

PENSAR SIN ASIDEROS

HANNAH ARENDT

PENSAR SIN ASIDEROS

ENSAYOS DE COMPRENSIÓN, 1953-1975

VOLUMEN II

Edición, prólogo y notas
de Jerome Kohn

Traducción de
Roberto Ramos Fontecoba

PÁGINA INDÓMITA

Título original: *Thinking Without a Banister:
Essays in Understanding, 1953-1975*

© The Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher
and Jerome Kohn, 2018, publicado mediante acuerdo
especial con Georges Borchardt, Inc.

y Agencia Literaria Carmen Balcells, S.A.

© de la «Entrevista con Roger Errera»,

The Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher, 2013.

Publicado originalmente en *Hannah Arendt Newsletter*, #2, 1999

© de la traducción, Roberto Ramos Fontecoba

© de la traducción de la «Entrevista con Roger Errera»,
Ana González Castro

© de la presente edición, PÁGINA INDÓMITA, S.L.U.

Providencia 114 bis, 4º 4ª. 08024 Barcelona

www.paginaindomita.com

Diseño de cubierta y composición: Ángel Uzkiانو

Impresión y encuadernación: Romanyà Valls

Primera edición: septiembre de 2019

Todos los derechos reservados

ISBN obra completa: 978-84-948167-6-5

ISBN volumen II: 978-84-949992-0-8

Depósito legal: C-1212-2019

Según Draenos, lo que yo hago es pensar sin el apoyo que proporciona el terreno firme [de nuestra tradición de pensamiento político, un terreno que habría desaparecido bajo nuestros pies]. Tengo una metáfora que no resulta tan cruda, y que nunca he publicado, pues la he guardado para mí. Yo lo llamo pensar sin asideros, sin barandillas —en alemán, *Denken ohne Geländer*—. Es decir, cuando uno sube o baja por unas escaleras, siempre puede agarrarse a la barandilla para no caer; pero hoy hemos perdido ese asidero, esa barandilla. Así es como me lo explico a mí misma, y eso es sin duda lo que intento hacer: pensar sin asideros.

HANNAH ARENDT

ÍNDICE

ADVERTENCIA	II
17. Labor, trabajo, acción	13
18. Política y crimen. Un intercambio epistolar	37
19. Introducción a <i>Guerreros</i> , de J. Glenn Gray	47
20. Sobre la condición humana	55
21. La sociedad moderna y su carácter de crisis	63
22. Revolución y libertad. Una conferencia	69
23. ¿Es América por naturaleza una sociedad violenta?	99
24. <i>Los demonios</i> , de Dostoyevski	105
25. La libertad de ser libres. Las condiciones y el significado de la revolución	115
26. La imaginación	141
27. Dwight Macdonald y <i>Politics</i>	153
28. Discurso de recepción de la medalla Emerson-Thoreau	165
29. El punto de apoyo de Arquímedes	169
30. Heidegger a los ochenta	185
31. Para Martin Heidegger	201
32. Los crímenes de guerra y la conciencia americana	203

33. Carta al editor de <i>The New York Review of Books</i> . Diferenciaciones	205
34. Los valores en la sociedad contemporánea	211
35. Hannah Arendt, sobre Hannah Arendt	219
36. Observaciones	263
37. Discurso ante el Consejo Asesor de Filosofía de la Universidad de Princeton	275
38. Entrevista con Roger Errera	281
39. Derechos públicos e intereses privados. Una respuesta a Charles Frankel	303
40. Observaciones preliminares sobre <i>La vida del espíritu</i>	313
41. Transición	319
42. En memoria de W. H. Auden, quien falleció la noche del 28 de septiembre de 1973	331

ÍNDICE ONOMÁSTICO	345
-------------------	-----

ADVERTENCIA

Para una mejor comprensión del espíritu del presente volumen y del conjunto de *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*, remitimos al lector al prólogo de Jerome Kohn incluido en el primer volumen. Se recomienda consultar también el prólogo que el mismo editor, Jerome Kohn, elaboró para *Ensayos de comprensión, 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Ambas obras han sido publicadas por esta editorial.

En el poco tiempo del que dispongo, me gustaría plantear una cuestión aparentemente extraña: ¿en qué consiste una vida activa? ¿Qué hacemos cuando actuamos? Al plantear tal cuestión, presupondré la validez de la vieja distinción entre dos tipos de vida, entre una *vita contemplativa* y una *vita activa*, una distinción que encontramos en nuestra tradición de pensamiento filosófico y religioso hasta el umbral de la edad moderna; además, daré por sentado que cuando hablamos de *contemplación* y *acción* nos referimos no solo a ciertas facultades humanas, sino también a los dos estilos de vida distintos que he mencionado. Sin duda, se trata de un asunto de cierta relevancia. Y es que, incluso si no cuestionamos la asunción tradicional de que la contemplación es de un orden superior a la acción, o de que toda acción es en realidad un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, resulta indudable —y nadie ha dudado jamás de ello— que los seres humanos tienen la posibilidad de pasarse toda su vida sin entregarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer siempre en estado contemplativo. Dicho de otro modo, la vida activa no es solo aquello a lo que

1. El presente ensayo, fechado en 1964, se publicó originalmente en *Amor Mundi*, ed. J. W. Bernauer Dordrecht, Martinus Nijhoff, Leiden (Países Bajos), 1987.

se dedica la mayoría de los hombres, sino también algo a lo que ningún hombre puede escapar por completo. Y es que se halla en la naturaleza de la condición humana el que la contemplación dependa siempre de todo tipo de actividades —depende de la labor que produce todo lo necesario para que el organismo humano se mantenga vivo, depende del trabajo que crea todo lo necesario para que el cuerpo humano tenga donde albergarse y, por último, necesita de la acción para poder organizar la vida en común de muchos seres humanos de tal modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada.

Dado que he comenzado con nuestra tradición, he descrito de forma tradicional las tres principales expresiones de la vida activa; esto es, las he entendido como medios que sirven al fin de la contemplación. Resulta natural que la descripción de dicha vida activa siempre haya corrido a cargo de quienes adoptaban el modo de vida contemplativa; por tanto, la primera siempre ha sido definida desde el punto de vista de la contemplación. Comparados con la absoluta quietud de esta contemplación, todos los tipos de actividad humana parecían similares en la medida en que se caracterizaban por la inquietud, por algo negativo, por una *a-skholia* o un *negotium*, esto es, por la ausencia de ocio o de las condiciones que hacen posible la contemplación. Ante la quietud, desaparece toda distinción entre los diversos tipos de *vita activa*. Desde la perspectiva de la contemplación, si la necesaria quietud se ve perturbada, lo importante no es aquello que la perturba, sino la perturbación en sí.

Tradicionalmente, por tanto, la *vita activa* recibe su significado de la *vita contemplativa*; se le concede una muy restringida dignidad porque sirve a las necesidades del cuerpo vivo que practica la contemplación. El cristianismo, con su creencia en un más allá cuyos goces se anuncian por sí mismos en el placer de la contemplación, ratificó mediante sanción religiosa la idea de que la *vita activa* resulta degradante, y el mandato de amar al prójimo actuó como contrapeso de esta

sanción, desconocida en la Antigüedad. Ahora bien, ese orden jerárquico según el cual la contemplación es la más elevada de las facultades humanas fue establecido por los griegos, no por el cristianismo: coincidió con el descubrimiento de dicha contemplación como el modo de vida de los filósofos, considerado superior al modo de vida político de los ciudadanos de la polis. Lo esencial, que solo puedo mencionar aquí de pasada, es que el cristianismo, al contrario de lo que con frecuencia se ha pensado, no elevó la vida activa a una posición superior, no hizo que dejase de ser secundaria, ni la consideró, al menos teóricamente, como algo que tiene un significado y una finalidad en sí mismo. De hecho, el cambio de este orden jerárquico resultaba imposible mientras la verdad fuese el único principio general con el que establecer un orden entre las facultades humanas, una verdad que además era entendida como revelación, como algo que, esencialmente, le era dado al hombre, como distinta de aquella verdad que es resultado de alguna actividad mental —del pensamiento o el raciocinio— o del conocimiento adquirido mediante de la realización de algo.

Por tanto, surge la siguiente cuestión: ¿por qué la *vita activa*, con todas sus distinciones y sus expresiones, no fue descubierta después de la moderna ruptura con la tradición y de la eventual inversión del orden jerárquico de dicha tradición —la «revaluación de todos los valores»— por parte de Marx y Nietzsche? La respuesta, si se lleva a cabo un verdadero análisis del asunto, resulta complicada, pero, a pesar de todo, es posible resumirla: forma parte de la propia naturaleza de la famosa inversión de los sistemas filosóficos o de las jerarquías de valores el que se deje intacto el marco conceptual. Y esto es especialmente cierto en el caso de Marx, quien estaba convencido de que bastaba con poner a Hegel patas arriba para encontrar la verdad —es decir, la verdad del sistema hegeliano, que consiste en el descubrimiento de la naturaleza dialéctica de la historia.

Permítanme explicar brevemente cómo este carácter idéntico se muestra por sí mismo en nuestro contexto. Cuando

he enumerado las principales actividades humanas —labor, trabajo, acción—, ha resultado obvio que la acción ocupa la posición más elevada. En la medida en que dicha acción tiene que ver con la esfera política de la vida humana, su elevada posición concuerda con el criterio predominante en la polis griega antes del surgimiento de la filosofía, sobre todo antes de Platón. Introducir la contemplación en el punto más alto de la jerarquía tuvo como resultado la reorganización *de facto* de este orden, aunque ello no se reflejase de forma explícita en la teoría. (La cháchara sobre la antigua jerarquía fue frecuente después de que esta ya hubiese sido invertida en las enseñanzas de los filósofos.) Desde la perspectiva de la contemplación, la actividad más elevada no era la acción, sino el trabajo; el ascenso de la actividad artesanal en la escala de las valoraciones asoma por primera vez en los diálogos de Platón. Por supuesto, la labor permaneció en la posición inferior, pero la actividad política, en cuanto necesaria para la vida contemplativa, era ahora reconocida solo en la medida en que podía ser desarrollada de la misma forma que la actividad del artesano. Para confiar en que la acción política produjese resultados duraderos, había que contemplarla a imagen y semejanza del trabajo. Además, se entendía que esos resultados duraderos consistían en la paz, una paz necesaria para la contemplación: ningún cambio.

Si contemplamos ahora la inversión que se ha producido en la época moderna, nos damos cuenta inmediatamente de que la característica más importante a este respecto es la glorificación de la labor, sin duda alguna la última cosa que cualquier miembro de una de las comunidades clásicas, de Roma o de Grecia, habría considerado digna de tal posición. Ahora bien, tan pronto como profundizamos en el asunto, vemos que lo que ahora pasa a ocupar esta posición elevada es la labor *productiva*, no la labor en cuanto tal —Adam Smith, Locke y Marx son unánimes en su desprecio de las tareas menores, de la labor no cualificada que solo contribuye a consumir—. Y, una vez más, la clave reside en si los resultados

son duraderos. Por tanto, Marx, sin duda el mayor filósofo de la labor, trató constantemente de reinterpretarla a imagen de la actividad laboral —de nuevo en detrimento la actividad política—. Ciertamente las cosas habían cambiado. La actividad política ya no era entendida como consistente en establecer las leyes inmutables que *producirían* una comunidad, y que tendrían como resultado final un producto de confianza, un producto a imagen y semejanza del que tiene su origen en el plan de un fabricante —como si las leyes o constituciones fueran cosas de la misma naturaleza que una mesa fabricada por un carpintero de acuerdo con el proyecto que tenía en mente antes de empezar a fabricarla—. Ahora se suponía que la actividad política consistía en «hacer historia» —una expresión que aparece por vez primera en Vico—, no en producir una comunidad, y el producto final de esa historia, como todos sabemos, consistía en la sociedad sin clases, que representaría la conclusión del proceso histórico del mismo modo que la mesa representa el final del proceso de fabricación. En otros términos, dado que, en el nivel teórico, los grandes reevaluadores de los antiguos valores no hicieron más que poner las cosas patas arriba, la antigua jerarquía de la *vita activa* apenas se vio perturbada; los viejos modos de pensar prevalecieron, y la única distinción relevante entre lo viejo y lo nuevo consistió en que este orden —cuyo origen y cuyo sentido descansaban en la verdadera experiencia de la contemplación— se volvió muy cuestionable. Y es que, a este respecto, el verdadero acontecimiento que caracteriza la edad moderna es que la propia contemplación se vuelve carente de sentido.

Pero no abordaremos aquí tal acontecimiento. En lugar de ello, examinaremos esas actividades mismas aceptando la jerarquía antigua, prefilosófica. Y lo primero que quizá les haya llamado la atención a ustedes es mi distinción entre labor y trabajo, pues probablemente les haya parecido extraña. La extraigo de una observación casual de Locke, quien habla de «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras

manos». (En el lenguaje aristotélico, los laborantes son aquellos que, «con sus cuerpos, se encargan de cubrir las necesidades de la vida».) La evidencia fenoménica en favor de esta distinción es demasiado llamativa como para que la ignoremos; sin embargo, es un hecho que, dejando al margen algunas observaciones dispersas y algún importante testimonio de la historia social e institucional, casi no hay nada que apoye tal distinción.

Frente a esta escasez de apoyos, tenemos el simple y obstinado hecho de que, en todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, existen dos palabras no relacionadas etimológicamente para designar aquello que hemos terminado contemplando como si se tratase de la misma actividad: la lengua griega distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*; el latín, entre *laborare* y *facere* o *fabricari*; el francés, entre *travailler* y *ouvrer*; el alemán, entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos, los equivalentes de *labor* connotan inequívocamente experiencias corporales, de fatiga y de incomodidad. Y, de forma significativa, en la mayoría de los casos se usan también para hacer referencia a los dolores del parto. De hecho, el último que recurrió a esta original conexión fue Marx, quien definió la labor como la «reproducción de la vida individual», y el engendramiento como la producción de una «vida ajena», como la producción de las especies.

Si dejamos a un lado todas las teorías, especialmente las teorías modernas de la labor posteriores a Marx, y seguimos únicamente la evidencia etimológica e histórica, resulta obvio que la labor es una actividad que se corresponde con los procesos biológicos del cuerpo; esto es, resulta evidente que, como dijo el joven Marx, se trata del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, o de la forma humana de este metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos. Al laborar, los hombres producen las necesidades vitales que deben ser incluidas en el proceso vital del cuerpo humano. Y dado que este proceso vital es en sí mismo circular —aunque nos conduzca de la vida a la muerte en un declive rectilíneo—,

la propia actividad laborante debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo cual significa que dicha actividad laborante no concluye hasta que la vida llega a su fin: es indefinidamente repetitiva. A diferencia de trabajar, algo que concluye cuando el objeto está acabado —listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos—, laborar es moverse siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo; las fatigas y la incomodidad solo concluyen con la muerte del organismo individual.

Dicho de otro modo, la labor produce bienes de consumo, y laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica. Estas dos etapas del proceso vital se siguen la una a la otra de tal modo que casi constituyen un único e idéntico movimiento, uno que casi no ha acabado cuando debe empezar de nuevo. La labor, a diferencia de todas las demás actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, la «necesidad de subsistir», como solía decir Locke, o la «eterna necesidad impuesta por la naturaleza», en palabras de Marx. Por lo tanto, el auténtico objetivo de la revolución, para el mencionado Marx, no es simplemente la emancipación de las clases laborantes o trabajadoras, sino la emancipación del hombre frente a la labor. No en vano «el reino de la libertad empieza solamente allí donde concluye la labor determinada por las carencias», allí donde llega a su fin la inmediatez de las «necesidades físicas». Y, como sabemos hoy, esta emancipación, en la medida en que tal cosa es posible, no ocurre mediante la emancipación política —mediante la igualdad de todas las clases de ciudadanos—, sino mediante la tecnología. Y cuando digo «en la medida en que tal cosa es posible», me refiero a que el consumo, en cuanto fase del movimiento cíclico del organismo vivo, es en cierto sentido también laborioso.

Los bienes de consumo, el resultado inmediato del proceso laborante, representan la menos duradera de las cosas tangibles. Como señaló Locke, son «de breve duración, de

forma que —si no son consumidos— se deteriorarán y perecerán por sí mismos». Tras un breve paso por el mundo, retornan al proceso natural que los produjo, y lo hacen siendo absorbidos en el proceso vital del animal humano o bien deteriorándose; en la forma que les ha conferido el hombre, desaparecen mucho más rápidamente que cualquier otra parte del mundo. Son las menos terrenales de todas las cosas, pero, al mismo tiempo, son las más naturales y las más necesarias. Aunque son creadas por el hombre, van y vienen, son producidas y consumidas, según el movimiento cíclico y siempre recurrente de la naturaleza. Así pues, no pueden ser «amontonadas» ni «almacenadas» como sería necesario para que sirviesen al principal objetivo de Locke: establecer la validez de la propiedad privada sobre la base de los derechos que los hombres tienen sobre su propio cuerpo.

La labor, en el sentido de producir cualquier cosa duradera —que sobreviva a la propia actividad e incluso a la vida del productor—, es bastante improductiva y fútil. Sin embargo, es altamente productiva en otro sentido. El poder laborante del hombre es tal que este produce más bienes de consumo que los estrictamente necesarios para su propia supervivencia y la de su familia. Esta (por así decirlo) abundancia natural del proceso laborante ha permitido que los hombres esclavicen o exploten a sus semejantes, liberándose así de las cargas de la vida; y esta liberación de unos pocos, si bien siempre ha sido lograda mediante el uso de la fuerza por parte de una clase dominante, jamás habría sido posible sin esta fertilidad inherente a la propia labor humana. Pero incluso esta *productividad* específicamente humana es parte integrante de la naturaleza, de la superabundancia que vemos por doquier en dicha naturaleza. No es más que otra variante del mandato «Sed fecundos y multiplicaos», como si la propia naturaleza nos hablase.

Dado que la labor se corresponde con la condición de la vida misma, implica no solo fatiga e incomodidades, sino también la pura felicidad que podemos experimentar por el

hecho de estar vivos. La «bendición o el júbilo de la labor», que juega un papel tan importante en las modernas teorías de la labor, no es una noción vacía. El hombre (el autor de ese artificio humano que llamamos mundo para distinguirlo así de la naturaleza) y los hombres (quienes están siempre involucrados unos con otros mediante la acción y la palabra) no son simplemente seres naturales. Pero, en la medida en que también somos criaturas vivas, laborar es la única forma de que podamos permanecer y movernos con satisfacción en el ciclo prescrito por la naturaleza, la única forma de que podamos fatigarnos y descansar, producir y consumir, con la misma regularidad alegre y carente de propósito con la que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte. De hecho, la recompensa por la labor, aunque no deja nada tras sí, es más real, menos fútil, que cualquier otra forma de felicidad. Tal recompensa reside en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien con fatiga e incomodidad ha hecho lo que le correspondía permanecerá como parte de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de estos. El Antiguo Testamento —que, a diferencia de la Antigüedad clásica, sostiene que la vida es sagrada y que, por tanto, ni la muerte ni la labor son un mal (lo cual no es en absoluto un argumento contra la vida)— nos muestra en las historias de los patriarcas la despreocupación por la muerte y cómo esta les sobreveníó («a una edad avanzada y cargados de años») bajo la forma familiar de la noche y del descanso sereno y eterno.

La bendición de la vida como un todo, inherente a la labor, no puede ser jamás encontrada en el trabajo, y no debería ser confundida con la dicha inevitablemente breve que sigue al cumplimiento de una tarea y que acompaña al éxito. La bendición de la labor radica en que el esfuerzo y la gratificación se suceden la una al otro de forma tan inmediata como el producir y el consumir, por lo que la felicidad es concomitante al propio proceso. Fuera del ciclo prescrito, el del penoso agotamiento y la placentera regeneración, no hay para

los seres humanos ni felicidad ni satisfacción duraderas. La felicidad elemental de estar vivo se ve arruinada por todo aquello que rompe el equilibrio de tal ciclo —por la miseria (en la que el agotamiento se ve seguido por la desgracia) o, de otro lado, por la vida sin esfuerzo alguno (en la que el hastío ocupa el lugar del agotamiento, y un impotente cuerpo humano es molido hasta la muerte en los molinos de la necesidad, el consumo y la digestión)—. Hay un elemento laborante en todas las actividades humanas, incluso en las más elevadas, en la medida en que son emprendidas como tareas «rutinarias» mediante las que nos ganamos la vida y nos mantenemos vivos. Su propia repetitividad, que a menudo consideramos un peso que nos agota, es lo que nos procura ese mínimo de satisfacción animal que jamás podrá ser sustituida por los grandes y significativos momentos de alegría, que son raros y que nunca duran; una satisfacción animal sin la que difícilmente serían soportables los momentos más duraderos, aunque igualmente raros, de dolor y pesar.

El trabajo de nuestras manos, entendido como distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura e infinita variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos. No se trata de bienes de consumo, sino de objetos de uso, y su uso apropiado no causa su desaparición. Tales objetos confieren al mundo la estabilidad y la solidez necesarias para que este pueda albergar a esa criatura inestable y mortal que es el hombre.

La durabilidad del mundo de las cosas, claro está, no es absoluta; no consumimos las cosas de uso, sino que las usamos; y si no lo hacemos, simplemente se deterioran, retornan al proceso general del que fueron extraídas y contra el cual fueron erigidas por nosotros. Abandonada a sí misma o arrojada del mundo humano, la silla se convertirá de nuevo en madera, y la madera se degradará y retornará a la tierra de la que surgió el árbol antes de ser talado y convertido en el material con el que los hombres trabajan y construyen. Sin embargo, aunque el uso desgasta esos objetos, este final no

forma parte de un plan preconcebido: no es el propósito para el que fueron fabricados —a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con el consumo del pan, pues en este caso la *destrucción* o inmediata consunción sí es el fin inherente—. Lo que el uso agota es la durabilidad. En otras palabras, la destrucción, aunque inevitable, es incidental al uso pero inherente al consumo. Lo que distingue al más endeble par de zapatos de un mero bien de consumo es que no se estropean si no los llevo; son objetos y, por consiguiente, poseen por sí mismos cierta independencia *objetiva*, aunque modesta. Usados o sin usar, permanecerán en el mundo durante cierto tiempo a menos que sean destruidos de forma deliberada.

Es esta durabilidad la que confiere a las cosas del mundo su relativa independencia frente a los hombres que las producen y las usan, la que les confiere esa *objetividad* gracias a la cual *resisten* y soportan al menos por un tiempo las voraces necesidades y exigencias de sus usuarios vivientes. Desde esta perspectiva, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad reside en el hecho de que los hombres, a pesar de su naturaleza siempre cambiante, pueden recuperar su identidad gracias a su relación con la duradera mismidad de los objetos —la misma silla hoy y mañana, y, antiguamente, la misma casa desde el nacimiento hasta la muerte—. Frente a la subjetividad de los hombres se alza la objetividad del artificio humano, no la indiferencia de la naturaleza. Si podemos contemplar dicha naturaleza como algo *objetivo*, es únicamente porque hemos erigido un mundo de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da y porque hemos construido este ambiente artificial dentro de la naturaleza, protegiéndonos así de ella. Si no existiese un mundo entre los hombres y la naturaleza, habría movimiento eterno, pero no objetividad.

Durabilidad y objetividad son el resultado de la fabricación, el trabajo del *homo faber*, que consiste en la cosificación. La solidez, inherente incluso a las cosas más frágiles, proviene en última instancia de la materia que es transfor-

mada en material. Dicho material es ya un producto de las manos humanas que lo han extraído de su lugar natural, bien matando un proceso vital, como en el caso del árbol que aporta madera, o bien interrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza, como en el caso del hierro, la piedra o el mármol arrancados del seno de la tierra. Este elemento de violación y violencia está presente en toda fabricación, y el hombre, en cuanto creador del artificio humano, ha sido siempre un destructor de la naturaleza. La experiencia de esta violencia es la más elemental de las experiencias de la fortaleza humana y, al mismo tiempo, la antítesis del agotador y doloroso esfuerzo experimentado en la pura labor. Ya no se trata de ese ganarse el pan «con el sudor de la frente», en el que el hombre puede sin duda ser amo y señor de todas las criaturas vivientes, pero todavía es el servidor de la naturaleza, de sus propias necesidades naturales y de la tierra. El *homo faber* se convierte en amo y señor de la naturaleza misma en la medida en que viola y, parcialmente, destruye lo que le fue dado.

El proceso de fabricación está en sí mismo completamente determinado por el fin y los medios. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina ahí y de que solo se trata de un medio para producir tal fin. A diferencia de la actividad laborante, donde la labor y la consunción son solo dos etapas de un idéntico proceso —la vida del individuo o de la sociedad—, la fabricación y el uso son dos procesos completamente distintos. El fin del proceso de fabricación llega cuando la cosa está terminada, y tal proceso no necesita ser sustituido. El impulso hacia la repetición proviene de la necesidad que el artesano tiene de ganarse su medio de subsistencia, esto es, del elemento de labor inherente a su trabajo. Y puede provenir también de la demanda de multiplicación en el mercado. En ambos casos, el proceso es repetido por razones externas a sí mismo, a diferencia de lo que ocurre con la compulsiva repetición inherente a la labor, donde uno debe comer para poder

laborar, y debe laborar para poder comer. La multiplicación no debe ser confundida con la repetición, aunque puede ser percibida por el artesano individual como mera repetición que una máquina podría lograr mejor y de forma más productiva. La multiplicación realmente multiplica las cosas, mientras que la repetición tan solo sigue el recurrente ciclo de la vida en el que sus productos desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido.

Tener un comienzo y un fin predecible que están ambos claramente definidos es el sello de identidad de la fabricación, la cual únicamente se diferencia de todas las demás actividades humanas gracias a esta característica. La labor, atrapada en el movimiento cíclico del proceso biológico, no tiene, en términos estrictos, ni principio ni fin —solo pausas, intervalos entre el agotamiento y la regeneración—. Y la acción, aunque puede tener un comienzo definido, carece siempre, como veremos, de un fin predecible. Esta gran fiabilidad del trabajo se refleja en el hecho de que el proceso de fabricación, a diferencia de la acción, no es irreversible: todo lo producido por las manos humanas puede ser destruido por ellas, y ningún objeto de uso es tan desesperadamente necesario en el proceso vital como para que su fabricante no pueda sobrevivir a su destrucción y permitirse llevarla a cabo. El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un amo y señor, y no solo porque se ha establecido como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Pero no ocurre así en el caso de la labor, en la que los hombres permanecen sujetos a sus necesidades vitales, ni en el caso de la acción, en la que dependen de sus semejantes. Solo contemplando la imagen de su futuro producto es el *homo faber* libre para producir, y solo contemplando el trabajo de sus manos es libre para destruir.

He dicho hace un momento que todos los procesos de fabricación están determinados por la categoría de los medios y el fin. Esto se manifiesta de la forma más clara en el enorme

papel que las herramientas y los instrumentos juegan en tales procesos de fabricación. Desde la perspectiva del *homo faber*, el hombre es en efecto, como dijo Benjamin Franklin, un «hacedor de herramientas». Por supuesto, las herramientas y los utensilios también son usados en el proceso laborante, como bien sabe toda ama de casa que orgullosamente dispone de todos los artilugios de una cocina moderna. Pero estos utensilios tienen una función y un carácter distintos cuando son usados para laborar; sirven para aligerar la carga, puesto que mecanizan la labor del laborante. Son, por así decirlo, antropocéntricos, mientras que las herramientas de la fabricación son diseñadas e inventadas para fabricar cosas: su idoneidad y su precisión vienen dictadas por los propósitos «objetivos» mucho más que por las necesidades y exigencias subjetivas. Además, todo proceso de fabricación produce cosas que duran bastante más que él, mientras que, en el proceso laborante que da lugar a estos bienes de «corta duración», las herramientas e instrumentos utilizados son las únicas cosas que sobreviven al propio proceso. Son útiles para la labor, y, como tales, no son el resultado del propio proceso laborante. Lo que domina la labor con el propio cuerpo, e incidentalmente todos los procesos de trabajo realizados al estilo de la labor, no es ni el esfuerzo deliberado ni el producto mismo, sino el movimiento del proceso y el ritmo que este impone a los laborantes. Los utensilios de la labor son arrastrados a este ritmo en el que el cuerpo y la herramienta se someten al mismo movimiento repetitivo —en el uso de las máquinas, no es ya el movimiento del cuerpo el que determina el movimiento del utensilio, sino que el movimiento de la máquina impone los movimientos del cuerpo y, en un estadio más avanzado, lo sustituye por completo—. Me parece sumamente significativo el que la tan discutida cuestión de si el hombre debe «ajustarse» a la máquina, o si, por el contrario, las máquinas deben adaptarse a la naturaleza del hombre, no surgiese jamás con respecto a las simples herramientas e instrumentos. Y la razón de ello radica en que todas las herra-

mientas de trabajo siguen siendo siervas de la mano, mientras que las máquinas exigen que el laborante las sirva a ellas, que adapte el ritmo natural de su cuerpo al movimiento mecánico. En otros términos, incluso la herramienta más refinada sigue siendo una sierva incapaz de guiar o sustituir la mano, mientras que incluso la máquina más primitiva guía e idealmente reemplaza la labor del cuerpo.

Nuestra más fundamental experiencia de la instrumentalidad surge del proceso de fabricación. Y aquí no cabe duda de que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que se mate el árbol y la mesa justifica que se destruya la madera. Del mismo modo, el producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide qué especialistas son necesarios, el grado de cooperación y el número de ayudantes o cooperadores. Por tanto, todas las cosas y todo el mundo son juzgados aquí exclusivamente en términos de su idoneidad y su utilidad para el deseado producto final deseado.

Por extraño que parezca, la validez de la categoría medios-fin no se agota con el producto final para el que todas las cosas y todas las personas devienen un medio. Aunque el objeto es un fin con respecto al medio por el que ha sido producido, y es el verdadero fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por así decirlo, en un fin en sí mismo, al menos no mientras siga siendo un objeto de uso. En virtud de su misma utilidad, ocupa inmediatamente su lugar en otra cadena medios-fin. Como mero objeto de uso, se convierte en un medio para, digamos, una vida confortable. O bien, como objeto de intercambio —es decir, en la medida en que se le ha atribuido un valor definido al material usado en la fabricación—, se convierte en un medio para obtener otros objetos. Dicho de otro modo, en un mundo estrictamente utilitarista, todos los fines están destinados a ser de corta duración; son transformados en medios para fines ulteriores. El fin, una vez logrado, deja de ser tal fin y se convierte en

un objeto entre objetos que, en cualquier momento, puede ser transformado en un medio para perseguir otros fines. La perplejidad del utilitarismo — esto es, de la filosofía, por así decirlo, del *homo faber*— radica en que queda atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a ningún principio que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma.

La salida habitual de este dilema consiste en hacer del usuario, el propio hombre, el fin último que da conclusión a la interminable cadena de fines y medios. Que el hombre es un fin en sí mismo y que nunca debe ser usado como medio para lograr otros fines, no importa cuán elevados puedan ser estos, es algo que conocemos bien gracias a la filosofía moral de Kant, y no cabe duda de que el filósofo prusiano quería ante todo relegar la categoría de medios-fin — junto con su consecuente filosofía utilitarista — al lugar que le correspondía, para impedir así que esta pudiera regir las relaciones entre hombre y hombre en vez de limitarse a regir las relaciones entre hombres y cosas. Sin embargo, incluso la fórmula intrínsecamente paradójica de Kant fracasa en su intento de resolver las perplejidades del *homo faber*. Al elevar al hombre usuario a la posición de fin último, Kant degrada aún con mayor fuerza todos los demás «fines» a meros medios. Si el hombre usuario es el más elevado fin, «la medida de todas las cosas», entonces no solo la naturaleza — tratada por la fabricación como el «material [casi] inútil» con el que trabajar y al que conferir «valor» (como dijo Locke)—, sino también las cosas valiosas por sí mismas se convierten en simples medios, perdiendo por tanto su propia valía intrínseca. O, por decirlo de otra manera, la más mundana de todas las actividades pierde su sentido objetivo original, se convierte en un medio para satisfacer necesidades subjetivas. En sí misma y por sí misma, ya no es importante, por muy útil que pueda resultar.

Desde la perspectiva de la fabricación, el producto finalizado es un fin en sí mismo — una independiente entidad du-

radera con existencia propia—, tal como el hombre es un fin en sí mismo en la filosofía moral de Kant. Por supuesto, la cuestión en juego aquí no es la instrumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino más bien la generalización de la experiencia de la fabricación, una generalización en la que el provecho y la utilidad son establecidos como estándar último para el mundo y para la vida de los hombres que actúan en él. Podemos decir que el *homo faber* transgrede los límites de su actividad cuando, bajo el disfraz del utilitarismo, propone que la instrumentalidad rija el reino del mundo finalizado con la misma exclusividad con la que rige la actividad mediante la cual todas las cosas contenidas en tal mundo ven la luz. Esta generalización será siempre una tentación específica del *homo faber*, a pesar de que, en último análisis, representará su propia perdición: se encontrará en medio de la utilidad, pero con una sensación de ausencia de sentido. El utilitarismo nunca podrá encontrar la respuesta a la pregunta que, en cierta ocasión, Lessing formuló a los filósofos utilitaristas de su tiempo: «¿Podrían decirme, por favor, cuál es el utilidad de la utilidad?».

En la esfera de la fabricación misma, solo existe un tipo de objetos al que no puede aplicarse la interminable cadena de medios y fines: las obras de arte, las más inútiles y, al mismo tiempo, la más duraderas de las cosas que las manos humanas pueden producir. Su característica propia es la lejanía con respecto a todo el contexto del uso ordinario, de tal modo que si un antiguo objeto de uso —por ejemplo, una pieza de mobiliario de una época pasada— es considerado por una generación posterior como una «obra maestra», entonces es depositado en un museo y, por tanto, cuidadosamente alejado de cualquier posible uso. Así como el propósito de una silla se ve actualizado cuando alguien se sienta en ella, el propósito inherente a una obra de arte —lo sepa o no el artista, se logre o no el objetivo— es lograr la permanencia a lo largo de las épocas. En ningún otro lugar asoma de forma tan pura y tan clara la simple durabilidad del mundo fabri-

cado por el hombre; en ningún otro lugar, por tanto, este mundo de cosas se manifiesta de forma tan espectacular como el hogar no mortal de los seres mortales. Y, a pesar de que la verdadera fuente de inspiración de estas cosas permanentes es el pensamiento, ello no hace que dejen de ser cosas. El proceso del pensar no produce nada tangible, del mismo modo que la simple habilidad de usar herramientas no produce objetos. Es la cosificación que se da al escribir algo, al pintar una imagen, al componer una pieza de música, etc., la que realmente *hace* del pensamiento una realidad. Y, para producir estas cosas del pensamiento que solemos llamar obras de arte, se requiere el mismo trabajo que para construir, con el primordial instrumento de las manos humanas, las otras cosas del artificio humano que son menos duraderas y más útiles.

El artificial mundo de las cosas se convierte en un hogar para los hombres mortales —un hogar cuya estabilidad sobrevivirá al siempre cambiante movimiento de sus vidas y sus actos— solo en la medida en que trasciende el mero funcionalismo de los bienes de consumo y la mera utilidad de los objetos de uso. La vida en su sentido no biológico —es decir, el periodo de tiempo que le es concedido a cada hombre entre el nacimiento y la muerte— se manifiesta en la acción y el discurso, y hacia ambas cosas dirigiremos ahora nuestra atención. Con las palabras y los actos nos introducimos a nosotros mismos en el mundo humano, y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original. Dado que venimos al mundo a través del nacimiento, compartimos con todas las demás entidades el rasgo de la *otredad*, y es este un importante aspecto de la pluralidad que hace que solo podamos definir recurriendo a la distinción; esto es, no somos capaces de decir qué *es* algo a menos que lo distingamos de alguna otra cosa. Además, compartimos con todos los organismos vivos marcas distintivas que nos convierten en entidades individuales. Sin embargo, solo el hombre puede *manifestar* otredad e individualidad, solo él puede distinguirse

y comunicarse, en lugar de limitarse a experimentar algún tipo de afecto —sed o hambre, atracción u hostilidad, o miedo—. En el hombre, la alteridad y la distintividad se convierten en singularidad, puesto que aquello que él, en compañía de los de su especie, inserta con la palabra y la acción es singular, único. Y esta inserción no nos viene impuesta por la necesidad, como ocurre en el caso de la labor, ni es provocada por las carencias y los deseos, como ocurre con el trabajo. No está condicionada de ese modo; su impulso brota del comienzo que vino al mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. *Actuar*, en su sentido más general, significa *iniciar, comenzar*, tal como lo indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, significado original del término latino *agere*.

Todas las actividades del hombre están condicionadas por la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos. Pero solo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, entre aquellos que son nuestros iguales. Por tanto, cuando me inserto a mí misma en el mundo, se trata de un mundo donde ya están presentes otros. La acción y la palabra se hallan estrechamente ligadas debido a que el acto primordial y específicamente humano siempre debe asimismo responder a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres?». Y la revelación de ello, de quién es alguien, se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción sin palabras no existe, o si existe es irrelevante; sin la palabra, la acción pierde al actor, y el hacedor de los hechos solo es posible en la medida en que es al mismo tiempo el pronunciadore de palabras, aquel que se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho o lo que pretende hacer. Es exactamente tal como Dante lo expresó en una ocasión (*De Monarchia*, I, 13), y de forma más sucinta de lo que yo podría hacerlo: