Globethics Repository



Fenomenología de la esfera pública del mercado y crítica de la economía política en Hannah Arendt [Phenomenology of the public sphere of the market and critique of political economy in Hannah Arendt]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Palomar Torralbo, Agustín
Publisher	Revistes Cientifiques de la Universitat de Barcelona
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-18 02:28:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/160649

FENOMENOLOGÍA DE LA ESFERA PÚBLICA DEL MERCADO Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

Agustín Palomar Torralbo

Universidad de Murcia

agupalomar@yahoo.es

Resumen:

En este artículo se estudia el lugar que la economía tiene en el pensamiento político de Arendt. Para ello, en primer lugar, tras presentar el pensamiento de Arendt como una fenomenología en la que se describen los diversos modos de la experiencia humana, el trabajo aclara el concepto moderno de economía. En segundo lugar, se describe la esfera de la economía como un tipo ideal de experiencia humana constituida desde el trabajo. Y, por último, se adentra desde aquí, esto es, inmanentemente, en las dos principales consecuencias que para Arendt arrastró el capitalismo: el imperialismo y el conformismo.

Palabras clave:

Esfera política, esfera económica, reificación, imperialismo, conformismo.

Abstract:

The aim of this article is to study the place that economy represents in Arendt´s political thought. Firstly, after introducing Arendt´s thought as a phenomenology in which the different ways of the human experience are described, the article explains the modern concept of economy. Secondly, the realm of economy is described as an ideal type of human experience which comes from work. Lastly, the article deals in depth with the two main consequences that according to Arendt it was brought about by capitalism: the imperialism and the conformism.

Keywords:

Realm of politics, realm of economy, reification, imperialism, conformism.

Recibido: 19/09/2016

Aceptado: 14/11/2016

La propuesta fenomenológica de Arendt, en su núcleo, puede presentarse como un conjunto de esferas que representan los diversos modos en los que se nos da la experiencia humana. Así, entre otras, cabe señalar las siguientes: la esfera de la experiencia científica, la de la experiencia social, la de la experiencia educativa, la de la experiencia estética, la de la experiencia religiosa, la de la económica y, especialmente señalada por Arendt, la de la política. Podemos afirmar, de este modo, que la principal tarea filosófica que Arendt emprendió tras la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951 fue la de buscar, despejar, delimitar y describir aquella esfera de experiencia humana a partir de la cual pudieran cobrar sentido las demás. Esta esfera no es otra que la de la experiencia de lo político[1]. Efectivamente, *La condición humana*, publicada en 1958, puede comprenderse como la querencia de Arendt por buscar las condiciones que hacen posible el modo específico en el que se nos da la experiencia política en la *vita activa*, las cuales tendrán su complemento en las condiciones específicamente intelectuales –el pensamiento, la voluntad y el juicio– que Arendt investiga en la inconclusa obra de *La vida del espíritu*. Como se sabe, la ruptura de Arendt con la tradición metafísica de pensamiento tenía como objetivo abrir un nuevo espacio para pensar la política, más allá del intento de la tradición de pensarla a partir de un concepto de naturaleza humana que se elucidaba solamente a la luz de la contemplación. El peso de la contemplación, dice Arendt, ha sido tan grande en la tradición que ha borrado los distintos modos en los que se articula la experiencia humana dentro de la *vita activa*, hasta el punto, dice ella, de que "esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche" (Arendt, 1993: 29).

Esta tarea de recuperación de aquello que ha sido sepultado por el peso de la tradición, requiere de un trabajo de delimitación que desbroce, primero, por decirlo así, lo que ha crecido en un terreno que no le corresponde, para luego poder roturar los modos diversos de la experiencia confinándolos en sus diversas esferas. Este

[1] Este acercamiento al pensamiento de Arendt da como resultado, para decirlo con una imagen weberiana, un conjunto de esferas que mantienen su diferenciación, su relación y también su tensión en referencia a la esfera originaria de la política. Pero hay que advertir que Arendt estaría lejos metodológicamente de propuestas postmodernas como la teoría sistémica de Luhmann, donde no hay una esfera central a la que pueden ser referidas las demás, como también de propuestas trascendentales como la fenomenológica husserliana al concebir que el ámbito originario no está en la esfera de la subjetividad trascendental. El fundamento de esta concepción está en que para Arendt la esfera de lo político está constituida por aquella irreductible pluralidad de los hombres concertados tanto en el poder de la acción como en el de la comunicación en su interna y recíproca correlación. Como aparece en Moran (2011: 271), la propuesta fenomenológica de Arendt cabe, por tanto, entenderla en su núcleo como una fenomenología de la esfera pública.

trabajo puede ser calificado de "fenomenológico" si entendemos que hay que ejercerlo con la voluntad de reconducir la experiencia tal y como nos es dada de manera natural hacia la esfera primordial de la experiencia política, voluntad que tiene como objetivo último llevar a cabo la tarea de la descripción de la articulación de la experiencia humana en general. Pero, si esto es así, entonces en obras como *La condición humana*, además de una perspectiva fenomenológica que descubre, delimita y fija una esfera primordial que da sentido originario a la experiencia humana a partir de la cual pueden roturarse, a su vez, los diversos modos de experiencia de la *vita activa* –acción, trabajo y labor–, se encuentra una perspectiva crítica que analiza cómo en la Edad Moderna se con-funde la esfera originaria de la experiencia política con la esfera de la experiencia de la labor. Efectivamente, la tesis de Arendt es que en la Época Moderna la esfera primordial de la experiencia política vino a ser ocupada, desplazada y eliminada por la experiencia de la esfera de la labor, sustituyéndose de este modo la experiencia originaria de la acción y de la palabra por los procesos de fabricación del *homo faber* (cf. Arendt, 1993: 325). La actividad, entendida como labor, se elevó al modo supremo de comprensión de lo humano y la propia contemplación se rebajó, vaciándose de significado, hasta ser comprendida como un mero movimiento que no tenía más contenido en su fundamentación que el ser una "procesión" de percepciones sensuales. Aunque este proceso, que Arendt llama de "inversión", tiene, al igual que para Heidegger, su origen en Platón, el procesualismo, el psicologismo y la elevación de la actividad de la labor a la dignidad de la que antes gozó la acción tiene su desarrollo a partir del siglo XVII (cf. Arendt,1993: 317-319).

Pues bien, con el trasfondo de esta presentación, en este artículo nos proponemos estudiar una de las esferas más relevantes de la experiencia humana en la Época Moderna: la esfera económica, definida como aquella bajo la cual se describe la gestión de las necesidades que surgen en la sociedad. Según nuestra propia lectura, tanto *La condición humana* como otros textos menores de Arendt pueden leerse como el intento de Arendt por abrir, despejar y restaurar la experiencia política en su diferencia y relación con la esfera de la economía. Es aquí donde Arendt afronta la crítica a la sociedad capitalista como aquella en la que se rompen los límites de una economía comprendida como una esfera de experiencia en la que se satisfacen las necesidades humanas. El mercado se puede concebir así fenomenológicamente como un espacio en el que aparecen, se intercambian y permanecen los objetos mundanos que se requieren para esa satisfacción de las necesidades humanas.

Desde este trasfondo, nuestro trabajo, en su primer epígrafe, llevará a cabo una serie de puntualizaciones sobre el concepto moderno de economía en Arendt a partir de la diferencia entre la esfera privada de experiencia y la esfera pública; el segundo, se centrará en el ámbito de experiencia humana del trabajo como aquel en el que se constituyen los objetos que dan permanencia al mundo mediante la

reificación; y el tercero, se adentrará en la crítica de Arendt a la sociedad capitalista como aquella en la que se pierde el mundo como lugar del sentido de lo humano al ser este objeto tanto de la ideología del imperialismo como de la ideología del consumismo.

1. ESFERA PRIVADA, ESFERA PÚBLICA Y ECONOMÍA

A partir de *La condición humana* puede establecerse la tesis general de que para Arendt la esfera de la economía corresponde al ámbito de la gestión de la necesidad y la esfera política corresponde al ámbito de la libertad. Es en la tradición moderna donde se produce la con-fusión de una esfera con otra hasta el punto de que ambas quedan reducidas a una única esfera de acción cuyo estudio corresponde a la economía política. En aras a clarificar el lugar de la economía en relación con la política, hemos de tener en cuenta lo siguiente:

i) Arendt parte del concepto etimológico de "economía". La economía es la administración del conjunto de las cosas domésticas (*oikia*). El *oikos* corresponde a la esfera de experiencia de lo privado, fuera, por tanto, del alcance de lo público y de lo político. La actividad económica es, originariamente, actividad dentro del ámbito familiar o privado (*private*) que es un ámbito de experiencia que no puede ser confundido con el ámbito de experiencia de lo íntimo (*intimacy*)[2]. Así viene indicado porque, a diferencia de la intimidad, lo privado tiene su propio *nomos*. En la Grecia clásica, ese *nomos* no implicaba *isonomía* sino jerarquía. Las relaciones familiares no se establecen según el modelo de la horizontalidad, sino según el de la verticalidad. La igualdad se daba únicamente cuando se "abandonaba" la esfera familiar para participar en la esfera de la *polis*. La familia es un núcleo de experiencia, pero no es en modo alguno un núcleo político ni tampoco un núcleo social. De acuerdo con esto, Arendt establece una correlación entre la decadencia de la familia y el auge de la sociedad en la modernidad. La unidad familiar fue absorbida y luego disuelta por la unidad de los grupos sociales (cf. Arendt, 1993: 51).

ii) La administración de la esfera privada no se realiza según el *nomos* de la esfera pública. La intervención de la esfera pública en el ámbito doméstico, es decir, la organización pública de lo privado, así como la elevación de los intereses privados a la esfera pública trajo consigo, en última instancia, la con-fusión de ambas esferas de experiencia, de tal manera que lo privado, en la esfera pública, adoptó el carácter

[2] Arendt distingue claramente entre el ámbito de lo privado y el ámbito de lo íntimo. El reconocer lo íntimo como lo privado es el síntoma de la extrema subjetivización antropológica moderna. Lo íntimo, en la conciencia o la sensibilidad, nos introduce en la disolución de una esfera de propiedad con presencia trascendente al sujeto (cf. Arendt, 1993: 49).

de lo semipúblico y lo público adoptó el carácter de lo semiprivado. Una esfera se alimentaba y vivía de la otra, produciéndose de este modo la confusión entre lo privado y lo público. Si Arendt habla, por ejemplo, del "oscuro interior del hogar" y de la "luz de la esfera pública" (Arendt, 1993: 48), podemos decir nosotros que la ruptura de los límites que separaba un ámbito de experiencia del otro quedaba reflejada en el claroscuro en el que se sitúan, en la Época Moderna, la mayoría de las cuestiones familiares y muchas de las cuestiones políticas. De este modo, la genealogía de la economía política, tiene mucho que ver con la borradura de "la línea fronteriza entre lo privado y lo público" (Arendt, 1993: 49).

iii) Esta diferenciación de esferas de experiencia es tan importante en Arendt que la metáfora de la línea, que marca fronteras entre lo privado y lo público, es reforzada por esta otra: la que entiende que entre lo privado y lo público había para los griegos más que una línea una sima o abismo (*gulf*) que separaba profundamente ambos territorios. Para el paso de uno al otro era necesario cruzar esta sima. De ahí que no todos fuesen capaces de arriesgar su vida privada para "saltar" a la vida pública. "Quien entrara en la esfera política –dice Arendt– había de estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, era una clara señal de servidumbre" (Arendt, 1993: 47). Pasar de un ámbito a otro, para el hombre moderno, desaparecida esta sima, fue tan sencillo como abrir una puerta, para el postmoderno, permítaseme la hipérbole, como abrir una ventana[3]. Pero, la imagen que Arendt utiliza para expresar esa in-contenencia del mundo moderno, esa incapacidad para contener cada ámbito de experiencia en su lugar, es la de las esferas que fluyen mutuamente como olas dentro del proceso de la vida. "En el Mundo Moderno, –dice Arendt–, las dos esferas fluyen de manera constante una sobre otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de vida" (Arendt, 1993: 45). Los terrenos separados por el abismo, bajo esta metáfora, quedan bañados, borrando su figura, por los vaivenes de las olas que fluyen en el propio movimiento generado por los procesos de la vida.

iv) Hasta ahora hemos hablado de la esfera privada y de la esfera pública/política. En el modelo para la política clásica, diseñado por Arendt, parece como si la vida transcurriera en el tránsito entre la vida privada y la vida política. En esta imagen sigue latiendo la alegoría platónica de la caverna al describir Arendt el paso de lo

[3] Las relaciones humanas en nuestro contexto postmoderno se entretejen a partir de la disolución no ya de lo privado y lo público, sino de lo íntimo y lo público. Ya no hay ni salto ni paso para que lo íntimo, sin los límites de lo privado, salga al terreno de lo público: la esfera de la intimidad se abre continuamente al espacio público a través de esos dis-positivos móviles que registran y almacenan, a golpes de pulsaciones, los movimientos de nuestra intimidad. Los límites de contención de los diferentes modos de experiencia se han vuelto, utilizando la plástica y precisa imagen de Bauman, hoy más líquidos que en la confusión que se produjo entre lo privado y lo público en la Época Moderna.

privado a lo público como el paso de la oscuridad a la luz, y al hombre político como el que rompe los grilletes del encanto extraordinario que produce la seguridad de la ocupación de las cuestiones privadas para salir al frente de las cuestiones públicas. Y es que lo privado puede llegar a tener un "encanto extraordinario y contagioso" que puede incluso ser adoptado por "todo un pueblo, sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado" (Arendt, 1993: 61). Fue a partir de la Edad Media cuando la separación entre lo privado y lo público, aun sin desaparecer, "había cambiado por completo su emplazamiento" (Arendt, 1993: 45). El espacio público que recibía la luz de la esfera política para griegos y romanos, la recibirá en la era de la cristiandad del ámbito de lo sagrado. Por ello, el hombre medieval, más que cruzar el umbral que separaba lo doméstico de lo público, se vio impelido a cruzar, diariamente, ese otro umbral que separaba el espacio de lo natural del espacio de lo sobrenatural. Por esta razón, la tensión entre lo privado y lo público, se resuelve en el medievo "entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado…" (Arendt, 1993: 46). Las imágenes escultóricas de los héroes que ocupaban el espacio público fueron sustituidas por las imágenes que ocupaban las hornacinas de los recintos sacros. Ahora bien, la constante metáfora que asociaba lo oscuro con lo privado y la luz con la salida a lo público seguía siendo el esquema de comprensión para la experiencia humana. Aunque se alteró el orden de lo público, la diferencia entre este y el orden de lo privado se mantuvo bien definida. Sin embargo, esa línea se debilitó enormemente con el régimen político y económico del feudalismo, el cual trajo consigo un crecimiento de la esfera privada que acabó por absorber, en la esfera doméstica, todas las actividades de la esfera pública (cf. Arendt, 1993: 46).

v) Pues bien, lo característico de la Época Moderna es que creó una nueva esfera híbrida entre lo privado y lo público que terminó sepultando la diferencia entre ambas: la esfera social. En *La condición humana*, Arendt expone las consecuencias que la emergencia de esta esfera tuvo para la mundanidad, al tiempo, que intenta rearticular, como apuntábamos, un modelo teórico para delimitar su alcance. Pero, ¿cómo se abre la relación entre la esfera pública y privada para que entre ambas pueda surgir la social?[4] ¿Qué constituye el espacio de aparición de esta esfera que tanta fuerza tuvo para romper los muros que separaban la luz de la plaza pública de

[4] Pitkin llega a referirse a esta definición de lo social como de un verdadero puzzle que la propia Arendt no terminó de ensamblar (cf. Pitkin, 1998: 15). Para Pitkin, la dificultad de este puzzle se agravó con el concepto problemático del término *blob*. Para Pitkin este término lleva asociado a su significado las connotaciones que tuvo su uso en las películas de terror en los años cincuenta donde los individuos eran atacados por criaturas de otros mundos. De ahí el título de su libro sobre Arendt: *The Attack of the Blob*. Concretamente, Pitkin hace referencia a una película del año 1958, año en que se publica *La condición humana*, cuyo título era simplemente *The Blob* (cf. Pitkin, 1998: 4). En Fry (2009: 108-109) puede encontrarse una síntesis de esta importante crítica al concepto de lo social en Arendt.

la oscuridad de la casa? La repuesta es, naturalmente, que tal y como se constituyen los nuevos espacios humanos: aprovechando los intersticios abiertos por otros ya constituidos. El origen que da lugar a la desmesura de lo social y a la ruptura de lo privado y lo público queda bien claro en el siguiente texto en el que Arendt compara la actitud cristiana con la moderna:

> Lo que distingue esta actitud esencialmente cristiana hacia la política de la realidad moderna no es tanto el reconocimiento de un `bien común´ como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa *esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público, es decir, lo que llamamos "sociedad"* (Arendt, 1993: 46-47. Cursiva mía).

Fenomenológicamente, el origen de la sociedad está en la constitución de un espacio que resulta de la intersección de dos conjuntos de experiencias formada por aquellos intereses privados que, pugnando por hacerse públicos/políticos, se quedan en una zona intermedia entre lo privado y lo público. Dichos intereses, dejando de pertenecer a la esfera privada, no alcanzan tampoco el lugar de la esfera política. Leído el texto con atención, lo que quiere decir Arendt es que esa hibridación de lo privado y lo público se forja cuando se da por hecho que los intereses privados tienen significación política. Si en la ontología política de Arendt hemos visto que correlativamente se definía lo privado y lo público y que, intencionalmente, uno estaba referido al otro, podemos decir que la constitución del ámbito de lo social tiene lugar cuando esa correlación se fractura de tal modo que el juego de apertura y clausura se dis-loca permitiendo una nueva zona de sentido de la experiencia que tiene su origen en la experiencia de lo privado que apunta intencionalmente a lo público, pero que no llega, sin embargo, a fijar ahí su efectivo cumplimiento. En este intersticio crecerá la esfera de lo social que será siempre como un lugar de mediación entre lo privado y lo público. Por ello, no será extraño que el lugar de lo político en Arendt tenga que superar el momento de lo social que, para ella, conllevó históricamente, con Marx pero también con Hegel, una concepción dialéctica de sociedad[5].

vi) Lo político, de alguna manera, quedó desterrado de la vida cotidiana de los hombres mientras la nueva esfera tomaba la medida de lo privado. "El hecho

[5] Esto, sin duda, nos introduce en la relación entre historia y política y más concretamente, entre la cuestión de la necesidad histórica y de la libertad política. En Arendt (2003: 67-144) la cuestión de la historia es tratada específicamente, y en Forti (2001: 211-226) pueden encontrarse los tópicos sobre esta relación que surge en el enfrentamiento de Arendt con la filosofía de la historia del idealismo alemán y del marxismo.

decisivo– llega a decir Arendt– es que lo privado moderno, en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que, sin embargo, se halla más próxima y auténticamente relacionado" (Arendt, 1993: 49). En la Época Moderna, la oposición fundamental pasará a ser la de la esfera privada respecto a la social. Sin embargo, esta oposición a la luz del otro término, el de la política, es débil por cuanto se sitúa en el reino de la necesidad. Los intereses privados, familiares, fueron considerados como intereses generales que tenían que ser administrados desde criterios transcendentes al ámbito particular. Así nació la ciencia moderna de la economía que administraba y ponía el acento en los intereses particulares como si fueran intereses generales. Y es así como lo social se constituyó como una administración pública de intereses privados hasta que, finalmente, la propia administración pasó a pertenecer esencialmente a la propiedad pública. Para ello, se tuvo que allanar el abismo entre la jerarquía pero la seguridad que conformaba la esfera privada, y la igualdad pero el riesgo de la exposición que requería, a su vez, la esfera pública. Y esto se consiguió, dice Arendt, cuando se hicieron comunes modelos uniformes de conducta o comportamiento que permitieron su tratamiento estadístico. La ciencia moderna de la economía al hacer suyo el instrumento técnico de la estadística se ciega para ver el comportamiento humano, como dice nuestra autora, en el pleno significado de las relaciones diarias (cf. Arendt, 1993: 52-53). Sin embargo, con él sí pueden ofrecerse, en cambio, leyes generales para los comportamientos sociales.

vii) La ciencia de la economía, la economía política, para su correcto funcionamiento, requiere a "hombres socializados", es decir, hombres que no presenten demasiados cambios, rupturas, innovaciones e imprevisiones, porque esta "socialización" es la que verdaderamente da validez a la ciencia económica. Para Hananh Arendt, tanto el liberalismo como el marxismo parten de este hombre socializado en el que se habrían debilitado la relación entre la esfera privada y la política. Esta ciencia, que fue desconocida para la Antigüedad y para el Medievo, se creó a partir del liberalismo de Adam Smith, y fue "perfeccionada", en cuanto a su cientificidad, por Marx[6]. Sin embargo, tanto el liberalismo como el marxismo comparten, según Arendt, la nivelación de las acciones humanas. La reflexión de Arendt se torna particularmente interesante aquí porque atisba que tanto la anulación del espacio privado de los hombres y su exposición a los fines políticos del

[6] En este sentido, curiosamente, la crítica de Arendt es más severa con el marxismo que con el liberalismo. La metáfora de Smith de la mano invisible para crear un orden espontáneo escapa al tratamiento científico que de la realidad social quiso hacer Marx. "El `hombre socializado´–dice la autora– es menos activo que el `hombre económico´ de la economía liberal." (Arendt, 1993: 89). De otro lado, el liberalismo se asemeja al marxismo por cuanto supone con él una "ficción comunista", en primer lugar, porque supone "una armonía de intereses"; pero, en segundo lugar, porque toda esa armonía parece ejecutarse desde la batuta de un único interés que es el bienestar (Arendt, 1993: 89).

comunismo como el consumo inmoderado del individualismo del capitalismo producen un efecto semejante: la estandarización y nivelación de las acciones humanas. La sociedad industrial capitalista y la sociedad comunista no difieren esencialmente en este aspecto.

Si uno no tiene en cuenta estas consideraciones, no puede entender bien las palabras con las que se abre el capítulo III de *La condición humana*: "En este capítulo se critica a Karl Marx" (Arendt, 1993: 97). Marx representa para Arendt el mejor estudio de la esfera de lo económico y de lo social del mundo moderno y representa también, para ella, el final de la tradición metafísica y política que comenzó en Platón. "Nuestra tradición de pensamiento político –dice Arendt– tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y de Aristóteles. Creo que llegó a un fin no menos definido en las categorías de Karl Marx" (Arendt, 2003: 33). El marxismo es el mejor exponente para Arendt de un pensamiento político que ha asumido la decadencia de la distinción entre la esfera pública y la privada ante el aumento desmesurado de lo social. "La anatomía de la sociedad civil –decía ya Marx– debe buscarse en la economía política" (Marx, 1993: 351-352). Pero con Marx tiene lugar también el final de la tradición política que comenzó en Platón y que se proyecta, como una sombra, hasta la ideología totalitaria[7]. El estudio de Marx marca el final de la tradición de pensamiento político para Arendt, porque, aun queriéndose apartar de la filosofía retrotrayéndola a los propios hombres y a su mundo en común, la llevó, sin embargo, hacia adelante en el campo político. Su intención llegó incluso, dice Arendt, a querer cambiar la conciencia de los hombres (cf. Arendt, 2003: 34). Sin embargo, lo que Marx no analizó, aunque hay breves indicaciones en sus escritos de juventud, fue la alienación del mundo como mundo en la Época Moderna (cf. Arendt, 1993: 350, nota 4 y Arendt, 1993: 283). Esta alienación va a ser la que Arendt tratará de poner de manifiesto. Marx no pudo hacerlo, en el horizonte de su tiempo, porque no contó con un concepto

[7] Marx ocupó el centro de las investigaciones de Arendt después de la publicación de Los orígenes del totalitarismo. La pretensión de Arendt era hallar en el marxismo aquellos elementos que cristalizaron en el totalitarismo. Muchas de las páginas de Arendt dedicadas a Marx, que suman más de mil, permanecen inéditas. Sin embargo, el núcleo de estos textos, que surgieron en el contexto del estudio financiado por la fundación Guggenheim para profundizar en los orígenes del bolchevismo, salieron a la luz en el 2002 con el título *Karl Marx and The Tradition of Wenstern Political Thought. En Arendt* (2007) se encuentra la traducción de este texto junto con "Reflexiones sobre la Revolución húngara". En Weisman (2014) puede verse la proyección que tuvo aquella investigación en textos posteriores, así como una crítica al ambiguo tratamiento que Arendt hace de Marx. En Bowring (2011) puede verse, a su vez, una defensa de Marx y una crítica a la interpretación arendtiana de Marx. En McCarthy (2014) se estudia la hermenéutica de Arendt respecto a Marx en relación con los siguientes tópicos: su reducción antropológica, su concepción determinista de la política y su concepción ideológica de la historia.

fenomenológico de mundo que Arendt sí elabora y que ya empezó a perfilar en su disertación de doctorado sobre Agustín de Hipona bajo la influencia de Heidegger[8]. Entremos ahora en este concepto de mundo en el pensamiento de Arendt.

2. TRABAJO, REIFICACIÓN Y MERCADO

El mundo, podemos decir, se constituye de tal manera que en él cabe la alienación. La alienación, en este sentido, no es un predicado para los individuos ni para la sociedad, sino para el mundo. Pero, ¿cuál es el modo en el que se constituye el mundo para que pueda ser objeto de alienación? El planteamiento de la pregunta tiene claramente un origen fenomenológico, y Arendt, admitiría, sin reserva alguna, este planteamiento acerca de que qué cosa sea el mundo requiere de una teoría de la constitución. Ahora bien, a diferencia de la fenomenología trascendental que pone en la subjetividad constituyente el lugar de la constitución, para Arendt, bajo el trasfondo de la crítica marxista al idealismo, la constitución del mundo tiene lugar principalmente desde el trabajo. Si la labor es la actividad productiva que constituye el proceso biológico de la vida cubriendo las necesidades vitales elementales siguiendo un orden cíclico de la naturaleza, el trabajo es aquella actividad productiva que el hombre realiza para construir el mundo[9]. Con el trabajo, el hombre irrumpe en la naturaleza creando cosas artificiales sobre su suelo. El mundo se forja mediante el plexo de relaciones de las cosas artificiales que ponemos sobre la naturaleza. Mediante la constitución del mundo "detenemos" el carácter cíclico de las necesidades naturales dando estabilidad y densidad al espacio que habitamos. La pretensión que el hombre tiene con lo que fabrica es salir del eterno retorno de lo natural y fijar espacios más estables para la vida. Por ejemplo, la cabaña construida por un pastor con elementos de la naturaleza lo guarece de la propia naturaleza, de su calor o de su frío, pero también lo cuida del continuo cambio del tiempo dando a la propia vida apariencia de familiaridad y estabilidad. Con el trabajo se forjan los objetos que, en la trama de sus relaciones, dan una primera constitución de los espacios humanos. La vida, como objeto de la labor, es un proceso de aparición que no puede mantener como aparición aquello que surge en ella, pues toda exigencia de permanencia en su aparición queda truncada por la desaparición que deja el espacio para una nueva aparición. Por ello, aunque pudiera hablarse de constitución para lo que se ejecuta en la labor, esa constitución estaría tan cercana a su propio proceso constituyente que, cuando *parece estar* para quedarse ahí, es de nuevo

[8] En Palomar (2015b: 237-266) se estudia cómo se abre el tema de la constitución del mundo desde una perspectiva fenomenológica en contraposición a una perspectiva metafísica.

[9] En Palomar (2015a: 37-89) se ha hecho un primer estudio acerca del concepto de trabajo en Arendt tomando como referencia la concepción teológica de la *techné* en Aristóteles.

engullida por el proceso que, poniendo fin a lo natural, de nuevo hace posible su renacimiento. Se trata, como puede verse, de una metáfora que nos habla del carácter circular de la vida como un proceso de lo que siempre nace y muere y que, en última instancia, nos ofrece la imagen de un movimiento cíclico al que el propio hombre como ser natural no puede escapar. Sin embargo, mediante el trabajo dispone también de una capacidad de retener en este movimiento algunas cosas naturales, transformándolas y dejándolas junto a otras ya creadas en esa otra *segunda naturaleza* que llamamos el mundo humano. La actividad que tiene esta capacidad es la del trabajo. De este modo, dice Arendt que "a diferencia del *trabajar*, cuyo final llega cuando el objeto está acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las cosas, el *laborar* siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo…" (Arendt, 1993: 111).

Es importante resaltar, para evitar cualquier consideración idealista en esta elaboración de un modelo de la vita activa, que el origen de todo lo artificialmente constituido está en la naturaleza. ¿Cómo explicar ontológicamente el paso de una a otra? ¿Cómo se puede explicar que los objetos naturales transformados se conviertan en artificiales? La categoría que Arendt utiliza para esta explicación es la de *reification* (cf. Arendt, 1998: 139-144), *Verdinglichung* (Arendt, 2002: 165-170). Tal categoría tiene una historia importante dentro de la tradición marxista[10]; sin embargo, para comprenderla en Arendt tenemos que hacer *epojé* de todas las connotaciones críticas del término –ella desligará expresamente el concepto de reificación del de alienación– y entenderlo fenomenológicamente como una categoría ontológica. De este modo, la reificación o cosificación es para Arendt el proceso mediante el cual constituimos el mundo a través de la incorporación de los objetos que fabricamos. La mundanidad, como el ser del mundo, se logra y se mantiene a través de las relaciones que los hombres establecen entre las cosas que producen y que, a su vez, constituyen modos de relación entre los hombres. En la reificación, cogemos elementos de la esfera de la labor, del mundo natural, y, mediante nuestro trabajo, los configuramos para arrancarlos del círculo de la naturaleza y fijarlos en el mundo. En la reificación tornamos a cosas los elementos naturales. Esto vale, por ejemplo, para la construcción de una cerámica de barro pero también para el último *chip* electrónico. Todo lo construido lleva en sí, por mínima que sea, una ligera

[10] "Reificación" o "cosificación" traducen el término alemán *Verdinglichung*. Arendt utiliza este término de procedencia marxista. El término nace a partir del capítulo I de *El capital* de Marx y, como es sabido, fue en Lukács (1923: 7-43) donde se puso en circulación a partir de los años 30, teniendo desde ese momento gran influencia en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt (cf. López, 2008). En Habermas (2007) se vuelve al concepto para analizar las posiciones de la Primera Generación de la escuela de Frankfurt en torno a la racionalidad y propiciar la apertura de la racionalidad comunicativa. Por último, en Honneth (2007) se ha reinterpretado el concepto desde su proyecto filosófico de seguir pensando las bases de una teoría crítica desde la categoría hegeliana de reconocimiento.

participación en su origen del mundo natural.

Esto puede ilustrarse con el cuento titulado *Yo el lápiz: mi árbol genealógico según fue narrado a Leonard E. Read*, traído a colación en Friedmann (1993: 28-30). Él lo utiliza como ejemplo del poder del mercado para la construcción de cosas, pero a nosotros nos vale para mostrar que la complejidad de la fabricación de cualquier objeto artificial tiene un origen material que intencionalmente apunta a la naturaleza. En el caso de este cuento, esta genealogía nos podría llevar, entre otros lugares, al cedro que crece en el norte de California y Oregón. Los instrumentos que intervienen en la fabricación del lápiz tienen, a su vez, su propia genealogía que toca, de la misma manera, lo natural constituyendo, en todo ese plexo de relaciones, un útil –en la aproximación terminológica a Heidegger– que se introduce en el mundo para dar estabilidad a la vida de los hombres. Este plexo de relaciones que se constituyen en la fabricación es uno de los modos más básicos en los que se conforma la mundanidad.

Mediante la reificación damos densidad, solidez y significación al espacio que habitamos y dejamos huellas visibles en los objetos que, acabados, introducimos en el mundo. A esa actividad de sacar de la naturaleza, transformar e introducir en el mundo es a la que llamamos trabajo. No es un proceso *natural* porque, para que tenga lugar, hay que ejercer siempre una cierta violencia sobre la naturaleza y sobre nosotros mismos en tanto que seres naturales. Por eso, el otro lado de la construcción del mundo es el uso y, siempre y en cierto modo, la transformación y destrucción de la naturaleza tal y como esta pudiera aparece originariamente al hombre. El mundo, como espacio humano, está construido a partir de la materia que está en las entrañas de la Tierra como si la Tierra, en la connotación de esta metáfora (Arendt, 1993:160), fuese un ser vivo que desde sus entrañas otorga la materia que hace posible la constitución de las cosas del mundo. Todo trabajo remite en última instancia a un proceso de desnaturalización al mismo tiempo que a un proceso de constitución de la artificiosidad del mundo que hace posible que los pasos de los hombres sobre la Tierra no estén totalmente a merced de los vaivenes de la naturaleza. Por ello, no podemos olvidar que este artificio que hace posible la mundanidad tiene su origen y referencia primera en el proceso cíclico de la naturaleza que está siempre ahí como el verdadero suelo de nuestro mundo y, aunque es cierto que con el trabajo damos estabilidad a la vida del hombre en la constitución de ese mundo no natural al que el idealismo nombra como "espíritu", también es cierto que, desde la perspectiva de la temporalidad cíclica de la naturaleza, la durabilidad del mundo tiene una fugacidad que la naturaleza no tiene. Las cosas producidas, fabricadas, no quedan tan definitivamente fijadas que el propio proceso no pueda devolverlas, aún en su destrucción, a la naturaleza. Su permanencia requiere de duración y la duración, a su vez, de una reiteración de la reificación. La reificación ha de ser re-producida para mantener el mundo. Así dice

Arendt que no se da el caso de una "verdadera reificación" ya que "nunca se da que la existencia de la cosa producida quede asegurada de manera definitiva; ha de ser reproducida una y otra vez para que permanezca en el mundo humano" (Arendt, 1993: 160). Así descritas las cosas, el proceso de constitución de la reificación sin ser cíclico tampoco es definitivo, pero actúa *como si* lo fuese. El mundo construido por las manos del hombre es, desde la perspectiva de Arendt, el intento por acotar, mantener y apropiarse de un espacio *propio* en medio del movimiento de los procesos biológicos.

Ahora bien, este mundo constituido a partir de los objetos que salen de nuestras manos se nos presenta también como un lugar de intercambio de objetos. Es más, esta intercambiabilidad y el complejo de relaciones que ella crea, es lo que hace del mundo un espacio de aparición para los objetos. Este espacio de intercambio es ontológicamente para Arendt el mercado. Efectivamente, cuando una cosa nueva se añade al mundo mediante el artificio humano y dura lo suficiente "como para permanecer en el mundo en concepto de entidad independiente" (Arendt, 1993:163), lleva en sí la posibilidad de permanecer en el espacio público para que los demás también pueden verla y adquirirla. Este espacio, sin llegar a ser el espacio de aparición política, está más allá de la esfera privada. Fenomenológicamente, antes de cualquier otra apreciación crítica, tal espacio, que corresponde a comunidades no políticas, se configura como un lugar para el intercambio de esos objetos independientes hechos mediante el trabajo. Las plazas de mercado han ejemplificado siempre esos lugares públicos que son espacios de exposición de los productos acabados y que, principalmente, están ahí para ser expuestos, bien con la finalidad de ser adquiridos como medios para la producción de otros objetos, bien, con la de cubrir las necesidades vitales. El mercado es la esfera pública donde el hombre, dice Arendt, "puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe" (Arendt, 1993: 178). En el mercado, los hombres salen del aislamiento de su esfera privada, y, presentando sus productos, entran en relación con otros hombres. El mercado es así originariamente considerado un lugar público de aparición. Pero obsérvese que, en esa aparición, no es solamente importante el que puedan intercambiarse objetos para su uso, sino también el que, en ese intercambio, los productos reciban el reconocimiento y la estimación por parte de los otros. Esta estimación o reconocimiento se expresa en el valor de los objetos. "Valor –afirma Arendt– es la cualidad que una cosa nunca puede tener en privado, pero que lo adquiere automáticamente, en cuanto aparece en público" (Arendt, 1993: 182). El valor se otorga en la esfera pública y sólo se mantiene mientras aparece en dicha esfera; pero es, justamente, el mantenimiento de una axiología en la apariencia lo que permite trascender la estimación por la cosa a la estima de quien la produce. Desde este punto de vista, la economía puede tomarse en su originariedad como una ciencia del modo en el que los objetos producidos por el trabajo del hombre quedan

puestos para su intercambio en un espacio público de aparición, donde el propio trabajo de producción adquiere valor y, con él, el sujeto de la producción. Por ello, el trabajo tomado bajo esta consideración fenomenológica, es *idealmente* el modo primero en el que se constituye el mundo como algo relativo a una comunidad plural de intereses. Ciertamente, esta descripción fenomenológica del mercado, que Arendt ve representada principalmente en el *agora*, los bazares y los mercados medievales, no puede ser tomada en su origen sino como un tipo al modo weberiano cuyo contenido se nos da como una descripción ideal para analizar *a posteriori* la desmesura de la economía en la modernidad.

Pero, para analizar esta desmesura, aún dentro de esta perspectiva fenomenológica, es necesario entender que el intercambio se produce como un fenómeno de expropiación (*expropriation*) y apropiación (*appropriation*). En efecto, los objetos son intercambiados en el transcurso de la expropiación de su pertenencia a la esfera de propiedad. Esta expropiación es la condición para que lo producido adquiera un carácter independiente y, de este modo, pueda ser expuesto en la esfera pública para su apropiación. Y es, desde este modelo ideal, desde donde ha de comenzar la crítica que Arendt lleva a cabo de la economía política moderna. Si en la descripción fenomenológica son relevantes los conceptos de reificación y de mercado, ahora, en la crítica a la tradición moderna, serán los conceptos de capitalismo y de alienación del mundo. Entremos ahora en estos conceptos desde el trasfondo de la concepción fenomenológica del trabajo y del mercado que hemos delineado en este epígrafe.

3. CAPITALISMO, IMPERIALISMO Y CONSUMISMO

Efectivamente, lo que conviene resaltar ahora es que no es sin más el proceso de expropiación y apropiación lo que dio lugar a la alienación del mundo, sino el proceso tal y como se configuró en la Edad Moderna con el auge de la economía capitalista. Con el desarrollo del capitalismo decimonónico, que tiene en su base las Revoluciones industriales, se alteró históricamente la concepción de la economía *clásica* que, para Arendt, se aproximaría al modelo idealmente descrito más arriba. Con el modo de producción del capitalismo, se produjo un excedente de riqueza que no pudo ser apropiada ni tampoco redistribuida, de tal modo que esta riqueza fue utilizada como inversión para una mayor productividad generando, a su vez, una mayor acumulación de riqueza. Esto, dice Arendt, es la principal diferencia de lo que sucedió en la Edad Moderna con respecto a otros procesos de acumulación y de estancamiento de los productos como los que tuvieron lugar en los ricos imperios del pasado (cf. Arendt, 1993: 283).

Pero, para que se diera este desarrollo del capitalismo, también tuvo que cambiar

el modo de trabajo y las condiciones de producción: se requirieron grandes masas de población para hacer efectivo el movimiento de acumulación de riqueza. Estas masas de población perdieron los rasgos propios del trabajador artesano y fueron expropiadas ellas mismas, como si de un producto más se tratase, de la esfera familiar donde encontraban protección. Pero con la pérdida la esfera privada de propiedad, también se perdió el mercado como espacio para el intercambio y se destruyó para estas masas ese lugar de lo interhumano donde era posible el encuentro de unos con otros en el valor de lo que se produce y en la estimación de quien lo produce. El propio trabajó quedó confinado al modelo propio de la actividad de la labor, perdiéndose en la expropiación lo que se había ganado mediante el trabajo: un mundo común. Y, con la pérdida de este mundo, las necesidades humanas quedaron rebajadas y confinadas a ser meras necesidades de la vida. En el desarrollo del capitalismo, la expropiación vino de la mano de "la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida" (Arendt, 1993: 283). A los ojos de Arendt, el desarrollo del capitalismo en sus inicios vino a situar el trabajo en una actividad *laboral* que, como si de un proceso de la naturaleza se tratara, quedó sometido a un proceso de producción cuyo movimiento representó la circularidad de un modo de expropiación y apropiación en el que ya no había tiempo para el trabajo de la reificación, sino sólo para la acumulación, circulación e inversión del capital. Con el desarrollo del capitalismo se destruyó en la Época Moderna el concepto de mercado como un lugar para la mundanidad.

Cuando la acumulación de capital y mercancía no pudo contenerse dentro de los límites de esa sociedad laborante, comenzó la época del imperialismo moderno que Arendt situará como uno de los orígenes del totalitarismo. El imperialismo se distingue de las explotaciones coloniales antiguas, según Arendt, en que el objetivo de este ya no es la explotación de las riquezas, sino "la expansión por la expansión", lo cual hizo saltar las costuras que habían dado forma y límites a la red que entretejía las relaciones de la economía clásica. Pero, la cuestión importante aquí es que este principio de la expansión no fue acompañado de un principio político de control: mientras el capitalismo rompió los límites del estado nacional siguiendo un modelo de crecimiento autorreferencial –la acumulación de capital en virtud de la propia acumulación–, la esfera de acción política permaneció restringida dentro de los límites de los Estados nacionales y con ella los derechos quedaron vinculados y reducidos al Estado nacional. Fue este carácter autoproductivo y expansivo el que luego estuvo en el origen del totalitarismo: si en el imperialismo la riqueza acumulada había estado en el origen de la expansión, en el totalitarismo será el poder. En Brunkhorst (2006: 107) se afirma, utilizando la terminología de la teoría de sistemas de Luhmann, que tanto para el imperialismo como para totalitarismo la "autopoiesis sustituye a la praxis y la *poíesis*".

Pero, dejando a un lado cómo el totalitarismo tomó del imperialismo este principio, lo que queremos poner de manifiesto es que el imperialismo antes que en el totalitarismo ya borró "las vías de la legalidad económica" (Arendt, 2004: 19), esto es, la economía como ámbito reglado de experiencia humana y como un primer modo de exposición de lo humano mismo en el ámbito público. Esto dio lugar a un nuevo modelo de sociedad en el que muchos "trabajadores", sin derechos políticos, aparecieron en el espacio público como masas humanas despolitizadas cuya presencia en el mundo quedó reducida a servir a los intereses de la expansión de los movimientos imperialistas. En el imperialismo, los límites del Estado nacional se destruyeron y los trabajadores quedaron convertidos en masa laborante en el proceso de producción, producción que terminará convirtiendo, como se ha insistido, el pueblo en populacho (*Mob*) (cf. Brunkhorst, 2006: 95). El populacho corresponde a esa masa de laborantes para la que el mercado ya no es en modo alguno un lugar público de aparición a través del trabajo. Fuera ya de la organización moderna de las clases sociales, estos no-visibles trabajadores fueron recluidos en su actividad en el interior de las fábricas como masa para el movimiento de producción. "Cualquier hombre –ha escrito Birulés– con independencia de su clase, estaba destinado a laborante antes o después, y quienes no pudieron encajar en este proceso de la labor serían vistos y juzgados por la sociedad como parásitos" (Birulés 2007: 156).

En Arendt (2004: 22-24) se configura en diez axiomas la visión del mundo que tiene el populacho: el primero postula que el valor del ser humano viene dado por su precio, el cual se decide según la ley de la oferta y la demanda; el último postula que cabe una progresión infinita en el desarrollo económico que rompe toda estabilidad y a la que no pueden escapar ni los individuos ni los pueblos ni, en última instancia, la humanidad, y que puede llevarnos, o bien a la salvación, o bien al desastre. Entre el primero y el último, hay axiomas que, por ejemplo, hacen referencia al nuevo modelo de Estado que rompe *de facto* con la tradición política occidental, la cual tiene como hitos fundamentales la *polis* griega, la república romana y la monarquía cristiana. Este nuevo Estado tuvo que fundar sus cimientos sobre el monopolio del poder que quedó legitimado por la necesidad de aumentar la protección de sus súbditos. También hay axiomas que hacen referencia a aquellos individuos que, como los fracasados, los infelices, los canallas y los criminales, al ser irrelevantes en el espacio de competitividad del mercado, volvieron, sin deberes para con el Estado ni preocupación de este por ellos, a un nuevo estado de naturaleza en el que predominó el conflicto de guerra de todos contra todos.

No es necesario seguir detallando y comentando estos axiomas que funcionan como principios que se le antojan evidentes a Arendt cuando el modelo de la economía clásica fue sobrepasado, barrido y destruido por el modelo del imperialismo. En su exposición Arendt parece querer mostrarnos cómo la inicial

acumulación de capital, que requirió su expansión más allá de los límites del Estado nacional, vino a incardinarse en la visión de un mundo alienado y de una masa social que metabolizó la experiencia de toda expropiación y de toda apropiación como si se tratara de un alimento infinito que no se agota en la combustión de la producción, ya que el aumento de la expropiación conllevaba, a su vez, más acumulación de capital que, a su vez, requería mayor cantidad de expropiaciones. A esta masa pertenecieron también aquellos que, buscando el beneficio a cualquier precio, dejaron los grandes países desarrollados y se fueron, principalmente, al continente negro (Arendt, 2004: 17).

Y, más cercano a nuestras sociedades, a esta masa pertenecen, por último, aquellos que, en las propias sociedades capitalistas, encarnaron el principio de la expansión por la expansión en la ideología del consumismo como un proceso que aliena el mundo en el deseo nunca colmado de la continua posesión. Efectivamente, en el consumismo no hacemos propias las cosas que adquirimos, pues tan pronto pasan a nuestras manos, tan pronto desaparecen de ellas sin dejarnos más huella que la del goce que dura mientras lo hace el proceso de su consumición. Se trata en estas sociedades de un proceso de producción cuya finalidad es la fugaz satisfacción que se produce en la experiencia del tiempo de la apropiación. Este modo de apropiación se corresponde a un modo de producción que tiene en su centro la pre-ocupación de expandir las necesidades como si de un nuevo imperialismo hacia dentro de la sociedad se tratara. Por ello, sin límites, su figura se nos representa como un nuevo círculo en el que las cosas se hacen para que no tengan su efectivo cumplimiento en la reificación y, por tanto, para no que duren ni permanezcan constituyendo mundo. El consumismo, que lleva dentro de sí el tiempo del proceso, no permite la fijación de la exposición de las cosas en el mundo. El consumismo destruye también de este modo el mercado como una esfera pública de aparición. Todo lo que por el *artificio* del trabajo es colocado en el mundo casi al término de su producción es llevado a la rueda del molino donde es triturado para las necesidades vitales, las cuales, siendo cada vez mayores, necesitan mayor cantidad de cosas que el proceso productivo tiene que tener siempre preparadas, esto es, acumuladas, para que no queden defraudada, en la espera, ninguna satisfacción.

Arendt nos enseña que tanto la ideología del consumismo como la ideología del imperialismo, centrándose en el concepto de la expansión por la expansión, destruyen el mundo de los hombres porque, en el propio proceso, no ha lugar para la constitución de la mundanidad. De las tres esferas de la actividad humana, al final, en el Mundo Moderno sólo parece quedar la actividad de la labor. Aquella exposición de los intereses privados en el espacio público que daba lugar a la sociedad, ha traído consigo que tanto la esfera política como la económica hayan quedado fagocitadas por las necesidades seminaturales o semiartificiales de la vida como vida biológica. Si la política se reduce a economía desapareciendo el espacio

político de aparición correlativo a la acción, y si la economía se reduce a ser mera extensión de satisfacción de necesidades desapareciendo el espacio público de aparición correlativo al trabajo, entonces, en el modelo de la producción capitalista que crea las necesidades para aumentar la producción y aumenta la producción abaratando los productos para que no se queden necesidades sin satisfacer, el mundo, como correlato de la plural manifestación, se destruye como el lugar de lo común, primero, en el lugar del mercado pero luego también en ese otro mundo común de la palabra y de la acción. Ahora, lo decía Arendt mirando tanto a Europa como a Estados Unidos, la pérdida de ese mundo nos muestra la amenaza social que trae consigo el consumismo: la del conformismo, que lleva las notas de la expropiación de la esfera privada, de la desaparición del espacio público y de la metabolización de toda actividad humana (cf. Palomar, 2011: 349-358).

De este modo, sobre la figura del *homo faber* que rotura nuevos espacios humanos con la actividad del trabajo, en la Edad Moderna emerge la figura del *animal laborans* cuya actividad principal es la producción que tiene como correlato suyo el consumismo. En esta correlación, el tiempo de la aparición pública de lo producido no da lugar a la constitución del mundo como mundo humano. Lo producido aquí no es puesto en el mercado sino como alimento del propio círculo de una expansión que crece al mismo tiempo fuera y dentro de los individuos, rompiendo las aristas y los límites de contención de la esfera pública y privada. Es, sin duda, la figura de un nuevo Leviatán que ha elevado sus cabezas a las alturas e hinchado su vientre de la sobreabundancia en el deseo de la permanente escasez, pero que, sin un mundo constituido donde habitar, hunde sus enormes pies en la arena de un desierto que avanza hacia la nada donde toda apropiación no es sino, en el proceso de producción, la otra cara de la aniquilación.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

— (1998). *The human condition.* Chicago: The University of Chicago Press.

— (2002). *Vita activa oder Vom Tätegen Leben*. München: Piper Verlag.

— (2003). "La tradición y la Época Moderna" en Arendt, Hannah (2003). *Entre pasado y el futuro.* Barcelona: Ediciones Península.

— (2004). "Sobre el imperialismo" en Arendt Hannah (2004). *La tradición oculta*, Barcelona: Paidós.

— (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro.

BIRULÉS, Fina (2007). *Una herencia sin testamento*: *Hannah Arendt.* Barcelona: Herder.

BOWRING, Finn (2011). *Hannah Arendt. A Critical Introducction*. New York: PlutoPress.

BRUNKHORST, Hauke (2006). *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva.

FORTI, Simona (2001). *Vida del Espíritu y tiempo de la polis*. Madrid: Cátedra.

FRIEDMAN, Milton y Rose (1993). *Libertad de elegir*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

FRY, Karyn A. (2009). *Arendt. A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum.

LUKÁCS, Georg (1985). *Historia y conciencia de clase*, Vol. II. Barcelona: Ediciones Orbis, Barcelona.

HABERMAS, Jürgen (1987). "De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación" en HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

HONNETH, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Editores.

LÓPEZ Silvia L. (2008). "Reificación" (*Verdinglichung*)". *Revista Realidad*, 115, pp. 9-20.

McCARTHY, Michel H. (2014) *The Political Humanism f Hannah Arendt*. Lahmam: Lexington Books.

MARX, Karl (1992). "Contribución a la crítica de la economía política" en Marx Karl (1992). *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.

MORAN, Dermot (2011). *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos.

PALOMAR TORRALBO, Agustín (2011). "Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt". *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 2011, núm. 11, p. 349-358.

— (2015a). "*Techné, enérgeia y télos*: la constitución aristotélica del pensamiento de Ágnes Heller y Hannah Arendt en torno al concepto de trabajo" en Prior Olmos, Á., y Rivero Rodríguez, Á. (coord.) (2015). *Filosofía, Historia y Política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*. Murcia: Editum.

— (2015b). *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona*. Consultado el 7 de noviembre de 2016, *Digitum*: Repositorio institucional de la Universidad de Murcia. Tesis doctoral.

PITKIN, Hanna Fenichel (1998). *The Attack of the Blob. Hannah Arendt´s Concept of the Social*, Chicago: The University of Chicago Press.