

“Acción y mundo en Hannah Arendt”

Luisa Paz Rodríguez Suárez *

RESUMEN

La noción de “mundo” es fundamental en la teoría de la acción de Hannah Arendt. Indisociable de ella es la de una subjetividad no creadora de carácter post-metafísico. Su pensamiento está atravesado por una ontología de la comprensión que se sitúa en el horizonte filosófico abierto por Heidegger. Para Arendt la noción de “mundo” elaborada por el filósofo alemán será un punto de partida decisivo en su intento de pensar el significado de la *praxis*.

Palabras clave: acción, comprensión, Heidegger, mundo, subjetividad, totalitarismo.

ABSTRACT

The idea of “world” is fundamental to Hannah Arendt’s theory of action. Inseparable from this is its post-metaphysical, non creator subjectivity. Running throughout her thinking is an ontology of understanding which situates it at the philosophical horizons established by Heidegger. The notion of “world” as established by the German philosopher is a decisive point of departure in her attempt to think out the meaning of the *praxis*.

Key words: action, understanding, Heidegger, world, subjectivity, totalitarianism.

El pensamiento de Hannah Arendt se inscribe en una época en la que el mundo se convierte en algo absolutamente “ilegible”¹. Una opacidad que se traduce en una “pérdida de mundo” que hace que el ser humano se sienta desarraigado, desvinculado de sí mismo y de los otros. En su diario de trabajo apunta una de las razones fundamentales de dicha opacidad: “El mundo moderno ha transformado toda la actividad en trabajo”. El trabajo organiza toda la realidad, “toda actividad se mide” por él², y su producto queda reducido a ser medio para un fin. Para Arendt esta lógica de la fabricación, que orienta toda la actividad humana, provoca no sólo una alienación del ser humano, sino otra más primaria, que es la alienación del mundo mismo. Rilke, a quien dedicó uno de sus primeros escritos, hablaba en su novena *Elegía* de un “hacer sin imagen” (*Tun ohne Bild*) para referirse a la cosificación a la que conduce reducir toda la actividad humana a fabricación. Lo contrario de este “hacer sin imagen” es la actividad entendida como *praxis*, como acción, pues en ella, más allá de la labor y del trabajo (*poiesis*), está involucrado el significado de la vida humana. Así, la investigación sobre la acción se convierte en el pensamiento arendtiano en una investigación sobre el sentido. Para ella la acción es lo propio del ser humano, lo que en verdad trasciende su “ser natural”, la indiferenciación de la ciega actividad biológica. Es la dimensión de la existencia humana que quiere pensar por sí misma, rescatándola del olvido al que la ha relegado la tradición metafísica occidental al reducirla a los criterios de la *theoria*.

La alienación del mundo hace del siglo XX un tiempo oscuro porque en él el mundo como espacio público ha dejado de ser habitable; un “mundo explicado” por completo en el que,

* Universidad de Zaragoza. Profesora Ayudante Doctor (acreditada PCD), Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras. C/ Pedro Cerbuna, 12, 50009-Zaragoza. Correo electrónico: luisapaz@unizar.es.

¹ Por utilizar la expresión de M. Merleau-Ponty: “Possibilité de la philosophie”, en: M. Merleau-Ponty: *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, pp.141-156, p.145.

² H. Arendt: *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 321.

paradójicamente, hay cada vez más espacio para el sinsentido. Arendt vió cómo a esta opacidad del mundo contemporáneo no se le puede hacer frente con las categorías heredadas, ya fueran filosóficas o científicas, sino con un pensamiento que se sitúa deliberadamente más allá de ellas. Para ella lo esencial, y su única ambición, es comprender. Fiel a esta intención ofrece un sagaz diagnóstico de este “tiempo de oscuridad” cuando dice: “Nuestra búsqueda de sentido está al mismo tiempo urgida y frustrada por nuestra incapacidad de engendrar sentido”³. Su pensamiento permite constatar hasta qué punto en este siglo “hemos perdido nuestras herramientas de comprensión” y por ello lo que pretende es construir nuevas herramientas que hagan posible esta urgente tarea, haciendo de su independencia y heterodoxia un camino transitable para el ejercicio del pensamiento.

Hannah Arendt sería uno de esos autores a los que se refería Merleau-Ponty de quienes decía que han “renunciado a la condición de filósofos” para consagrarse “deliberadamente a descifrar su época”, proporcionando “a su posteridad un lenguaje, una interrogación y comienzos de análisis de una profundidad del todo nueva”. Son autores que, como ella, formulan los problemas que “esclarecen nuestro presente”, porque proponen las claves que nos permiten comprenderlo y que “fueron concebidas contra la metafísica”⁴. Para Arendt la clave que permite descifrar nuestra época es el totalitarismo. Ha mostrado cómo este fenómeno no se comprende –ni podemos librarnos del peligro que representa- reduciéndolo a causas, ya sean éstas históricas, sociales o psicológicas. Para ella el totalitarismo no se explica ni se comprende *sólo* por sus causas; su *significado* las trasciende⁵. Por eso a través de su obra articulará el totalitarismo como categoría filosófica post-metafísica. Precisamente lo que ha sacado a la luz el acontecimiento totalitario es “la ruina de nuestras categorías de pensamiento”, una de las cuales es la de causalidad. Su reflexión pone de manifiesto cómo cuando ésta es aplicada al ámbito de las ciencias históricas resulta falseadora y extraña a este dominio de la experiencia⁶. Por eso reivindica un modo de pensar que no se quede únicamente en el ámbito explicativo de la ciencia política o de la historia. Para ella no se trata sólo de explicar, sino, sobre todo, de comprender. Y comprender es una actividad que no puede ser reducida a explicar ni es lo mismo que tener información correcta⁷.

En este sentido hay que situar la génesis de su pensamiento desde la asunción de la filosofía de la existencia y desde el horizonte deconstructivo con respecto a la metafísica clásica que inaugura Heidegger. Para Arendt “comprender es el modo específicamente humano de estar vivo”⁸, es, en definitiva, lo que nos hace humanos. El filósofo alemán define al hombre como un ente cuyo ser “tiene por constitución la existencia” (*Dasein*), es decir, que “vive comprendiendo su ser”⁹. Al asumir la comprensión como estructura de la existencia, Arendt se ha dado cuenta de algo que resulta fundamental en su propuesta: que el proceso de comprensión del totalitarismo es primariamente un proceso de autocomprensión¹⁰. Sus análisis muestran cómo al intentar comprender el totalitarismo, nos internamos en el sustrato intelectual del fracaso de la razón moderna: la interpretación que hace del ser humano un hecho más entre otros cuyo ser pudiera ser explicado por la causalidad. El modelo científico de la modernidad ha conducido a una cosificación de la acción humana, y con ello a una crisis

³ H. Arendt: “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”, en: H. Arendt: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp.371-393, p.380.

⁴ “Possibilité de la philosophie”, pp.142-143.

⁵ “Comprensión y política”, p.386-387: “El pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento”. Éste “ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste. [...] Lo que el acontecimiento iluminador revela es un comienzo en el pasado, un comienzo que hasta ese momento había permanecido oculto”.

⁶ *Ibid.*, pp. 379 y 386.

⁷ *Ibid.*, p. 371.

⁸ *Ibid.*, p. 372.

⁹ *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* [en adelante GA] 2, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, pp. 57-58 y 71.

¹⁰ “Comprensión y política”, p. 375.

de la humanidad, ya que con dicho modelo se ha llegado a perder el sentido humano del mundo. Para Arendt este ideal de objetivación positivista –que también ha estado presente en la ciencia política- hace imposible comprender la acción humana por sí misma, ya que la ha reducido a *póiesis*, tal como se ha hecho, por otra parte, de diversas maneras a lo largo de la tradición occidental. Para decirlo en palabras de Merleau-Ponty: “la filosofía y la razón se han vuelto incapaces de dominar y ante todo de comprender la suerte histórica de los hombres” “por haber `olvidado´ el flujo del mundo [...] histórico, por haberlo reducido a algunas de sus producciones, como la objetividad de las ciencias de la Naturaleza”¹¹.

Según el discurso arendtiano la terrible novedad del totalitarismo la constituyen los campos de exterminio. Su existencia supone una ruptura histórica y enfrenta a las ciencias sociales al sinsentido, ya que tienen que habérselas con acciones anti-utilitarias que quiebran nuestro sentido común heredado. Este sinsentido es un obstáculo para una aproximación científica, pues se trata de un fenómeno que hace estallar las asunciones no explícitas en las que se basan las propias ciencias sociales¹². Como acabamos de indicar, Heidegger plantea la comprensión como un existenciario del *Dasein* y así como una dimensión de la existencia humana que es anterior ontológicamente al conocer y al querer¹³. Asumiendo esta perspectiva, Arendt afirmará que “el conocimiento no puede proceder sin una comprensión previa”, que ésta no está “articulada expresamente”¹⁴, sino que se situaría en el orden de la experiencia a la que Husserl llamaba “mundo vivido” (*Lebenswelt*). Caracteriza así la comprensión como una *actividad* que “precede y sucede al conocimiento. La comprensión previa, que está a la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común que ambas hacen que el conocimiento tenga sentido”. Por eso define la comprensión como una brújula, aquello que, en último término, permite orientarnos en el mundo, ya que se dirige a “la peculiar densidad que envuelve a todo lo real”¹⁵.

En su diario de trabajo define la comprensión como *la actividad que acompaña a la acción*¹⁶. En la medida en que es una estructura de la existencia, la comprensión es, para ella, “*la otra cara de la acción*”, pues dicha comprensión previa siempre está implicada consciente o inconscientemente en ella¹⁷. Por eso puede afirmar que “el comprender es tan `a priori´ para la acción como la contemplación para la producción”. Y algo que nos parece fundamental, que “en el comprender tiene lugar *la reconciliación con el mundo, que precede a toda acción y la posibilita*”¹⁸. De esta afirmación se derivan varios aspectos importantes. En primer término, que comprender no significa explicar ni deducir nada, sino que “*es reconciliarse durante la acción*”¹⁹, es decir, estar en casa en el mundo y no alienados, o, lo que es lo mismo, que la realidad tenga sentido. Por eso es –como la historia- un proceso y una actividad sin fin. Y también que esa “reconciliación con el mundo” precede y hace posible la acción. Por lo tanto, que hay acción porque hay mundo. El comprender –dice- es “*el sentido con el que percibo lo común*”, esto es, “la existencia de otros hombres, las condiciones generales que existían aquí antes de que yo naciera, los sucesos que se cuentan”²⁰. Por eso para Arendt “comprender es la forma específicamente política de pensamiento”. Tiene un significado político porque es una *actividad* que supone “encontrar una patria en el mundo”, superar, en

¹¹ “Possibilité de la philosophie”, p.152.

¹² H. Arendt: “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en: H. Arendt: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp.283-299, pp.296-297, 289 y 283.

¹³ *Sein und Zeit*, p.181-185.

¹⁴ “Comprensión y política”, pp.375-376.

¹⁵ *Ibid.*, pp.376 y 392.

¹⁶ *Diario filosófico*, p.306.

¹⁷ “Comprensión y política”, p.391.

¹⁸ *Diario filosófico*, p.321. La cursiva es mía.

¹⁹ *Ibid.*, p. 306.

²⁰ *Ibidem*.

definitiva, el desarraigo. De ahí que cuando no podemos comprender –como ella dice– “estamos condenados a la superficie”. Y precisamente “esta superficialidad está organizada en el dominio totalitario”²¹.

Lo que destruye totalmente nuestra capacidad de comprender es el adoctrinamiento²², un elemento totalitario que –unido al terror– destruye el espacio *entre* los seres humanos, el mundo como espacio público que permite hacer visible su singularidad. El terror totalitario convierte a “todos los hombres” en “Un Hombre” haciéndolos desaparecer en su diferencia²³. En suma, hace que los seres humanos se vuelvan superfluos ante la abstracción y omnipotencia del Hombre, negando la pluralidad constitutiva del mundo. Esta identidad metafísica de Idea y realidad *se hace verdad* trágicamente en los campos de exterminio²⁴. Su obra denuncia cómo desde Platón la filosofía ha olvidado la pluralidad y el mundo al intentar fundamentarlo desde un principio que lo trasciende. De este modo la multiplicidad encuentra su verdad y su sentido más allá de ella, en la unidad de la Idea. Lo que caracteriza, pues, al modo de pensar totalitario es el logicismo que destruye el ámbito común *entre* los hombres, el espacio de “lo político”, sustituyéndolo por “lo social”. Arendt critica la metafísica tradicional de la subjetividad que postula este carácter absoluto del sujeto y que, en última instancia, supone la comprensión previa que sostiene la lógica totalitaria. Indisociable de esta subjetividad metafísica es la transformación de la *praxis* en *póiesis*, obra (*ergon*) de un sujeto creador. Al interpretar la acción en términos de *póiesis* Platón plantea “la idea de un sujeto colectivo dentro del cual desaparecen los individuos”²⁵.

Hannah Arendt ha dado en el blanco al reconocer que “la cuestión con que no acertaba a tranquilizarse toda la filosofía contemporánea” era “que el hombre esté forzado a decir ‘sí’ a un ser que él no ha creado y que le es esencialmente ajeno”. La *hybris* contemporánea consiste en “llegar a hacer del hombre lo que el hombre no puede ser: creador del mundo y creador de sí mismo”. En su opinión el problema medular de la filosofía contemporánea es que “trata, de distintas maneras, de reconciliarse con el hecho de que el hombre no es el creador del mundo. A tal fin intenta una y otra vez [...] colocar al hombre allí donde Schelling [...] colocó a Dios: en el lugar del ‘señor del ser’”²⁶. El logicismo totalitario –que anula a los individuos concretos y diferentes– es lo opuesto a la comprensión, ya que “el resultado del comprender es el significado que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir”²⁷. Para ella la filosofía de la existencia supone una ruptura decisiva con la tradición metafísica al reivindicar el individuo singular frente a la abstracción del Hombre. En este planteamiento el ser humano ya no puede ser el creador del mundo, éste ya no puede ser comprendido como producción suya²⁸.

A mi modo de ver ésta es la razón por la que para Arendt la noción de “mundo” heideggeriana será fundamental en su intento de comprender la acción por sí misma. Así lo reconoce en un escrito inédito de 1954 titulado *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, que Simona Forti ha investigado²⁹. En él Arendt “analiza los ‘presupuestos para una nueva filosofía política’” y presenta la hipótesis de que para ello tiene

²¹ *Ibid.*, 321-322.

²² “Comprensión y política”, p. 373.

²³ H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, vol.3: *Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 464 y 603.

²⁴ S. Forti: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 123-126.

²⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁶ “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, en: H. Arendt: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 203-231, pp.206-207.

²⁷ “Comprensión y política”, p.373.

²⁸ Cfr. “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, p. 219.

²⁹ Véase su *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p.73 y ss. Por otra parte en las pp.334-335 Forti indica que el concepto arendtiano de mundo es deudor asimismo del planteamiento fenomenológico de Husserl.

que apropiarse “como punto de partida, la noción de ‘mundo’ elaborada en *El ser y el tiempo*”. Reconoce a Heidegger que se diera cuenta de que la filosofía tradicional había descuidado “el aspecto ‘mundano’ y plural de la existencia”. Para ella resulta decisiva la potencialidad innovadora de la *historicidad* heideggeriana por su carácter ontológico y no antropológico, pues abre “la perspectiva necesaria para una investigación inédita de los asuntos humanos”³⁰. Supone, en general, la posibilidad de otra interpretación de la experiencia que Arendt elabora de una manera absolutamente original, y así, partiendo de la herencia heideggeriana, utiliza sus herramientas para ir más allá de ella en la dirección de una metapolítica.

En *Ser y tiempo* el filósofo alemán plantea cómo el fenómeno del conocimiento se funda ontológicamente en un *ser-en-el-mundo* que constituye el ser del *Dasein*³¹, una determinación existencia suya. Frente al planteamiento tradicional, el mundo no es visto como una suma de entes, sino como fenómeno, como un espacio de sentido, y se entiende como una estructura unitaria que está referido *a la vez* al *Dasein* y al ente. Referido al *Dasein*, el mundo es un todo de significatividad “‘dentro del cual’ el *Dasein* se comprende”, comprende su ser y su poder ser, y referido al ente, “‘aquello sobre el fondo de lo cual’ se permite [...] que hagan frente los entes”³². Desde esta perspectiva el mundo no es ninguna cosa extensa, sino un “acaecer” (*Geschehen*) que atraviesa y sobrepasa al *Dasein*, el horizonte de significación que lo trasciende y hace posible su comprensión. Y sólo en este acaecer puede mostrarse el ente como tal. El mundo es entendido así como un espacio de apertura, de iluminación, que hace posible el aparecer. En el planteamiento heideggeriano la facticidad es un *apriori*³³. *Ser-en-el-mundo* indica la radical facticidad del significar primario que tiene lugar como comprensión. Por lo tanto, el *Dasein* ya no se concibe de ningún modo como un sujeto trascendental. Heidegger rompe totalmente con la teoría del sujeto tradicional, ya que dicha facticidad no puede reducirse a ser una producción suya. El *Dasein* en cuanto *ser-en-el-mundo* y ya comprendiendo, es un *ser-con-los-otros*, a partir del mundo, del plexo de significaciones y referencias que articula su horizonte³⁴. Lo que quiere decir que la existencia humana está constituida intersubjetivamente, y así la noción de subjetividad que plantea es de carácter postmetafísico.

Hemos dicho que Heidegger define el mundo como un “acaecer”. Para entender el alcance de esta afirmación resulta fundamental, a mi modo de ver, el curso de semestre de invierno de 1929-30, titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*³⁵. En él desarrolla el concepto de mundo y define al ser humano –muy lejos del tradicional *animal racional*- como “figurador de mundo” (*weltbildend*). A diferencia de él, una piedra es “sin mundo” (*weltlos*)³⁶. El mundo acaece cuando se figura a través de la comprensión y es lo que permite que el ente sea accesible a un ser finito –vale decir, el conocimiento-³⁷. El mundo no es, por tanto, nada “natural”, sino que es lo que es en una tal “figuración” (*Bildung*). La conexión esencial de hombre y mundo es esta figuración, se da en ella. Es más, sólo sobre

³⁰ *Ibíd.*, pp.73 y 81-82.

³¹ *Sein und Zeit*, p.80.

³² *Ibíd.*, pp.116-117.

³³ M. Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), GA 21, 1976, p.50 y 414.

³⁴ M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), GA 20, 1988, pp.329-330.

³⁵ No parece probable que Arendt tuviera conocimiento de ellas, al menos de modo directo, por las informaciones que proporciona E. Young-Bruehl en su *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006. Véanse especialmente las pp. 143 y ss.

³⁶ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, 1983, p.288.

³⁷ Cfr. M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1951, pp. 111-112.

este acaecer de la figuración del mundo *existe* el hombre³⁸. Dicha figuración tiene un triple sentido: consiste en que el *Dasein* “produce” (*herstellt*) el mundo, lo “expone” (*darstellt*) al darse una imagen (*Bild*) de él, y lo “forma” (*ausmacht*) en el sentido de que lo contiene³⁹. La figuración es, pues, el acaecer en el que se engendran *Dasein* y mundo, el fundamento de ambos. Nada real va por delante de su apertura, sino que siempre es dejada atrás por ello⁴⁰.

Arendt lo expresará diciendo: “Somos del mundo y no sólo estamos en él” 41. El ser humano no crea el mundo, sino que actúa en él. Comprende y se comprende en él, es decir, lo figura. Por eso afirma que “reconciliarse” con la realidad significa pertenecer a ella como actor 42. Solidaria de la noción de comprensión y de acción es la de mundo y la de una subjetividad no creadora sino figuradora, que actúa, en definitiva, post-metafísica. En el pensamiento arendtiano la acción no es un producto más de una subjetividad, un objeto fabricado y disponible según la lógica medio-fin. Antes bien, es la acción la que hace aparecer al ser humano como tal, la que constituye el espacio de aparición que precede a toda institución que forma la esfera pública⁴³. El ser humano aparece por la acción y ésta –como ya se ha dicho– presupone el mundo. El mundo es la constelación de relaciones existentes en la que se desarrolla la acción. Y en la medida en que la acción es, a su vez, generadora de relaciones, forma mundo. Pero si el mundo es un espacio de aparición es porque los seres humanos concretos lo figuran. El ser humano no es, por tanto, el yo cartesiano que se origina en sí mismo, sino que asume la perspectiva heideggeriana del *ser-en-el-mundo*. Aparece así como figurador, como actor. En este sentido Arendt parte de la crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad que –ya antes de *Ser y tiempo* y anticipando su concepción del *Dasein*– se había iniciado en su escrito de Habilitación al definir la subjetividad como “acción viviente con sentido y que realiza el sentido”, que no puede ser comprendida “si se la neutraliza en el concepto de una ciega actividad biológica”. Y es “viviente” porque es temporal, esencialmente histórica⁴⁴. Por lo tanto, el yo no es anterior al mundo, sino que se constituye en la estructura relacional que es el mundo. No somos antes de aparecer, de hacernos visibles por la acción. Este mundo es el espacio común que “habitamos”, en el que se construye el sentido de las vidas de los seres humanos concretos y diferentes. Lo originario es, pues, la pluralidad.

Para Arendt esta perspectiva del aspecto plural de la existencia y de la modalidad temporal e histórica del ser es la que hay que rescatar para investigar los asuntos humanos. El mundo es un “espacio público”, intersubjetivo, porque es el espacio de relaciones que articula la pluralidad. Precisamente por eso tiene el poder de individualizar. Bajo el dominio totalitario el mundo ha perdido este poder y el ser humano queda atomizado deviniendo masa social. De ahí que lo que defina al hombre no sea su naturaleza social, que sea *animal laborans*, sino *zoon politikon*. El ser humano es esencialmente político porque quiere aparecer, manifestarse a sí mismo, lo que implica aparecer como individuo singular. Y es *político*, no porque sea un animal racional, sino porque ante todo es *zoon logon echon*. Por eso, que la comprensión sea “la otra cara de la acción”, quiere decir también que la acción es constitutivamente significativa, plural y lingüística, discursiva. La acción discursiva es la experiencia por la que

³⁸ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pp.413-414. Citamos el fragmento: La “figuración del mundo `acaecer´, y sólo sobre su fundamento puede existir un hombre. El hombre *qua* hombre es figurador de mundo no quiere decir: el hombre que anda por la calle, sino el *Dasein* en el hombre es figurador de mundo”.

³⁹ *Ibid.*, p.414. Para más información al respecto véase mi *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*, Zaragoza, PUZ, 2004, pp.117 y ss.

⁴⁰ Cfr. M. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1981, p.63.

⁴¹ *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 46.

⁴² *Diario filosófico*, p.321.

⁴³ Cfr. F. Birulés: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, pp.94-98.

⁴⁴ *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des D. Scotus*, en: M. Heidegger: *Frühe Schriften (1912-1916)*, GA 1, 1978, pp.189-411, pp.406 y 408. Para más información véase *Sentido y ser en Heidegger*, pp. 34 y ss.

el individuo da sentido a la propia existencia, y a través de la cual se revela “su única y personal identidad”; no el qué, sino el quién del que actúa⁴⁵.

Cuando se interpreta la acción en términos de póiesis subsiste la lógica del hombre como creador según el modelo o idea que posee en su mente⁴⁶. La praxis trasciende esta lógica de la fabricación para abrirse a una acción que se entiende como fin de sí misma (energeia). Para ella la póiesis, la actividad técnico-productiva, adolece de una deficiencia ontológica, pues el producto resultante no se reconoce por su propio ser. A diferencia de la techne, la praxis no produce objetos, sino que el resultado de tal acción es el propio ser del que actúa. La praxis es una acción que manifiesta la “individualidad propia de cada uno” ⁴⁷, y en ese sentido desarrolla la capacidad que le es más propia en tanto que ser humano, la de ser libre. Cuando actúa, trasciende lo dado y comienza así algo nuevo. El pensamiento de Hannah Arendt nos devuelve a un tiempo –que es el nuestro- en el que descubrimos que no somos creadores del mundo, pero también que podemos tener otro comienzo para ser humanos, porque cada *uno de nosotros* es este comienzo.

⁴⁵ H. Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p.203.

⁴⁶ La influencia en la obra de Arendt de la interpretación heideggeriana de Aristóteles –en la que se reflexiona sobre la distinción *póiesis-praxis*- ha sido destacada por S. Forti. Véase su *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p.56-63.

⁴⁷ Forti señala que la importancia para Arendt de este planteamiento, tan aristotélico como heideggeriano, lo ha mostrado Jacques Taminiaux con su estudio *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, París, Editions Payot, 1992. *Ibid.*, pp. 60-61.