

LABOR, TRABAJO Y ACCIÓN. Una conferencia (1957)

Hannah Arendt.

Damas y caballeros.

Durante el corto lapso de tiempo de que dispongo, me gustaría plantear una pregunta aparentemente extraña. Mi pregunta es la siguiente: ¿En qué consiste la vida activa? ¿*Qué hacemos cuando actuamos?* Al formular esta pregunta, presupondré la validez de la vieja distinción entre dos modos de vida, entre una *vita contemplativa* y una *vita activa*, que encontramos en nuestra tradición de pensamiento filosófico y religioso hasta el umbral de la Edad Moderna, y presupondré también que cuando hablamos de contemplación y acción no sólo hablamos de ciertas facultades humanas, sino también de dos formas distintas de vida. Seguramente, la cuestión tiene cierta relevancia. Porque, incluso si no impugnamos la opinión tradicional según la cual la contemplación es de un orden superior al de la acción, o según la cual toda acción no es más que un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, no podemos dudar -y nadie lo ha dudado- que es bastante posible para los seres humanos pasar la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida. En otras palabras, la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada.

Al referirme a nuestra tradición, he descrito las tres articulaciones principales de la vida activa al modo tradicional, esto es, como sirviendo a los fines de la contemplación. Sin embargo, es lógico que la vida activa haya sido siempre descrita por aquellos que adoptaron el modo de vida contemplativa; de ahí que , la *vita activa* haya sido siempre definida desde el punto de vista de la contemplación. Todos los tipos de actividad humana, comparados con la absoluta quietud de la contemplación, parecían similares en la medida en que fueron caracterizados por la inquietud, por algo negativo, por *a-skholia* o por *nec-otium*, por el no-ocio, o por la ausencia de las condiciones que hacen posible la contemplación. Comparadas con esta actitud de quietud, todas las distinciones y articulaciones inherentes a la *vita activa* desaparecen y, desde el punto de vista de la contemplación, poco importa lo que perturbe la necesaria quietud: sólo que el hecho de ésta sea perturbada.

Así, tradicionalmente la *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; le fue concedida una muy restringida dignidad ya que servía a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo. El cristianismo, con su creencia en un más allá, cuyos goces se anuncian en las delicias de la contemplación, confiere sanción religiosa al envilecimiento de la *vita activa*, mientras que, por otra parte, el mandato de amar al prójimo actuó como contrapeso a esta valoración desconocida por la antigüedad. Pero el establecimiento del propio orden, según el cual la contemplación era la más elevada de las facultades humanas, era, en origen, griego y no cristiano; coincidió con el descubrimiento de la contemplación como el modo de vida del filósofo que, en cuanto tal, se consideró superior al modo de vida político del ciudadano en la polis. Lo importante, y aquí sólo puedo mencionarlo de pasada, es que la cristiandad, al contrario de lo que con frecuencia se piensa, no elevó la vida activa a una posición superior, no la salvó de su ser secundario, ni la consideró, al menos teóricamente, como algo con un significado y un fin en sí misma. Y, en efecto, un cambio en este orden jerárquico era imposible mientras la verdad fuera el único principio englobante que permitiera establecer un orden entre las facultades humanas, verdad que además era entendida como revelación, como algo esencialmente *dado* al hombre, como distinta de aquella verdad que es el resultado de alguna actividad mental -pensamiento o razonamiento- o como el conocimiento que se adquiere por medio de la fabricación.

De ahí surge la cuestión: ¿Por qué no fue descubierta la *vita activa*, con todas sus

