las intenciones y las previsiones del agente. De ahí la no aceptación arendtiana de la soberanía como rasgo propio del agente. Es decir, la lógica social o de la interacción es diferente a la lógica individual, a la motivación y los objetivos previstos por el sujeto que decide un curso de acción porque una vez que esta es iniciada, comienza la interacción y esta da resultados no previstos por el agente:

Comparado con la sutileza y fragilidad de la acción humana, el mundo generado por la fabricación tiene una permanencia perdurable y una solidez tremenda. Sólo en la medida en que el producto elaborado se incorpora al mundo humano, donde su uso y su ‘historia’ no se pueden predecir por entero, la fabricación a su vez inicia un proceso cuya salida no se puede prever por completo y, por tanto, está más allá del control de su ejecutor. Esto significa que el hombre nunca es exclusivamente *homo faber*, que aun el fabricante sigue siendo a la vez un ser de acción, que empieza el proceso vaya donde vaya y haga lo que haga.⁹

Por otra parte, su pensamiento incidirá en el estudio de la condición humana y en las consecuencias que se siguen de esa fenomenología o antropología que traza en *La condición humana*. En dicha obra no solo establece la diferencia entre condición y naturaleza humana, sino que destaca que la vida activa está constituida por tres actividades, que suponen una relación diferente con la realidad: la labor está unida a la vida, el trabajo al mundo y la acción a la pluralidad. Estas distinciones supondrán que el ser humano practica una serie de actividades que deben tener en cuenta su ámbito de desarrollo y no intentar bajo ningún concepto superar dicho ámbito. Eso es precisamente lo que ha sucedido en la edad moderna,¹⁰ en la que la labor confundida con el trabajo ha invadido el campo de la acción, con lo que ha otorgado a la vida un papel en la política que no le corresponde.

⁷ En el pensamiento de Arendt hay dos modelos de sujeto: agonal y deliberativo. Esto ha generado una gran discusión sobre cuál de los dos modelos es más relevante, ya que ambos tipos son muy diferentes y dan lugar a concepciones muy dispares sobre el espacio público. Puede encontrarse una exposición detallada de este debate en los trabajos de Dana Villa y Cristina Sánchez.

⁸ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 186.

⁹ H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, pp. 68-69.

¹⁰ “However, the modern age is not the same as the modern world. Scientifically, the modern age which began in the seventeenth century came to an end at the beginning of the twentieth century; politically, the modern world, in which we live today, was born with the first atomic explosions. I do not discuss this modern world, against whose background this book was written”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 6.

La vida es un tema fundamental en toda la obra de Arendt.¹¹ Sin embargo, la alemana no es una pensadora vitalista ni escribe jamás una autobiografía, ni es una escritora de novelas o cuentos. Únicamente redacta una biografía larga y una serie de textos breves de estilo biográfico, en los que realiza una semblanza de las personas que aparecen en ellos, pero no entra en los detalles íntimos o privados de sus vidas. La pensadora que otorga un papel clave a la identidad narrativa no es una autora prolífica en este género. La narración de historias en su obra tiene un papel fundamentalmente cognoscitivo, o metodológico, y humano: al narrar lo que ha sucedido comprendemos la realidad. Igualmente tiene un papel político, pues permite la constitución de la identidad narrativa, así como conservar el recuerdo de la creación de la comunidad. En primer lugar, no es una autora vitalista, ya que no entiende la vida humana como mera biología ni mucho menos como el eje de la política ni de la realidad. En segundo lugar, el papel que juega la narración de la vida humana no requiere por su parte un mayor desarrollo de esta dimensión, que aparece bien reflejada en *Rahel Varnhagen* y en *Hombres en tiempos de oscuridad*, como ejemplos de biografía, o en *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, como reflejo de la dimensión moral y política de la narración.

Por otra parte, para dilucidar esta aparente contradicción entre el papel que concede a la narración y el escaso desarrollo de este género literario es preciso, en primer lugar, no perder de vista la rígida distinción establecida por Arendt entre vida pública y vida privada, su dura crítica a la introspección y la mostración de uno mismo ante los demás, tal como aparece en Rousseau; así como su rechazo del psicoanálisis. Narrar la vida tiene un sentido diferente a mostrar la intimidad de uno mismo en público. Y, en segundo lugar, es necesario saber que la vida es para la alemana algo específicamente humano y, como tal, plural: un aparecer y desaparecer en un espacio público mediante la acción y la palabra. Las biografías son, desde este punto de vista, un recurso más para captar y transmitir experiencias políticas, perlas valiosas que nos permiten recuperar el sentido de la acción, de la política.

Gracias a su aparición en público, por la palabra y la acción, el sujeto se constituye como tal y alcanza una identidad narrativa. Y por ello requiere la presencia de los otros y la memoria de dichas acciones y palabras.¹² El espacio de aparición es, por tanto, la condición para alcanzar la identidad: ésta no es algo dado, ni algo que se logre solo por la acción, sino que es plural y ganada, pero no producida.¹³ A diferencia de las doctrinas filosóficas que inciden en la autonomía del yo, en su soberanía sobre la acción, Arendt ve la libertad como natalidad, como capacidad de iniciar algo nuevo, algo que ya no depende del agente, sino que adquiere una realidad propia y reclama la participación del espectador para captar su sentido. Ello pone de relieve que la importancia del juicio del espectador, de quien contempla sin tomar parte activa, está presente desde sus obras de los años 50 y, por tanto, no

¹¹ “Caught up from the outset by this passion in which *life* and *thought* are one and the same, her varied yet profoundly coherent intellectual odyssey never ceased to place *life* –in and of itself, and as a concept to be elucidated– at the centre”, J. Kristeva, *Hannah Arendt. Life is a Narrative*, University of Toronto Press, Toronto, 2001, p. 3.

¹² “Siguiendo los análisis de Dana Villa, podemos decir que ese *self* que se revela es un yo *fragmentado*, que no presenta una unidad interna. Sólo el juicio final de los espectadores logra dar coherencia y unidad a la identidad del agente. Al contrario que la identidad lockeana, el yo no se pertenece a sí mismo. Por consiguiente no hay una identidad cerrada antes del ejercicio de la acción y que se manifieste a través de ésta”, C. Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, Madrid, 2003, p. 191.

¹³ “Although everybody started his life by inserting himself into the human world through action and speech, nobody is the author or producer of his own story. In other words, the stories, the results of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the world, namely, its actor and sufferer, but nobody is its author”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 184.

hay que esperar a un supuesto giro en *La vida del espíritu*.

De hecho, ya en *La condición humana* será el espectador y no el actor quien cuente la historia, quien inmortalice mediante el relato las acciones del héroe.¹⁴ De ahí que el papel activo en el relato corresponda al espectador, que se convierte en historiador o narrador.¹⁵ El historiador es quien tiene a su cargo narrar la historia,¹⁶ quien ha de superar la fragilidad humana mediante la conservación en la memoria de esas acciones que han sido realizadas por los seres humanos.¹⁷ El actor, por su parte, hace la historia, ya que por medio de su acción crea y preserva los cuerpos políticos, estableciendo, por tanto, la condición para la historia,¹⁸ que es el relato de lo propiamente humano, de un tiempo que no es natural-cíclico, ni tampoco la eternidad.¹⁹ Por ello la historia asume la forma de la biografía, del relato de la vida humana, que se inicia con el nacimiento y finaliza con la muerte, que transcurre en un tiempo lineal. Aunque el hombre comparte con otros animales el tiempo biológico cíclico, ése no es el aspecto que debe ser narrado ni perdurar: eso pertenece al ámbito de la intimidad, de lo oculto a la luz pública, el espacio en el que tienen lugar cosas claves para el ser humano: el nacimiento, el amor y a muerte.²⁰ Sin embargo lo que ha de ser narrado es lo público, lo que muestra la condición humana, que es plural y política.²¹ Y por ello al historiador solo le interesan las biografías de los grandes hombres y mujeres. En cambio, al narrador o poeta pueden interesarle las biografías de personas con menor trascendencia pública e histórica.

Esta concepción de la vida y del tiempo que, en el caso del ser humano, supone la diferencia entre una vida y un tiempo biológico o natural y un tiempo humano y biográfico implica que ese tiempo natural afecta también a las creaciones del hombre.²² Igualmente supone una puesta en valor del ser humano, que por su capacidad de producir cosas (trabajo, acciones y discursos) se crea una inmortalidad terrena, aunque Arendt considere que esto solo lo logran los mejores.²³ Es decir, la capacidad humana de iniciar y crear obedece, por una parte, al deseo de crear un espacio humano, un espacio estable que perdura y va más allá de toda vida individual. Por ello mismo, está profundamente unida al problema de la conservación y no solo del inicio, como se ve tan bien en el tratamiento arendtiano de las revoluciones y la fundación de la política.

Por otra parte, esta distinción del tiempo humano y del tiempo natural es la base de la crítica arendtiana a ese proceso que tiene lugar en la edad moderna por el que la vida acaba ocupando el lugar de la acción y da origen a lo que podría ser denominado biopolítica. Las reflexiones arendtianas sobre el espacio político tienen como punto

¹⁴ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 186.

¹⁵ Cfr. J. Kristeva, *Hannah Arendt*, p. 16.

¹⁶ “Action reveals itself fully only to the storyteller, that is, to the backward glance of the historian, who indeed always knows better what it was all about than the participants [...] Even though stories are the inevitable results of action, it is not the actor but the storyteller who perceives and ‘makes’ the story”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 192.

¹⁷ Cfr. H. Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005, p. 45. Lo que se alcanza de este modo es la gloria. Cfr. H. Arendt, *The Promise of Politics*, p. 46.

¹⁸ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, pp. 8-9.

¹⁹ “Immortality means endurance in time, deathless life on this earth and in this world as it was given, according to Greek understanding, to nature and the Olympian gods. Against this background of nature’s ever-recurring life and the gods’ deathless and ageless lives stood mortal men, the only mortals in an immortal but not eternal universe, confronted with the immortal lives of their gods but not under the rule of an eternal God”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 18.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 97.

²¹ “The chief characteristic of this specifically human life, whose appearance and disappearance constitute worldly events, is that it is itself always full of events which ultimately can be told as a story, establish a biography; it is of this life, *bios* as distinguished from mere *zoe* that Aristotle said that it ‘somehow is a kind of *praxis*’”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 97.

²² Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 98.

²³ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 19.

de referencia la alienación del mundo en la época moderna, que rompe con la clásica al invertir la relación entre la vida activa y la contemplativa. El problema es que los pensadores modernos invierten la jerarquía de las actividades propias de la vida activa y acaban produciendo una alienación sin precedentes respecto al mundo. El mundo que surge a partir de la ciencia moderna, la Revolución Industrial y el pensamiento filosófico y político modernos no logra mantener su cualidad más importante: su capacidad de unir-separar a los seres humanos, su ser un espacio entre, un espacio creado y mantenido por la acción humana.²⁴

Este proceso ha acontecido de modo gradual o en fases diferenciadas: en primer lugar, el triunfo del *homo faber* y su posterior derrota, que dará lugar a la reducción del trabajo a la labor y la imposición de la labor-trabajo sobre la política. Posteriormente se produce la tercera inversión: el auge de la acción y su injerencia en la naturaleza. El auge del *homo faber* está unido al hecho de que la atención de los pensadores modernos se centró en el poder de transformación que el ser humano posee. El paso de la prioridad del fabricar a la labor está unido a un cambio drástico en el modo de abordar el hacer: la atención pasa del objeto o resultado al proceso. Lo más importante en este planteamiento es que desde el punto de vista del proceso, tanto la historia como la naturaleza se identifican, pues ambas son movimiento interpretado como crecimiento o progreso; pero claramente la historia será mejor conocida, pues es hecha por el hombre. Obviamente, el siguiente paso será aplicar la fabricación-proceso también a la naturaleza, con lo que ya no se trabajará sobre la naturaleza, sino que se hará-producirá la naturaleza: en la época moderna, la historia emergía como algo distinto de lo que antes había sido. Ya no se componía de las proezas y sufrimientos de los hombres y ya no narraba los hechos que afectaban a las vidas humanas, sino que se convirtió en un proceso realizado por el hombre, el único proceso envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana. Hoy, esta cualidad que diferenció a historia y naturaleza es también cosa del pasado, porque sabemos que, aunque no podemos ‘fabricar’ naturaleza en el sentido de la creación, somos muy capaces de iniciar un proceso nuevo y que, por tanto, en un sentido ‘fabricamos naturaleza en la medida en que ‘fabricamos historia’.²⁵

De ahí el primer sentido de la profunda alienación del mundo moderno: la que afecta a la relación del hombre con la naturaleza. La violencia sobre la naturaleza es algo que para Arendt está asociada con las actividades de la labor y del trabajo, pero siempre había tenido una medida, ya que obedecía a un fin. En cambio, para la alemana, en la raíz del proyecto moderno se encuentra la no aceptación de lo dado. De este modo, introduce una lógica de medios-fines que en principio creía poder controlar, pero que acabará por imponerse sobre él mismo: si su vocabulario es repulsivo y su esperanza de cerrar la presunta brecha entre nuestro dominio científico de la naturaleza y nuestra deplorada impotencia para ‘gestionar’ los asuntos humanos, a través de una ciencia de ingeniería de las relaciones humanas, suena aterradora, es sólo porque han decidido tratar al hombre como un ser absolutamente natural cuyo proceso de vida puede manipularse del mismo modo que todos los demás procesos.²⁶ Por ello las categorías propias de la relación del ser humano con la naturaleza invaden el ámbito de las relaciones entre seres humanos. Este paso de las categorías del hacer al ámbito de la acción humana supone perder de vista lo

²⁴ Cfr. D. Villa, *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 10.

²⁵ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 297.

²⁶ Cfr. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 68.

inesperado. La comprensión de la intervención humana sobre la naturaleza y la historia como proceso lleva consigo una alienación del mundo, pues tiende a reducir a un segundo plano la actividad humana dirigida a la construcción del mundo y a la producción de cosas mundanas.²⁷ Es decir, se produce la alienación del mundo como plexo de relaciones útiles, como productos que el hombre ha creado, en favor de la labor vinculada al proceso metabólico de la vida biológica.²⁸

Esta segunda alienación, por tanto, está profundamente unida al triunfo del *homo laborans* sobre el *homo faber* y a la consideración de la vida como bien supremo. Arendt indica que la confusión de estas dos actividades produce una pérdida de la estabilidad del mundo,²⁹ lo que ha conducido a una subjetivización del mismo, a un vaciamiento de su carácter dado y a una fluidificación que ha dejado al ser humano a solas consigo mismo. Las consecuencias de esto son muy negativas, pues dan lugar a la pérdida del espacio verdaderamente humano, que es reemplazado por la sociedad de masas.³⁰ Así pues, la alienación moderna no solo afecta a la relación del hombre con la naturaleza y al mundo como plexo de relaciones entre objetos, sino que también se extiende al otro sentido del mundo: la red de relaciones humanas o política.

Si la labor es la actividad más importante, el mundo dejará de ser relevante y su lugar será ocupado por la vida. De ahí el surgimiento en el siglo XIX de las filosofías de la vida. Esta pérdida de referencia al mundo, promueve que el hombre moderno se vuelque sobre sí mismo,³¹ quedando encerrado en la intimidad de la introspección, y que se establezca que lo único que es inmortal es el proceso de la vida sin fin de la especie humana.³² La economía, por otra parte, sustituye a la política y de este modo se produce una confusión de categorías: lo social está vinculado a las necesidades de la vida y no a la libertad que se ejerce entre y con otros seres humanos. En esta sociedad masificada no solo se produce una alienación del mundo en los tres sentidos ya vistos: el mundo humano o el espacio de aparición, característico de la *humanitas*; el mundo *reificado* que estabiliza la naturaleza; y el mundo como naturaleza o *tierra*. Sino que se añade una nueva alienación: la del *espacio privado*. Al no respetar ninguno de estos aspectos, la sociedad de masas ejerce una violencia desconocida hasta entonces: ni siquiera deja un reducto mínimo de protección al ser humano, su hogar.

El mundo moderno ha perdido los límites ya que ha desencadenado procesos naturales que nunca habrían tenido lugar sin la intervención humana. La tecnología actual no solo ha cumplido todas las expectativas puestas en ella, sino que las ha superado claramente: el ser humano hace la naturaleza además de la historia.³³ Así pues, la distinción entre naturaleza e historia ha sido diluida: ambos son procesos hechos por el ser humano y esto supone un salto respecto a la utilización de los medios naturales. Esta modificación en la relación con la naturaleza implica que se regirá según las características de la acción. Esta última es una actividad que tiene un principio y un fin determinados, y un resultado que es independiente de dicha actividad y queda reificado. En cambio, la acción no

²⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, p. 333.

²⁸ H. Arendt, *The Human Condition*, p. 332.

²⁹ Cfr. H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 11.

³⁰ Cfr. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 101.

³¹ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 320.

³² Esta supremacía de la vida, para Arendt, solo se explica porque el pensamiento moderno se basa en la creencia cristiana de la sacralidad de la vida. Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, p. 338. Pero en el mundo moderno se ha perdido la creencia en la inmortalidad individual, por lo que solo queda la inmortalidad de la especie como “el posiblemente eterno proceso vital”, H. Arendt, *The Human Condition*, p. 345.

³³ Eso tiene lugar con los procesos nucleares. Cfr. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, pp. 66- 67.

deja ningún producto tras ella o como mucho deja un principio de una cadena interminable de sucesos que son impredecibles e incontrolables por parte del actor. Así pues, la actuación del hombre sobre la naturaleza produce una pérdida de la estabilidad del mundo creado, en este caso, la naturaleza.³⁴ El trabajo, que tomaba el material de la naturaleza y protegía al ser humano de esos mismos elementos naturales, creaba un hogar para el ser humano. Pero la acción sobre la naturaleza ha dinamitado esos límites y esa estabilidad imprescindible para el mundo.

El carácter impredecible y la fragilidad de la acción humana han sido implantados en un ámbito que estaba regido por leyes inexorables. Con ello Arendt apunta a que se ha producido un nuevo cambio en la jerarquía de la vida activa, ya que ahora el ser humano es definido como un ser capaz de acción, pero esa capacidad ha invadido los otros ámbitos y con ello se ha producido una injerencia que da lugar a la alienación de la naturaleza.³⁵ A pesar de la importancia de esta nueva inversión en la vida activa, que aumenta la alienación de la naturaleza, Arendt se centra en la transformación del hombre en *homo laborans* y la elevación de la vida, o más bien del proceso vital, al valor supremo. Este cambio es para ella más importante porque ahí reside la pérdida de la verdadera vida y del mundo humano, pues para vivir una vida humana necesitamos más que la naturaleza [...] sin semejante mundo humano estable nuestras vidas no pueden formar historias significativas, sino solo ser parte del flujo sin fin de la naturaleza.³⁶ Así al hombre moderno solo le queda su naturaleza común, sus necesidades biológicas y sus sentimientos subjetivos, pero ha perdido el mundo humano.

Para concluir este breve texto, me gustaría apuntar algunas líneas de reflexión que se siguen de lo expuesto aquí. En primer lugar, debido a la diferencia entre *naturaleza* y *condición humana*, Arendt otorga al ser humano una gran capacidad de actuar y crear su identidad. La identidad narrativa supone la oportunidad, así como la necesidad, de crear la identidad propia, que no es algo dado ni definido, sino algo alcanzado y construido. Pero, en ningún caso, sostendrá que el ser humano tenga el derecho a superar los límites de lo dado, frente a lo cual la actitud apropiada es el agradecimiento. Es decir, aunque el concepto de naturaleza y de naturaleza humana juegue un papel poco activo en la construcción del mundo humano y de la identidad personal, funcionan como límites infranqueables: existe algo que es un *factum*, algo que nos ha sido dado y que no debe ser modificado ni creado. Ahí ha de detenerse la acción humana. Pero teniendo en cuenta la ambigüedad arendtiana sobre qué sea esa naturaleza humana y esa naturaleza sin más, así como su reducción de lo natural a lo biológico, resulta complicado saber dónde fijar el límite y a qué obedecería la justificación del establecimiento de tal limitación del actuar humano que ahora tiene la posibilidad de superar su propia naturaleza y toda naturaleza.

Por otra parte, dada la diferencia entre autor y actor, Arendt limita igualmente el poder de la acción humana, que no es capaz de controlar el curso de lo iniciado y que, bajo ningún concepto, es definible como un yo autónomo y constituido, sino como un yo fragmentario que se manifiesta ganando su identidad que, además, debe contar con los otros para alcanzar su sentido y ser conservada en forma de historia. El agente, el héroe

³⁴ Cfr. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 60.

³⁵ “Es bastante peligroso actuar en la naturaleza, llevar la humana índole impredecible a un campo en el que nos enfrentamos con las fuerzas elementales que, tal vez, jamás podremos controlar con seguridad. Aún más peligroso sería ignorar que, por primera vez en nuestra historia, la capacidad humana para la acción ha comenzado a dominar todas las otras, a la capacidad de asombro y pensamiento en la contemplación, no menos que a las capacidades del *homo faber* y del *animal laborans*”, H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 71.

³⁶ M. Canovan, *The political thought of Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 82.

arendtiano, no es nunca un sujeto autónomo, solipsista y autocreador, sino un sujeto abierto, intersubjetivo, plural o simplemente político. De ahí la dimensión política de toda narración y la necesidad del espectador.

Por último, la alabanza arendtiana del milagro de la natalidad no deja de estar marcada por la fragilidad de la misma y por el peligro inherente al deseo humano de superar los límites que le son propios produciendo errores como la consideración de la vida como eje de la política (biopolítica), la creación de procesos naturales que son incontrolables (procedimientos nucleares) y la destrucción del espacio propio para la aparición de lo humano (el espacio político). Esta temática es una constante en toda su obra y marca el punto de partida de su neta separación de lo natural y lo político, así como de los tres tipos de acción que realiza el ser humano en su vida activa (labor, trabajo y acción), lo que comprende su relación con el mundo y con los otros seres humanos.

Es decir, la iniciativa y la natalidad sin más, sin ninguna cualificación no parece ser suficientes para cumplir un papel humanizador o humano en el mundo. Arendt propone un humanismo de corte clásico, más concretamente romano, en el que incide en la amistad y la política, y con ello en el gran poder de inmortalización y estabilización que ofrece ese mundo humano creado por la acción y la palabra (incluida la narración). Pero nunca olvidó la inherente fragilidad de la acción humana que puede quebrarse en todo momento y queda abierta sin poder garantizar nunca la consecución de lo que busca: toda obra humana es falible y limitada. Aunque Arendt reconoce y busca recordar al lector estos rasgos, también demuestra una enorme confianza en la posibilidad humana de actuar y crear su propia identidad, su vida humana, y, con ello, el mundo humano, el espacio de aparición que se crea con los otros seres humanos.