

Cuerpo de la acción en Hannah Arendt: una relectura de *La condición humana*

Nicolás Patierno¹, Ricardo Crisorio²

¹ Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

La Plata, Argentina

E-mail: nicolaspatierno@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3411-7309>

² Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

La Plata, Argentina

E-mail: rcrisorio@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0721-5181>

Resumen: El objetivo del artículo es reconstruir el concepto de cuerpo en *La condición humana* articulándolo específicamente con la noción de acción. Como premisa fundamental, se asume que Arendt toma distancia del cuerpo extenso, es decir, no cree en la existencia de una unidad –material e incuestionable– común a toda la especie humana. Dicho de otro modo, el cuerpo no se define por las necesidades vitales, ni por los instintos, a los que Arendt considera inapropiados para explicar el comportamiento humano. Las explicaciones provenientes de la zoología o la biología son insuficientes para comprender las revueltas políticas, las guerras o las revoluciones. El cuerpo humano está condicionado por el momento histórico y político y eso es justamente lo que lo hace humano: su imprevisible capacidad de acción. Posiblemente sea por ello que, en *La condición humana*, Arendt no habla del cuerpo de manera aislada, como si fuese un objeto inalterable, sino que siempre lo tensiona con las actividades de la *vita activa*, evidenciando una marcada diferenciación entre el cuerpo biológico de la labor y el cuerpo activo, plural –y por ende particular– atribuido la acción.

Palabras clave: Cuerpo, labor, acción, pluralidad, política.

Abstract: The objective of the article is to reconstruct the concept of body in *The Human Condition*, articulating it specifically with the notion of action. As a fundamental premise, it is assumed that Arendt distances herself from the extensive body, that is, she does not believe in the existence of a unity –material and unquestionable– common to the entire human species. In other words, the body is not defined by vital needs, nor by instincts, which Arendt considers inappropriate to explain human behavior. Explanations from zoology or biology are insufficient to understand political upheavals, wars or revolutions. The human body is conditioned by the historical and political moment and that is precisely what makes it human: its unpredictable capacity for action. It is possibly for this reason that, in *The Human Condition*, Arendt does not speak of the body in isolation as if it were an unalterable object, but always associate it with the activities of the *vita activa*, evidencing a marked differentiation between the biological body of the work and the body of action, which is plural, and therefore particular.

Keywords: Body, labor, action, plurality, politics.

Introducción

Varios investigadores han encontrado en el cuerpo un eje de análisis para sistematizar en *La condición humana*, incluso cuando Arendt no ha tratado específicamente esta cuestión en un capítulo o artículo (Di Pego, 2022; Carello, 2022; Plot, 2018; Patierno y Crisorio, 2016). Pese a la inexistencia de una publicación de la autora para esclarecer esta articulación, lo cierto es que el cuerpo es una categoría recurrente en *La condición humana*, fundamentalmente en relación al trabajo y, más aún, en torno a la labor; actividad que remite directamente a lo que provisoriamente podemos categorizar como el sostenimiento de la vida orgánica.¹

El cuerpo es una categoría central en la concepción de *vita activa* que desarrolla Hannah Arendt. De hecho, al comienzo de *La condición humana*, la autora lo manifiesta de manera explícita: “la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; su muy limitada dignidad se le concede debido a que sirve las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo”

¹ A sabiendas que la traducción del inglés *labor* puede generar confusiones con su homónimo en español, es preciso señalar que utilizamos una versión de *La condición humana* en la que estos términos fueron traducidos de manera literal. Sobre las dificultades derivadas de la traducción, Di Pego aclara: “el término labor en inglés, al igual que *Arbeit* en la edición alemana, corresponde a lo que en la tradición de la economía política clásica se ha traducido al español como ‘trabajo’ y precisamente con esta corriente se encuentra discutiendo Arendt. Creemos sería conveniente traducir labor por ‘trabajo’ y work por ‘obra’ como lo hacen la versión italiana, la francesa y recientemente la portuguesa de *La condición humana*” (Di Pego, 2022: 42).

(Arendt, 1958/2014: 28). Cuando Arendt hace referencia al *cuero vivo* no remite a una condición biológica, sino más bien a una posición política comprometida con el análisis crítico de la modernidad, más precisamente con las catástrofes políticas del siglo XX y el auge de la sociedad de masas (Patierno, 2022a).

Siguiendo con el cuerpo en *La condición humana*, sería inapropiado elaborar un concepto de cuerpo único, común a todos los capítulos del libro, lo que indica que Arendt no cree en la existencia de una unidad –material e incuestionable– común a la especie humana. Dicho de otro modo, el cuerpo no se define por las funciones orgánicas compartidas con el resto de las especies. Las explicaciones provenientes de campos como la zoología o la biología son insuficientes para comprender las revueltas políticas o las guerras. El cuerpo humano está condicionado por el momento histórico y político: eso es, justamente, lo que lo hace humano. Posiblemente sea por ello que, en *La condición humana*, Arendt no habla del cuerpo de manera aislada, sino que siempre lo asocia a las actividades de la *vita activa*.

El cuerpo de la labor, graficado en la figura metafórica del *animal laborans*, es un cuerpo exclusivamente biológico o, mejor dicho, es el resultado de un discurso hegemónico que, desde el siglo XIX, procura explicar el comportamiento humano como un epifenómeno del funcionamiento orgánico. Arendt sostiene que la labor es la “actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo” (Arendt, 1958/2014: 235). En cambio, el cuerpo del trabajo, representado en el *homo faber*, refiere a un cuerpo funcional, sujeto a los intereses de un mercado de cambio cuya finalidad es el sostenimiento de la producción y el consumo. Según Carello: “allí se muestra que la producción de ese mundo exterior depende de la intervención del cuerpo en cuanto instrumento” (Carello, 2022: 242). Por último, se propone que el cuerpo de la acción en Arendt podría sistematizarse, en pocas palabras, quizás como un cuerpo plural –por ende particular– atribuido a la actividad más auténtica e imprevisible de la *vita activa*. A pesar de requerir de la satisfacción de las necesidades vitales, como dice Plot: “no es consumido por ellas como resultado de la dominación” (Plot, 2019: 14). Es necesario resaltar esta condición –es decir, el hecho de que la acción no está atada a *las cosas o a la materia*–, ya que las reflexiones de Arendt habilitan a pensar el cuerpo más allá de los discursos hegemónicos que tienden a asimilarlo con la extensión cartesiana.

Una de las mayores riquezas de esta posible articulación radica en que la acción lleva ínsita la particularidad, lo que representa una ruptura con cualquier intento de igualación. Centrando la atención en el cuerpo, esta ruptura constituye un alejamiento de los estereotipos fundados en determinados rasgos físicos o antropométricos (como la raza, la edad, el sexo, el color de piel o la discapacidad). La pluralidad presupone que todos somos distintos y, por ende, cualquier intento por replicar un modelo ideal de cuerpo es un intento por imponer una matriz corporal afín a determinados intereses políticos. Para Leibovici y Tassin, “contra el totalitarismo unificador, la invocación de la

pluralidad busca no solamente valorizar el pluralismo sino también la diferenciación de los individuos” (Leibovici y Tassin, 2016: 141). Como se verá más adelante, el totalitarismo alemán es la consumación de un movimiento fundado en la creencia de la superioridad de la raza aria, y, consecuentemente, en la creación de un modelo de cuerpo afín a esa ideología.

Partiendo de la premisa de que el cuerpo de la acción es la articulación menos desarrollada por Arendt, aquí se intentará recuperar las pistas dispersas en *La condición humana* con el fin de enriquecer esta asociación, para lo que se articulará la lectura de Arendt con algunas conceptualizaciones propias derivadas de nuestras investigaciones.

La presente sistematización se enmarca en el *Programa de Investigación Científica Educación Corporal*. Uno de los principales propósitos de este proyecto es formalizar el cuerpo más allá del discurso hegemónico de la biología. El cuerpo actual, vigente, que se admite como cuerpo desde Descartes, es el efecto de un discurso que supone en la sustancia la verdad de lo humano (Crisorio, 2022). Y, por cierto, para el pensamiento occidental, por lo menos desde el siglo V a.c. (y particularmente desde Aristóteles), el cuerpo ha sido siempre, como lo ha advertido Agamben (1996/2001), ese elemento natural (animal) que, articulado y conjuntado con un elemento sobrenatural, social o divino (alma), resulta en el hombre el elemento primario, fundamental y constante. Esta supuesta naturaleza del cuerpo asociada a un origen esencial, supone también un modo único de interpretarlo, de estudiarlo, de tomarlo por objeto, considerándolo como “perteneciente a la naturaleza en cuanto universo, [...] fundamental, constante, como si tuviera un modo de ser que le es propio y que hay que conocer tal como efectiva y naturalmente es” (Crisorio, 2015: 168).

Este axioma se funda en el hecho de que, en efecto, las leyes que rigen los comportamientos animales –los instintos, el celo, la absoluta ignorancia que no yerra– no tienen ningún efecto sobre los comportamientos humanos, que son determinados por el orden simbólico y no por el natural. Tal orden, como ha visto otra vez Agamben (1996/2001), funda una vida que nunca más es sólo vida, y un cuerpo que ya no puede separarse del significante que lo funda (Crisorio, 2022).

El cuerpo de la necesidad

En *La condición humana*, Hannah Arendt centra su análisis en el estudio crítico de la sociedad moderna y en los sucesos históricos y políticos que marcaron el rumbo de Occidente a mediados del siglo XX. Para ello, no solo recurre a los grandes sucesos y relatos, sino que también considera –y reivindica– el estudio de las acciones cotidianas de las personas comunes y corrientes. Desde la satisfacción de las necesidades vitales, pasando por la producción de objetos y herramientas, hasta la aparición en el espacio público y el uso del tiempo libre, estas actividades moldean –y condicionan– la humanidad y por lo tanto, desde la perspectiva arendtiana, merecen su lugar en la historia.

Para incluirlas, la autora desarrolla un marco conceptual específico: la *vita activa*. En pocas palabras, este marco –novedoso e incómodo para la filosofía tradicional–, implica el estudio de tres tipos de actividades: la labor, el trabajo y la acción.²

La labor hace referencia a las actividades requeridas para asegurar el proceso vital de un cuerpo reducido a la *zoé*, esto es, en palabras de Esposito, la *desnudez biológica* o “la vida en su simple mantenimiento biológico” (Esposito, 2004/2006: 24). Estas actividades están comúnmente asociadas al esfuerzo, al sufrimiento, al dolor y al recuerdo permanente de las necesidades que atraviesan la existencia humana. Asimismo, suelen resolverse en la esfera privada. Por su carácter efímero, este conjunto de actividades históricamente fue considerada degradante y contrapuestas a la idea de libertad. A lo largo de *La condición humana*, estas ocupaciones están asociadas a la figura del *animal laborans*, metáfora explicativa del hombre encerrado en las demandas de su cuerpo e impedido de experimentar la vida humana en todo su potencial (Patierno, 2016a). De acuerdo con Di Pego: “la época moderna implica una paulatina atrofia del cuerpo vivido devenido objeto (de dominio, de consumo, de deseo)” (Di Pego, 2022: 50). Esta reducción implica un cercamiento del mundo compartido o, en términos de Arendt, *la pérdida del mundo*.

Con el avance de la modernidad, el trabajo se centró en facilitar la labor, mezclándose hasta el punto de convertirse él mismo en labor; fundamentalmente, a través de la fabricación de instrumentos destinados a aliviar la fatiga que supone habitar el mundo. Con la revolución industrial se reemplazaron los productos de la artesanía por los productos de la labor, lo que resultó en que las cosas del mundo moderno tengan como destino su consumo (en vez de ser productos diseñados para su uso) (Patierno, 2016a). Según Arendt: “los ideales del *homo faber*, el fabricante del mundo, que son la permanencia, estabilidad y carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del *animal laborans* [...]. Hemos cambiado el trabajo por el laborar, troceándolo en minúsculas partículas” (Arendt, 1958/2014: 135).

El cuerpo es atravesado por el discurso de la utilidad y la productividad hasta el punto en que se ha vuelto un producto más, destinado a ser usado y valorado en el mundo de valores (asignados por la lógica de un mercado de cambio) (Patierno, 2016b). La capacidad *productiva* del hombre no es una cualidad innata: esa es una creencia específicamente moderna que condiciona la vida de las masas, reduciendo lo corporal a la capacidad de producción. De acuerdo con Di Pego: “la sociedad de productores ha sido reemplazada por una sociedad de consumidores cuyas necesidades se recrean incesantemente de acuerdo con las exigencias del mantenimiento del ciclo biológico” (Di

² Con respecto al distanciamiento de la tradición filosófica occidental, Carello afirma: “toda la teoría política de Hannah Arendt se caracteriza por concebir sus conceptos e incluso su propia metodología de forma opuesta a como la comprende la tradición” (Carello, 2022: 251).

Pego, 2015: 234). Con el avance de la modernidad, la producción masiva y el consumo desenfrenado se han impuesto sobre el mundo del trabajo. “Mediante este giro, el cuerpo se transforma en un instrumento, en un cuerpo alienado, que en su enajenación pierde la referencia del mundo” (Carello, 2022: 259).

Es preciso aclarar algunos conceptos. Para Arendt, labor y trabajo son actividades distintas. En el trabajo, los hombres producen herramientas y objetos perdurables empleando habilidades específicas, “pero en la labor conjunta cada hombre es reemplazable por cualquier otro, porque en la labor solo está en juego la unidad de la especie con respecto a la cual cada individuo es intercambiable” (Di Pego, 2015: 232). Esto quiere decir que, a partir de la modernidad, el trabajo –que no desaparece por completo– se ha entremezclado con la labor generando ocupaciones cuyo fin último no es la producción de herramientas y objetos perdurables como sucede en el trabajo, sino la elaboración de productos destinados a ser consumidos y desechados. El ejemplo más representativo es el obrero, una persona contratada para ejercer una función específica dentro de una cadena de producción que, a cambio, obtiene un salario con el que puede consumir productos necesarios para el sostenimiento de la vida (biológica). En este marco, el cuerpo de un obrero es igual al de cualquier otro (por eso se los considera intercambiables). El criterio que los iguala no es la habilidad específica para un trabajo *calificado*, como sucede con un carpintero o un artesano –quienes poseen la habilidad de crear cosas únicas–, la igualdad del *animal laborans* está dada por la pertenencia a la especie humana. En la labor, dice Arendt: “el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo” (Arendt, 1958/2014: 124).

A diferencia del cuerpo del *animal laborans* –que puede replicarse indefinidamente–, el cuerpo de la acción, por su condición plural, es irrepetible. Pero antes de centrar la mirada en el cuerpo de la acción –que no es un concepto estrictamente arendtiano sino que desprende del proyecto de investigación mencionado en la introducción–, es preciso analizar brevemente el totalitarismo alemán y, más específicamente, la materialización de sus ideas racistas.

El tratamiento de los cuerpos en el totalitarismo alemán

Para el totalitarismo alemán, la identidad aria se sustenta en una serie de supuestos rasgos físicos específicos, reforzada por la diferenciación –y rivalidad– con otras razas. El establecimiento de una *matriz corporal totalitaria* –por la que se intentó legitimar un racismo extremo– constituye un claro ejemplo en la creación de estándares *científicos* para justificar, primero la persecución y, posteriormente, el exterminio de judíos, polacos, gitanos, homosexuales, comunistas, testigos de Jehová, enfermos mentales y discapacitados.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt (1951/1998) recalca que la dominación total demostró algo que parecía imposible: reducir e igualar los seres humanos a una especie animal, eliminando la espontaneidad y la voluntad de los individuos sin necesidad de su eliminación física. En los campos, la muerte de un prisionero es igual a la de cualquier otro, deshaciendo la historia personal y, por lo tanto, haciendo que las personas sean indistinguibles e intercambiables. A partir del señalamiento, la detención, el traslado, el hacinamiento, el desnudo y la manipulación, la maquinaria nazi fue capaz de borrar toda individualidad, toda posibilidad de acción y de espontaneidad, transformando a los hombres en uno solo (Patierno, 2022b). En palabras de Arendt: “Un Hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt, 1951/1998: 694). Así, el carácter radical del mal asociado al nazismo reside en su capacidad para volver a los hombres especímenes animales, en los que “se han tornado irreconocibles las características singulares de la existencia humana” (Di Pego, 2015: 216).

La solución final apuntó directamente hacia el cuerpo de los *no arios*, es decir, a todo aquel que no encajara con los estándares antropométricos y colorimétricos establecidos en las Leyes de Núremberg. Para evitar mezclas raciales, los *enemigos* debían ser exterminados, sencillamente, porque estaba escrito en sus genes. Esta construcción –tan sesgada– de un cuerpo que, en definitiva, se reduce a un linaje genético y a su apariencia física, evidencia la manipulación de la naturaleza humana, empleada como parámetro para determinar quién vive y quien muere (Patierno, 2017). Para Arendt: “el totalitarismo, a través de su funcionamiento sistemático y burocrático, ha llegado a ocultar al hombre su naturaleza con el pretexto de cambiarla” (Arendt, 2008: 39). Dicho de otro modo, la manipulación de la naturaleza humana por parte de los nazis, ha puesto de manifiesto que no existe una naturaleza humana inalterable. “Se trata entonces de la destrucción de la concepción moderna de la naturaleza humana mostrando su carácter de potente construcción ontológica, epistemológica y política” (Di Pego, 2022: 40). Recordemos que el objetivo de los campos no era la muerte rápida y sin sentido: ésta se reservaba a los incapaces de realizar trabajos pesados, es decir, a las mujeres, ancianos, discapacitados y niños. El verdadero propósito era borrar cualquier rasgo de humanidad en comunidades señaladas arbitrariamente como inferiores o impuras, subsumiéndolos a su más primitiva animalidad y condenándolos a subsistir como *moribundos*, *cadáveres vivos* o *fantasmales marionetas* (Arendt, 1951/1998).

El cuerpo de la acción

En la *vita activa* no todo es sujeción a “la acuciante necesidad de la vida biológica [...], ni el instrumentalismo utilitario de la fabricación y del uso” (Arendt, 2014: 191). La salida a estas ataduras es la acción, una actividad fundamentalmente política e históricamente asociada al espacio público a través de la cual los humanos comparten entre sí la capacidad de actuar con otros e iniciar algo nuevo. Al comienzo de *La condición humana*, Arendt dice:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad. [...] La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. (Arendt, 1958/2014: 21-22)

De este modo, para que la acción pueda llevarse a cabo, es indispensable el vínculo con otros, pero no en términos de *existencia corporal* como ocurre en la labor, sino en términos de igualdad política. Según Carello: “la acción sólo existe entre otros, esto es, la acción remite necesariamente a una pluralidad de personas que se reúnen y que se distinguen unos de otros” (Carello, 2022: 259). Con la acción el ser humano alcanza su modo de ser más auténtico, aquel que da cuenta verdaderamente de su condición humana, del hecho de que su humanidad no se define realmente por la labor que realiza con su cuerpo, ni por el trabajo que hace con sus manos, sino por la trama de relaciones que establece con otros.

La acción no es una cualidad innata, ni tampoco es replicable. En pocas palabras, la existencia física por sí sola no alcanza para llevar adelante una acción; esta posibilidad está dada por el uso de la palabra y el acto en un contexto plural, es decir, en un contexto en el que otros posean las mismas capacidades de actuar y tomar iniciativas. En términos de Arendt:

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. (Arendt, 1958/2014: 201)³

Cuando Arendt habla de un segundo nacimiento, aunque no lo explicita exactamente así, establece una clara diferenciación entre el cuerpo de la labor –donde el nacimiento se reduce a un parto como el de cualquier animal– y el cuerpo de la acción, cuyos aspectos constitutivos: el acto y la palabra, se transmiten en una cultura que, idealmente, aloja a *los nuevos* incentivándolos a formar parte del mundo.⁴ Profundizando esta línea, Gérard y Tassin sostienen: “hablando y actuando, nacemos a

³ Aunque el resultado de la acción no pueda medirse en términos materiales, de acuerdo con Gérard y Tassin: “actuar no es no hacer nada. La acción es ella misma su propio fin, o su ‘propia obra’ [...]. Sus resultados inmanentes son la revelación del agente (su nacimiento en tanto que actor, individuo único, en la historia singular y su exhibición pública) y no la producción de una cosa exterior a sí mismo” (Gérard y Tassin, 2016: 14-15).

⁴ Si bien no es éste el lugar para exponer nuestra posición con el detalle que ello requiere y, por otra parte, no puede sospecharse biologismo alguno en la posición arendtiana, creemos que la idea se expresa mejor enunciando un *doble* y no un *segundo nacimiento*. Aun así, ello no comunica exactamente nuestra posición, según la cual nacer a una cultura no es hacerlo a un medio natural, ni físico y social, como suele decirse, sino a un mundo en el que el Otro ya está ahí significando un sujeto, un cuerpo, una vida. Por ende, *los nuevos* son significados (más precisamente *significantizados*) aún antes de nacer.

nosotros mismos porque *quién* soy no aparece sino a condición de la presencia de los otros sobre la escena pública. *Quién* soy no se revela en la vida privada” (Gérard y Tassin, 2016: 152-153).

En *Bíos*, Esposito retoma esta idea de *natalidad arendtiana* para remarcar la diferencia entre la biopolítica y la tanatopolítica y expresa: “Arendt considera que [el nacimiento] establece la más tajante distinción entre el hombre y el animal, entre lo existente y lo viviente, entre la política y la naturaleza” (Esposito, 2004/2006: 287). Para este filósofo, al trasladar la natalidad del plano médico-natural al plano de la política, Arendt no solo revela la obsesión del nazismo por la herencia genética sino que, en cierta forma, confronta al totalitarismo, ya que la idea de libertad que subyace a la acción, es precisamente lo que los nazis quisieron arrebatar a sus víctimas. En *Los orígenes del totalitarismo*, la propia Arendt expresa: “la lógica totalitaria destruye la capacidad del hombre para la experiencia y el pensamiento tan seguramente como su capacidad para la acción” (Arendt, 1951/1998: 635).

Para volver al cuerpo de la acción, cabe aclarar que, cuando Arendt habla de una *original apariencia física*, habla de la identidad visible, la cual no implica necesariamente la participación activa en el mundo. En sus propios términos: “Mediante la acción y el discurso, los hombres hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia” (Arendt, 1958/2014: 203). Consideramos que este fragmento es particularmente revelador, ya que establece una clara diferenciación entre una función corporal (la voz) y una propiedad cultural (el lenguaje). De hecho, se puede añadir que, para acceder al lenguaje, la voz es prescindible, lo verdaderamente imprescindible son el acto y el discurso, sin los cuales es imposible saber qué hace única a una persona, qué es lo que piensa, cuáles son sus deseos, en suma, cuál es su particularidad. De acuerdo con Gérard y Tassin: “La igualdad que despliega el lenguaje consiste en el hecho de que este se encuentra entre nosotros y que cada uno es un sujeto hablante. Incluso si algunos manejan las palabras mejor que otros, nadie es el dueño del lenguaje” (Gérard y Tassin, 2016: 151).

Finalmente, el cuerpo de la acción no sólo se articula a la cultura en la que nace y en la que crece, sino que, por eso mismo, al recibir todas las marcas que de ella provienen –*olvidando* cualquier condición contingente, que mantuviera sus acciones dentro de los límites de su biología o de su capacidad productiva–, él es el cuerpo propiamente humano.⁵

⁵ *Olvido* es la palabra que utilizan los físicos para dar cuenta de lo ocurrido en el origen del universo. Martin Bojowald, por ejemplo, sostiene: “el universo *olvida* el valor exacto que tenía cualquiera de estas características con anterioridad

Conclusiones

A pesar del carácter imprevisible de la acción, con el ascenso del *animal laborans* en la época moderna, paulatinamente la labor fue eclipsando a la acción, subsumiendo la vida cualificada a la vida *zoé*. Dicho de otro modo, con el ascenso de la labor, “la excepcionalidad humana culmina, puesto que la misma queda sumida a la vida de la especie volviendo indistinguibles no sólo a los individuos entre sí, sino también a lo humano respecto de lo considerado animal” (Di Pego, 2022: 40; énfasis añadido). La consolidación de la sociedad de masas y los cambios en los modos de producción inaugurados en la modernidad, fueron moldeando una matriz corporal acorde a las demandas del mercado y el consumo. El cuerpo que prevalece en nuestras sociedades es el del *animal laborans*, este es un cuerpo subordinado a la satisfacción de las necesidades vitales, las cuales se resuelven en un ciclo que, siendo esquemáticos, consume el organismo hasta su muerte.

Al introducir el concepto *acción*, Arendt encuentra una salida esperanzadora frente a la alienación de la labor. En la acción, el cuerpo no se reduce a una *res extensa*, ni a una configuración biológica que sería el sustrato preexistente a un sujeto entendido como su epifenómeno, ni a su bagaje genético ni al de su raza. En este marco, el cuerpo es absolutamente particular: no puede decirse de él nada que sea necesariamente cierto para ningún otro excepto, precisamente, que no es igual a ningún otro, ni siquiera a sí mismo, que sólo cobra su valor en relación con otros cuerpos en situaciones que requieren su acción y mientras dure la acción. En suma, el cuerpo de la acción es, en sí mismo, no más que acciones (Crisorio, 2022).

De todo esto se propone, en el sentido y con el sentido de una proposición, que el cuerpo de la acción es inconcebible en los términos de una especie animal, o en los términos de cualquier continuidad que se quiera suponer de lo animal en lo humano. Sin la capacidad de acción, es decir, sin la capacidad de hacer uso del acto y la palabra en un contexto plural, la existencia del ser humano se asemejaría a la de cualquier criatura viva. En palabras de Hannah Arendt: “el discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros” (Arendt, 1958/2014: 200). Resumidamente, el cuerpo es humano en tanto es capaz de actuar con otros y, a la vez, es capaz de diferenciarse, exhibir y manifestar algo que lo hace único e irrepetible.

¶

al *big bang*” (Bojowald, 2010: 154). De modo similar, el cuerpo humano, como lo vislumbró Arendt –y como lo sostenemos nosotros–, olvidó cualquier carácter que haya tenido en tanto que viviente con anterioridad al advenimiento del lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio 1996 (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Antonio Gimeno Cuspinera (Trad.). Pre-textos.

ARENDT, Hannah 1951 (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Guillermo Solana (Trad.). Editorial Aguilar.

ARENDT, Hannah (2008). *De la historia a la acción*. Fina Birulés (Trad.). Paidós.

ARENDT, Hannah 1958 (2014). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (Trad.). Paidós

BOJOWALD, Martin (2010). *Antes del big bang*. Debate.

CARELLO, Lucía (2022). “Lo que puede un cuerpo: los modos del cuerpo en la teoría política de Hannah Arendt”. *Anacronismo e irrupción. Revista teórica y filosofía política clásica y moderna*. Vol. 12, N° 22. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/7589>

CRISORIO, Ricardo (2015). “Educación Corporal”. En: Carballo, Carlos (coord.). *Diccionario Crítico de la Educación Física Académica*. Prometeo.

CRISORIO, Ricardo (2022). “Actualidad del cuerpo”. En Dalceggio, Marcela; Escudero, Carolina y Viñes, Nicolas (comps.). *Apuntes sobre la educación del cuerpo. Discusiones en torno al saber, la formación y el curriculum*. Books2bits (En prensa).

DI PEGO, Anabella (2015). *Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Editorial de la Universidad de La Plata.

DI PEGO, Aanabella (2022). “Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt”. *Differenz. Revista Internacional De Estudios Heideggerianos Y Sus Derivas Contemporáneas*. N°8. <https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/article/view/20298>.

ESPOSITO, Roberto 2004 (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Carlo R. Molinari Marotto (Trad.). Amorrortu.

GÉRARD, Valérie y TASSIN, Etienne (2016). “Acción”. En Porcel, Beatriz. y Martín, Lucas. (comps.) *Vocabulario Arendt*. Homo Sapiens Ediciones.

LEIBOVICI, Martine y TASSIN, Etienne (2016). "Pluralidad". En Porcel, Beatriz. y Martín, Lucas. (comps.) *Vocabulario Arendt*. Homo Sapiens Ediciones.

PATIERNO, Nicolas (2016a). "Análisis de los conceptos cuerpo y educación en la perspectiva de Hannah Arendt". Tesis de Maestría en Educación Corporal. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/52924>

PATIERNO, Nicolas (2016b). *Cuerpo y naturaleza humana. Aproximaciones a la perspectiva de Hannah Arendt*. TeseoPress. <https://www.teseopress.com/aproximaciones/>

PATIERNO, Nicolas (2017). "Cuerpo y biopolítica: el totalitarismo como expresión radical de dominio". *Intersticios: Revista Sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 11, N° 1. <https://intersticios.es/article/view/17307/11209>

PATIERNO, Nicolas (2022a). "Cuestionando hegemonías: un acercamiento a las concepciones de cuerpo en Edmund Husserl y Hannah Arendt". *Intersticios: Revista Sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 16, N° 1. <https://intersticios.es/article/view/22158>

PATIERNO, Nicolas (2022b). "H. Arendt y TH. Adorno: pensando una educación contra la violencia". *Revista De La Escuela De Ciencias De La Educación*. Vol 2, N° 17. <https://doi.org/10.35305/rece.v2i17.727>

PATIERNO, Nicolas y CRISORIO, Ricardo (2016). "Cuerpo y naturaleza humana en la obra de Hannah Arendt". *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*. Vol. 13, N° 2. <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2016v13n2p1>

PLOT, Martín (2018). "Igual libertad: Cuerpo y espacio de aparición en Hannah Arendt y Judith Butler". *Anacronismo e irrupción. Revista teórica y filosofía política clásica y moderna*. Vol. 8, N° 15. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/3047>



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>