distinciones y articulaciones, tras la moderna ruptura con la tradición y la consiguiente inversión de su orden jerárquico, tras la «re-evaluación de todos los valores» en Marx y Nietzsche? Y aquí la respuesta se puede resumir brevemente, a pesar de que resulta bastante compleja en un análisis concreto: está en la propia naturaleza de la famosa inversión de los sistemas filosóficos o de las jerarquías de valores el dejar el esqueleto conceptual intacto. Esto es especialmente cierto en el caso de Marx que estaba convencido de que bastaba con invertir a Hegel para encontrar la verdad -a saber, la verdad del sistema hegeliano, el descubrimiento de la naturaleza dialéctica de la historia-. Permítanme explicar con brevedad cómo esta identidad se muestra en nuestro contexto. Cuando enumeré las principales actividades humanas -labor, trabajo, acción-, era obvio que la acción ocupaba la posición más elevada. En la medida en que la acción está conectada con la esfera política de la vida humana, esta valoración concuerda con la opinión prefilosófica, preplatónica, habitual en la vida de la *polis* griega. La introducción de la contemplación como el punto más alto de la jerarquía tuvo como resultado una nueva disposición de este orden, aunque no siempre a través de una teoría explícita. (A menudo hemos rendido homenaje verbal a la antigua jerarquía, cuando esta jerarquía ya había sido invertida en la enseñanza efectiva de los filósofos.) Desde el punto de vista de la contemplación, la más alta actividad no era la acción sino el trabajo; el surgimiento de la actividad artesanal, en la escala de las valoraciones, hace su primera aparición en escena en los diálogos de Platón. La labor permaneció, claro está, abajo de todo, pero la actividad política, como algo necesario para la vida de la contemplación, era ahora reconocida sólo en la medida en que podía ser desarrollada del mismo modo que la actividad del artesano. Sólo al ser considerada como una actividad de trabajo, podía esperarse de la acción política resultados durables. Y tales resultados durables significaban la paz, la paz necesaria para la contemplación: ningún cambio.

Si atendemos a la inversión que se ha producido en la época moderna, inmediatamente nos damos cuenta de que la característica más importante a este respecto es la glorificación de la labor, seguramente la última cosa que cualquier miembro de una de las comunidades clásicas, ya sea Roma o Grecia, hubiera encontrado digna de tal posición. Sin embargo, en el momento en que profundizamos en este asunto vemos que no era la labor como tal la que ocupaba esta posición (Adam Smith, Locke, Marx son unánimes en su desprecio hacia las tareas domésticas, la labor no cualificada que sirve solamente para consumir), sino la labor *productiva*. De nuevo el patrón de los resultados durables constituye el criterio. Así, Marx, ciertamente el mayor filósofo de la labor, trató constantemente de reinterpretar ésta según la imagen de la actividad del trabajo, de nuevo a expensas de la actividad política. Ciertamente las cosas habían cambiado. La actividad política no es ya considerada como el establecimiento de leyes inmutables que *producirían* una comunidad y que tendrían como resultado final un producto fiable, el cual se parecería exactamente a como lo hubiese proyectado el fabricante -como si las leyes o constituciones fueran cosas con una naturaleza semejante a la de la mesa fabricada por el carpintero de acuerdo con el proyecto que él tenía en la mente antes de empezar a fabricarlo-. Ahora se supone que la actividad política «produce historia» -una frase que apareció por primera vez en Vico- y no una comunidad, y esta historia tiene, como sabemos bien, su producto final, la sociedad sin clases, la cual constituirá el final del proceso histórico del mismo modo que la mesa es el auténtico fin del proceso de fabricación. En otros términos, puesto que en el nivel teórico los grandes reevaluadores de los antiguos valores no han hecho más que invertir las cosas, la antigua jerarquía en el seno de la *vita activa* difícilmente fue perturbada: los viejos modos de pensar prevalecieron y la única distinción relevante entre lo viejo y lo nuevo fue que este orden, cuyo origen y falta de sentido descansan en la experiencia efectiva de la contemplación, devino altamente cuestionable, puesto que el acontecimiento real que caracteriza a la Edad Moderna a este respecto fue que la propia contemplación había devenido sin sentido. No nos ocuparemos aquí de este acontecimiento. En lugar de ello, propongo, aceptando la más vieja y prefilosófica jerarquía, examinar estas actividades por sí mismas. Y la primera cosa de la que se habrán dado cuenta es de mi distinción entre labor y trabajo, distinción que probablemente les ha sonado algo inhabitual. La trazo a partir de un comentario bastante despreocupado de Locke, quien habla de «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos». (Los trabajadores son, en el

lenguaje aristotélico, los que «con sus cuerpos subvienen las necesidades de la vida».) La evidencia fenoménica a favor de esta distinción es demasiado llamativa para ser dejada de lado, y, con todo, podemos constatar que, aparte de algunas observaciones dispersas y del importante testimonio de la historia social e institucional, casi no hay nada para avalarla.

En contra de esta falta de evidencia se presenta el hecho simple y pertinaz de que todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para la que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *trevailleur* y *ouvrier*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos, los equivalentes de labor tienen una inequívoca connotación de experiencias corporales, de fatiga e incomodidad, y en la mayoría de los casos se usan significativamente para indicar los dolores de parto. Y el último en usar esta original conexión fue Marx, que definió la labor como la «reproducción de la vida individual», y el engendrar, como la producción de una «vida ajena», como la producción de las especies.

Si dejamos de lado todas las teorías, especialmente las teorías modernas de la labor después de Marx, y seguimos solamente esta evidencia histórica y etimológica, es obvio que la labor es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, esto es, como dijo el joven Marx, el metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos. Por medio de la labor, los hombres producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano. Y dado que este proceso vital, a pesar de conducirnos en un progreso rectilíneo de declive desde el nacimiento a la muerte, es en sí mismo circular, la propia actividad de la labor debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de la labor no conduce nunca a un fin mientras dura la vida; es indefinidamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus fatigas y problemas sólo se da con el fin, es decir, con la muerte del organismo individual.

En otras palabras, 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 tan exactamente una a otra que casi constituyen uno y el mismo movimiento, que cuando casi ha acabado debe empezar de nuevo. La labor, a diferencia de todas las demás actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, de la «necesidad de subsistir» como solía decir Locke, de la «eterna necesidad impuesta por la naturaleza», en palabras de Marx. De ahí que el auténtico objetivo de la revolución sea, en Marx, no sólo la emancipación del hombre de la labor: Porque «el reino de la libertad empieza solamente donde la labor, determinada por la carencia» y la inmediatez de «las necesidades físicas», acaba. Y esta emancipación, como sabemos actualmente, en la medida en que es posible, no se da a través de la emancipación política -la igualdad de todas las clases de ciudadanos- sino a través de la tecnología. Dije: hasta donde sea posible, y con ello quería decir que el consumo, como fase del movimiento cíclico del organismo vivo, es en cierto sentido también labor.

Los bienes de consumo, el resultado inmediato del proceso de la labor, son las menos durables de las cosas tangibles. Son, como señaló Locke, «de breve duración, de forma que -si son consumidos- decaerán y perecerán por sí mismos». Tras una corta estancia en el mundo, retornan al proceso natural que los produjo, bien por la absorción en el proceso vital de los animales humanos, bien por degradación; en la forma que les ha conferido la mano del hombre desaparecen mucho más rápidamente que cualquier otra porción del mundo. Son las menos mundanas y, al mismo tiempo, las más naturales y las más necesarias de todas las cosas. A pesar de ser fruto de la mano del hombre, van y vienen, son producidas y consumidas, en consonancia con el siempre recurrente movimiento cíclico de la naturaleza. De ahí que no puedan ser «amontonadas» ni «almacenadas», como hubiera sido necesario si tuvieran que servir al principal objetivo de Locke: establecer la validez de la propiedad privada sobre la base de los derechos que tienen los hombres de poseer su propio cuerpo.

Pero mientras la labor, en el sentido de producir cosas durables -algo que sobreviva a la

propia actividad e incluso a la vida del productor-, es bastante «improductiva» y fútil, en cambio es altamente productiva en otro sentido. El *poder* de la labor del hombre es tal que él produce más bienes de consumo que los necesarios para su propia supervivencia y la de su familia. Esta, por así decirlo, abundancia natural del proceso de la labor ha permitido a los hombres esclavizar o explotar a sus congéneres, liberándose a sí mismos, de este modo, de la carga de la vida; y a pesar de que esta liberación de algunos ha sido siempre lograda por medio de la fuerza de una clase dirigente, no hubiera sido nunca posible sin esta fertilidad inherente a la propia labor humana. Con todo, incluso esta «productividad» específicamente humana es parte integrante de la naturaleza, tiene algo de la superabundancia que vemos en todas partes en la familia de la naturaleza. No es más que otro modo del «creced y multiplicaos» en el cual, por así decirlo, la propia voz de la naturaleza nos habla.

Dado que la labor corresponde a la propia condición de la vida, participa no sólo de la fatiga y de los problemas de la vida, sino también de la simple felicidad con la que podemos experimentar nuestro 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, autor del artificio humano, al cual denominamos mundo para distinguirlo de la naturaleza, y los hombres, que están siempre en relación unos con otros por la acción y la palabra, no son de ninguna manera meramente seres naturales. Pero, en la medida en que somos también simplemente criaturas vivas, la labor es el único modo por el que podemos permanecer y girar con contentamiento en el ciclo prescrito de la naturaleza, el afán y el descanso, la labor y el consumo, con la misma regularidad feliz y sin propósito con la que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa de la fatiga y del sufrimiento, aunque no deje nada tras sí, es incluso más real, menos fútil que cualquier otra forma de felicidad. Reside en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien ha realizado, con la «fatiga y en el tormento», su parte, permanece como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos. El Antiguo Testamento, que, a diferencia de la antigüedad clásica, sostiene que la vida es sagrada y, por lo tanto, que ni la muerte ni la labor son un mal (y ciertamente no por un argumento en contra de la vida), muestra en las historias de los patriarcas la despreocupación de éstos por la muerte y de cómo les sobrevinía bajo la forma familiar de la noche y del descanso sereno y eterno «a una edad avanzada y cargada de años».

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 el inevitable y breve alivio y júbilo que sigue al cumplimiento de éste y acompaña al éxito. La bendición de la labor es que el esfuerzo y la gratificación se suceden tan inmediatamente como el producir y el consumir, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso. No hay felicidad ni contento duraderos para los seres humanos fuera del ciclo prescrito de agotamiento penoso y de regeneración placentera. Todo lo que rompe el equilibrio de este ciclo -la miseria, en la que el agotamiento va seguido por la desgracia, y una vida sin esfuerzo alguno, donde el aburrimiento toma el lugar del agotamiento y donde los molinos de la necesidad, del consumo y de la digestión trituran despiadadamente hasta la muerte a un cuerpo humano impotente- arruina la felicidad elemental de estar vivo. Un elemento de la labor está presente en todas las actividades humanas, incluso en las más altas, en la medida en que pueden ser emprendidas como tareas «rutinarias» mediante las cuales nos ganamos la vida y nos mantenemos vivos. Su propia repetitividad, que a a menudo consideramos un peso que nos agota, es lo que nos procura aquel mínimo de contento animal, del cual los grandes y significativos momentos de alegría, que son raros y que nunca duran, nunca pueden ser sustitutos, y sin el cual difícilmente serían soportables los momentos más duraderos, a pesar de ser igualmente raros, de dolor y pesar.

El trabajo de nuestras manos, como distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en que vivimos. No son bienes de consumo sino objetos de uso, y su uso no causa su desaparición. Dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre.

Por supuesto, la durabilidad del mundo de las cosas no es absoluta; no consumimos las cosas sino que las usamos, pero si no lo hacemos, simplemente se degradan, retornan al proceso natural

general del cual nosotros las habíamos extraído y contra el cual fueron erigidas. 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 había surgido el árbol antes de ser talado y devenir el material sobre el que trabajar y con el que construir. Sin embargo, aunque el uso desgasta estos objetos, este fin no forma parte de un plan preconcebido; no era éste el propósito por el que fueron fabricados, del mismo modo que la «destrucción» o el inmediato consumo del pan constituye su fin inherente; lo que el uso agota es la durabilidad. En otras palabras, la destrucción, a pesar de inevitable, es accidental al uso pero inherente al consumo. Lo que distingue el más endeble par de zapatos de los meros bienes 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 por un cierto tiempo a menos que sean destruidos sin motivo.

Esta durabilidad da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y que las usan, su objetividad que las hace oponerse, «resistir» y soportar, al menos por un tiempo, las necesidades y exigencias voraces de sus usuarios vivos. Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, recuperen su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos, la misma silla hoy y mañana, antiguamente la misma casa del nacimiento a la muerte. Frente a la subjetividad de los hombres se sitúa la objetividad del artificio hecho por el hombre y no la indiferencia de la naturaleza. Sólo porque hemos erigido un mundo de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da y hemos construido este ambiente artificial dentro de la naturaleza, que así nos protege de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo «objetivo». Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, habría movimiento eterno, pero no objetividad.

Durabilidad y objetividad son los resultados de la fabricación, el trabajo del *Homo faber*, que consiste en la concreción. La solidez, inherente hasta en la más frágil de las cosas, proviene, en último término, de la materia que es transformada en material. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han extraído de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como en el caso del árbol que provee de madera, ya interrumpiendo uno de los procesos naturales más lentos, 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 creador del artificio humano ha sido siempre un destructor de la naturaleza. La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, al mismo tiempo, la opuesta del esfuerzo agotador y doloroso experimentado en la pura labor. Ya no se trata del ganarse el pan «con el sudor de la frente» en que el hombre puede ser realmente el amo y señor de todas las criaturas vivientes, aunque sea todavía 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 propia naturaleza en la medida en que viola y destruye parcialmente lo que le fue dado.

El proceso de fabricación está en sí mismo enteramente determinado por las categorías de medio y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí y de que sólo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la actividad de la labor, donde la labor y el consumo son sólo dos etapas de un idéntico proceso -el proceso vital del individuo o de la sociedad- la fabricación y el uso son dos procesos enteramente distintos. El fin del proceso de fabricación se da cuando la cosa está terminada, y este proceso no necesita ser repetido. El impulso hacia la repetición procede de la necesidad del artesano de ganarse su medio de subsistencia, esto es, del elemento de la labor inherente a su trabajo, o puede también provenir de la demanda de multiplicación en el mercado. En ambos casos, el proceso es repetido por razones externas a sí mismo, a diferencia de la compulsiva repetición inherente a la labor, en que uno debe comer para poder laborar y debe laborar para poder comer. No se debe confundir la multiplicación y la repetición, que una máquina podría ejecutar mejor y más productivamente. La multiplicación realmente multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el recurrente ciclo de la vida en el que sus productos desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido.

Tener un comienzo definido y un fin determinado predecible es la característica de la fabricación, que a través de este solo rasgo se distingue de todas las demás actividades humanas. La

labor, atrapada en el movimiento cíclico del proceso biológico, carece de principio y, propiamente hablando, de fin -solamente pausas, intervalos entre agotamiento y regeneración. La acción, a pesar de que puede tener un comienzo definido, nunca tiene, como veremos, 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 se necesita tan urgentemente en el proceso vital como para que su fabricante no pueda sobrevivir a su destrucción y afrontarla. El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no puede decirse ni de la labor, en la que permanece sujeto a sus necesidades vitales, ni de la acción, en la que depende de sus semejantes. Sólo con su imagen del futuro producto, el *Homo faber* es libre para producir, y también sólo frente al trabajo de sus manos es libre de destruirlo.

Dije antes que todos los procesos de fabricación están determinados por las categorías de medio y fin. Esto se manifiesta muy claramente en el importante papel que desempeñan en ella las herramientas y los útiles. Desde el punto de vista del *Homo faber*, el hombre es en efecto, como dijo Benjamin Franklin, un «fabricador de útiles». Por supuesto que las herramientas y utensilios son también usados en el proceso de la labor, como sabe toda ama de casa que orgullosamente posee todos los chismes de una cocina moderna, pero estos utensilios tienen un carácter y función diferente cuando son usados para la labor; sirven para aligerar el peso y mecanizar la labor del laborante. Son, por así decirlo, antropocéntricos, mientras que las herramientas de la fabricación son diseñadas e inventadas para la fabricación de cosas; su idoneidad y precisión son dictadas por propósitos «objetivos» mucho más que por necesidades y exigencias subjetivas. Además, cada proceso de fabricación produce cosas que duran considerablemente más tiempo que el proceso que las llevó a la existencia, mientras que en un proceso de labor, que da a luz a estos bienes de «corta duración», las herramientas y útiles que se usan son las únicas cosas que sobreviven al propio proceso de la labor. Son cosas de uso para la labor, y como tales no son el resultado del mismo proceso de la labor. Lo que domina la labor que hacemos con el propio cuerpo, e incidentalmente todos los procesos de trabajo ejecutados según el modo de la labor, no es ni el esfuerzo intencionado ni el mismo producto, sino el movimiento y el ritmo que el proceso impone a los que laboran. Los utensilios de la labor son atraídos hacia este ritmo en el que el cuerpo y la herramienta giran en el mismo movimiento repetitivo -hasta en el uso de las máquinas, cuyo movimiento está más adaptado a la ejecución de la labor, ya no es el movimiento del cuerpo el que determina el movimiento del utensilio, sino que es el movimiento de la máquina el que fuerza los movimientos del cuerpo, mientras que, en un estadio más avanzado, lo substituye del todo-. Me parece altamente significativo que la tan discutida cuestión de si el hombre debe «adaptarse» a la máquina o la máquina debe ser adaptada a la naturaleza del hombre, no ha surgido nunca con respecto a los simples útiles y herramientas. Y la razón es que todas las herramientas del artificio permanecen siervas de la mano, mientras que las máquinas exigen de hecho que quien labora sirva, que adapte el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico. En otras palabras, incluso en la herramienta más refinada existe una sierva incapaz de dirigir o de substituir a la mano; incluso la máquina más primitiva guía y reemplaza idealmente la labor del cuerpo.

La experiencia más fundamental que tenemos de la instrumentalidad surge del proceso de fabricación. Y aquí sí que es cierto 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 matemos el árbol, y la mesa justifica la destrucción de la madera. Del mismo modo, el producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de participantes o de cooperadores. De ahí que todo y todos sean juzgados en términos de su utilidad y adecuación al producto final deseado y a nada más.

De forma bastante extraña, la validez de la categoría medio-fin no se agota con el producto final para el que todo y todos devienen un medio. A pesar de que el objeto es un fin con respecto al medio a través del cual ha sido producido y es el fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por así decirlo, en un fin en sí mismo, al menos no mientras sigue siendo un objeto de uso. Éste

inmediatamente se sitúa en otra cadena de medio-fin en virtud de su efectiva utilidad; como mero objeto de uso se convierte en un medio para, digamos, una vida confortable, o como objeto de cambio, es decir, en la medida en que se ha atribuido un valor definido al material usado en su fabricación, se convierte en un medio para obtener otros objetos. En otras palabras, en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están forzados a tener una corta duración; son transformados en medios para fines ulteriores. Una vez logrado, el fin cesa de ser un fin y se convierte en un objeto entre objetos que en cualquier momento pueden ser transformados en medios para lograr otros fines. La perplejidad del utilitarismo que constituye, por así decirlo, la filosofía del *Homo faber*, es 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 es hacer del usuario, el propio hombre, el fin último para poder interrumpir la cadena interminable 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 éstos, es algo que conocemos bien gracias a la filosofía moral de Kant, y no hay ninguna duda de que Kant quería ante todo relegar a la categoría de medio-fin junto con la filosofía utilitarista al lugar que le correspondía e impedir que ésta pudiera regir las relaciones entre hombre y hombre en vez de las relaciones entre hombres y cosas. Sin embargo, hasta la fórmula intrínsecamente paradójica de Kant fracasa en su intento de resolver las perplejidades del *Homo faber*. Al elevar al usuario a la posición de fin último, degrada todavía más enérgicamente todos los demás «fines» a meros medios. Si el usuario es el más alto fin, «la medida de todas las cosas», entonces no sólo la naturaleza, tratada por la fabricación como casi el «material sin dignidad» sobre el que trabajar y al que atribuir un «valor» (como dijo Locke), sino también las propias cosas «valiosas» se convierten en simples medios, perdiendo de ese modo su intrínseca dignidad. O, por decirlo de otra manera, la más mundana de todas las actividades pierde su sentido objetivo original, deviene un medio para satisfacer necesidades subjetivas, en sí misma y por sí misma ya no es significativa, por más útil que pueda ser.

Desde el punto de vista de la propia fabricación el producto final es un fin en sí, una entidad durable independiente con existencia propia, del mismo modo que el hombre es un fin en sí mismo en la filosofía moral de Kant. Por supuesto lo que está en juego no es la instrumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de la fabricación donde el provecho y la utilidad son establecidos como las normas últimas para el mundo, así como para la vida activa de los hombres que en él se mueven. Se puede decir que El *Homo faber* ha transgredido los límites de su actividad cuando, bajo el disfraz del utilitarismo, propone que la instrumentalidad gobierne el reino del mundo finito tan exclusivamente como gobierna la actividad a través de la cual las cosas en él contenidas llegan a ser. Esta generalización será siempre la tentación específica del *Homo faber*, a pesar de que, en último análisis, será su propia ruina: será abandonado a la ausencia de sentido en el corazón de la utilidad; el utilitarismo nunca puede dar con la respuesta a la cuestión que Lessing una vez formuló a los filósofos utilitaristas de su tiempo: «Y cuál es, os ruego, el uso del uso?».

En la misma esfera de la fabricación, no hay más que un género de objetos al que la inacabable cadena de medios y fines no es aplicable, y es la obra de arte, la más inútil y, al mismo tiempo, la más durable de las cosas que las manos humanas pueden producir. Su característica propia es su alejamiento de todo el contexto del uso ordinario, de forma que se da el caso de que un antiguo objeto de uso, por ejemplo una pieza de mobiliario de una época ya pasada, sea considerado por una generación posterior como una «obra maestra», sea colocado en un museo y, de esta forma, cuidadosamente separado de cualquier uso posible. Del mismo modo que el propósito de una silla es actualizado cuando alguien se sienta en ella, el propósito inherente a una obra de arte -tanto si el artista lo sabe como si no lo sabe, tanto si el fin es alcanzado como si no le es- es conseguir permanecer a través de las épocas. En ningún otro lugar aparece con tanta pureza y claridad la simple durabilidad del mundo fabricado por el hombre; en ningún otro lugar, por lo tanto, este mundo de objetos se manifiesta tan espectacularmente como el hogar no mortal para los seres mortales. Y, a pesar de que la fuente real de inspiración de estos objetos permanentes sea el

pensamiento, esto no les impide ser cosas. El proceso del pensar no produce cosas tangibles, tal como tampoco los produce la simple habilidad para usar objetos. La concreción que se da al escribir algo, al pintar una imagen, o al componer una pieza de música, etc., es lo que *hace* realmente del pensamiento una realidad; y para producir estos objetos de pensamiento, a los que habitualmente llamamos obras de arte, se requiere el mismo trabajo que para construir, gracias al primordial instrumento de las manos humanas, las otras cosas menos durables y más útiles, del artificio humano.

El mundo de las cosas fabricado por el hombre se convierte en un hogar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará y sobrevivirá al siempre cambiante movimiento de sus vidas y gestas sólo en la medida en que trascienda la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso. La vida, en su sentido no biológico, el lapso de tiempo que le es concedido a cada hombre entre el nacimiento y la muerte, se manifiesta en la acción y el discurso, hacia los que hemos de dirigir ahora nuestra atención. Con la palabra y la acción nos insertamos 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 a través del nacimiento hemos entrado en el Ser, compartimos con las otras entidades la cualidad de la alteridad [*Otherness*], un aspecto importante de la pluralidad que hace que sólo nos podamos definir por la distinción, esto es, no somos capaces de decir qué *es* algo sin distinguirlo de alguna otra cosa. Sin embargo, sólo el hombre puede *expresar* la alteridad y la individualidad, sólo él puede distinguirse y comunicarse *a si mismo*, y no meramente algo -sed o hambre, afecto, hostilidad o miedo-. En el hombre, la alteridad y la distinción devienen unicidad, y lo que el hombre inserta con la palabra y la acción en la sociedad de su propia especie es la unicidad. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como a la labor, ni es provocada por las exigencias y deseos, como el trabajo. Es incondicionada; su impulso surge del comienzo que entró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere* latino.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de 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 sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales. De ahí que cuando yo, me inserto en el mundo, se trata de un mundo donde ya están presentes otros. La acción y la palabra están tan estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe siempre contener, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?». La manifestación de «quién es alguien» se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que se trata de hacer. Es exactamente como lo dijo Dante en una ocasión – y más sucintamente de lo que yo podría expresar (*De Monarchia*, I, 13): «Porque, en toda acción, lo que intenta principalmente el agente [...] es manifestar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo». Por supuesto, esta revelación del «quién», al contrario de lo «que» alguien es o hace -sus talentos o habilidades, sus triunfos o fracasos, que exhibe u oculta- no puede ser conseguida voluntariamente. Al contrario, es más que verosímil que el «quién» permanezca siempre oculto para la propia persona -como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro y, por lo tanto, sólo visible para los que éste encontraba de frente-. Con todo, a pesar de ser desconocida para la persona, la acción es intensamente personal. La acción sin un nombre, un «quién» ligado a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte retiene su relevancia conozcamos o no el nombre del artista. Permítanme recordarles los monumentos al

Soldado Desconocido tras la Primera Guerra Mundial. Son el testimonio de la necesidad de encontrar un «quién», un alguien identificable, al que hubieran revelado los cuatro años de matanzas. La repugnancia a aceptar el hecho brutal de que el agente de la guerra no era auténticamente Nadie inspiró la construcción de monumentos a desconocidos -esto es, a todos aquellos que la guerra había fracasado en dar a conocer, robándoles así, no sus hazañas, sino su dignidad humana.

Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente, donde, sin embargo, empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en un contacto directo. Debido a esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción casi nunca logra su propósito. Y es también debido a este medio y a la consiguiente cualidad de imprevisibilidad que la acción siempre produce historias [*stories*], intencionadamente o no, de forma tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Estas historias pueden entonces registrarse en monumentos y documentos, pueden contarse en la poesía y la historiografía, y elaborarse en toda suerte de materiales. Por sí mismas, no obstante, son de una naturaleza completamente diferente a estas concreciones. Nos dicen más acerca de sus sujetos, del «héroe» de cada historia, de lo que cualquier producto de las manos humanas puede contarnos acerca del maestro que lo produjo y, por tanto no son productos propiamente hablando. A pesar de que todo el mundo comienza su propia historia, al menos la historia de su propia vida, nadie es su autor o su productor. Y, sin embargo, es precisamente en estas historias donde el significado real de una vida humana se revela finalmente. El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, pueda a la larga ser relatada como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia [*history*], la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia [*story*] y por la que la historia [*history*] se convierte en el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores y, aun así, sin autor, radica en que ambas son el resultado de la acción. La historia real en que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está *fabricada*.

La ausencia de un fabricante en este ámbito explica la extraordinaria fragilidad y la falta de fiabilidad de los asuntos estrictamente humanos. Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no solo una reacción sino una reacción en cadena, todo proceso es la causa de nuevos procesos impredecibles. Este carácter ilimitado es inevitable; no lo podemos remediar restringiendo nuestras acciones a un marco de circunstancias controlable o introduciendo todo el material pertinente en un ordenador gigante. El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto, una palabra bastan para cambiara cualquier constelación. En la acción, por oposición al trabajo, es verdad que nunca podemos realmente saber qué estamos haciendo.

Sin embargo, en claro contraste con esta fragilidad y esta falta de fiabilidad de los asuntos humanos, hay otra característica de la acción humana que parece convertirla en más peligrosa de lo que tenemos derecho a admitir. Y es el simple hecho de que, aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, son también irreversibles; no hay autor o fabricante que pueda deshacer, destruir, lo que ha hecho si no le gusta o cuando las consecuencias muestran ser desastrosas. Esta peculiar resistencia de la acción, aparentemente en oposición a la fragilidad de sus resultados, sería del todo insoportable si esta capacidad no tuviera algún remedio en su propio terreno.

La redención posible de esta desgracia de la irreversibilidad es la facultad de perdonar, y el remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la facultad de hacer y mantener las promesas. Ambos remedios van juntos: el perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo que se ha hecho; mientras que atarse a través de promesas sirve para establecer en el océano de

inseguridad del futuro islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la durabilidad de cualquier tipo, sería posible en las relaciones entre los hombres. Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de la que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar estaría, por así decirlo, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula para romper el hechizo. Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la «persona» acerca de la cual se puede contar una historia [*story*]; cada uno de nosotros estaría condenado a errar desamparado, sin dirección, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapado en sus humores, contradicciones y equívocos. Esta identidad subjetiva lograda por la sujeción a las promesas debe ser distinguida de la «objetiva», esto es, ligada a los objetos, aquella identidad que surge del confrontarse a la mismidad del mundo, a la que aludí al tratar el trabajo. A este respecto, perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin.

Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento a la muerte, sería condenada sin salvación. El propio lapso de vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y a la destrucción. La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo. *Initium ut esser homo creatus est*; «para que hubiera comienzo fue creado el hombre», dijo Agustín. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra.