LABOR, TRABAJO, ACCIÓN

Durante esta hora escasa me gustaría plantear una cuestión aparentemente extraña. Mi pregunta es la siguiente: ¿en qué consiste la vida activa? ¿Qué hacemos cuando nos mantenemos activos? Al formular esta pregunta supondré la validez de la inveterada distinción entre dos modos de vida, 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 además, cuando hablamos de contemplación y de acción no solo lo hacemos de ciertas facultades humanas, sino también de dos formas distintas de vida.[133] Sin duda, la cuestión tiene cierta relevancia, porque, incluso si no rebatimos la suposición tradicional de que la contemplación es de un orden superior al de la acción, o que en realidad toda acción no es sino un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, no podemos dudar —y nadie lo ha dudado— que para los seres humanos es bastante posible pasar la vida sin entregarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda la vida. En otras palabras, la vida activa no solo es aquello a lo que la mayoría de los hombres están obligados, sino, también, eso de lo que ningún hombre puede escapar del todo, pues está en la naturaleza de la condición humana que la contemplación dependa de toda clase 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

dar alojamiento al cuerpo humano, y necesita la acción para organizar la convivencia de muchos seres humanos de manera que la paz, la condición para el sosiego de la contemplación, esté asegurada.

Al referirme a nuestra tradición, he descrito las tres articulaciones principales de la vida activa de un modo tradicional, esto es, sirviendo a los fines de la contemplación. Es natural que la vida activa siempre la hayan descrito quienes adoptaron el modo de vida contemplativo. De ahí que siempre se haya definido la *vita activa* desde el punto de vista de la contemplación; comparados con la absoluta quietud de la contemplación, todos los tipos de actividad humana parecían similares en la medida en que eran caracterizados por la inquietud, por algo negativo: por la *a-skholia* o por el *nec-otium*, el no ocio o la ausencia de las condiciones que hacen posible la contemplación.[134] Comparadas con esta actitud de sosiego, todas las distinciones y articulaciones propias de la *vita activa* desaparecen. Desde el punto de vista de la contemplación, no importa lo que perturbe la necesaria quietud, sino la perturbación en sí.

La *vita activa*, por tanto, recibió su significado de la *vita contemplativa* y a la *vita activa* se le otorgó una dignidad muy restringida porque servía a las necesidades y los deseos de contemplación en un cuerpo vivo. El cristianismo, con su creencia en un más allá, cuyos goces se anunciaban en las delicias de la contemplación, confirió una sanción religiosa a la degradación de la *vita activa*, mientras, por otra parte, el mandato de amar al prójimo actuaba como contrapeso de esta apreciación desconocida por la Antigüedad. Pero la definición del orden mismo, según el cual la contemplación era la más elevada de las facultades humanas, no era de origen cristiano, sino griego; coincidió con el descubrimiento de la contemplación como la forma de vida del filósofo que, como tal, se consideraba superior a la forma de vida política del

ciudadano en la *pólis*. Lo esencial de este tema, que aquí solo puedo mencionar de pasada, es que la cristiandad, al contrario de lo que con frecuencia se supone, no elevó la vida activa a una posición superior, no la salvó de su carácter subsidiario ni la consideró, al menos no teóricamente, como algo con un significado y un fin en sí mismo. Pero, en efecto, un cambio en este orden jerárquico resultaba imposible mientras la verdad fuera el único principio universal que permitiera establecer un orden entre las facultades humanas, una verdad que, además, se entendía como una revelación, como algo esencialmente concedido al hombre, distinta de la verdad resultante de alguna actividad mental —pensamiento o razonamiento— o como el conocimiento que se adquiere a través de las actividades productivas.

De ahí surge la siguiente cuestión: ¿por qué la *vita activa*, con todas sus distinciones y articulaciones, no fue descubierta tras la ruptura moderna con la tradición y la consiguiente inversión de su orden jerárquico, tras la «transvaloración de todos los principios» debida a Marx y a Nietzsche? Y la respuesta, aunque bastante compleja en un análisis como este, puede resumirse con brevedad de la siguiente manera: es inherente a la naturaleza misma de la famosa inversión de los sistemas filosóficos o de las jerarquías de valores dejar intacto el marco conceptual. Esto es especialmente cierto en el caso de Marx, que estaba convencido de que bastaba con invertir a Hegel para encontrar la verdad —esto es, la verdad del sistema hegeliano, que es el descubrimiento de la naturaleza dialéctica de la historia.

Permítanme explicar brevemente cómo se muestra esta identidad 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 relacionada con la esfera política de la vida humana, esta valoración concuerda con la

opinión prefilosófica, preplatónica, habitual en la vida de la *pólis* griega. La introducción de la contemplación como el punto más alto de la jerarquía tuvo como resultado que aquel orden fuese reorganizado, aunque no siempre en una teoría explícita. (A menudo se enaltecía la antigua jerarquía cuando 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 ascenso de la actividad del artesano en la escala de valoraciones hizo su primera aparición dramática en los diálogos de Platón. Sin duda, la labor permaneció en lo más bajo, si bien la actividad política como algo necesario para la vida de la contemplación era ahora reconocida solo en la medida en que podía ser perseguida de la misma manera que la actividad del artesano. Solo si se la veía como una actividad de trabajo podía confiarse en que la acción política produjera resultados duraderos. Y estos resultados duraderos significaban la paz, la paz necesaria para la contemplación: ningún cambio.

Si ahora consideramos la inversión en la época moderna, de inmediato advertimos que la característica más importante a este respecto es la glorificación de la labor, sin duda la última cosa que cualquier miembro de una de las comunidades clásicas, ya fuera Roma o Grecia, habría considerado merecedora de tal posición. Sin embargo, en el momento en que ahondamos en este asunto, vemos que no era la labor como tal la que ocupaba esta posición (Adam Smith, Locke, Marx son unánimes en su menosprecio de las tareas serviles, mano de obra no cualificada que solo facilita el consumo), sino la labor *productiva*. De nuevo, el patrón de los resultados duraderos constituye la regla. Así, Marx, sin duda el mayor filósofo de la labor, trató constantemente de reinterpretarla como actividad propia del trabajo —de nuevo a expensas de la actividad política—. Era innegable que las cosas habían cambiado. Ya no se veía en la actividad política

la fijación de leyes inmutables que pudieran *producir* una comunidad, que tuvieran como resultado final un producto en el que poder confiar, contemplado enteramente como si lo hubiese diseñado el fabricante —como si las leyes o las constituciones fueran cosas de la misma naturaleza que la mesa fabricada por el carpintero de acuerdo con el proyecto que este tenía en mente antes de empezar a hacerla—. Ahora se suponía que la actividad política «produce historia» —una frase que apareció por primera vez en Vico— y no una comunidad, y que esta historia tenía, como todos sabemos, su producto final, la sociedad sin clases que constituía el final del proceso histórico del mismo modo que la mesa es, en efecto, el final del proceso de fabricación.[135] En otras palabras, como en el nivel teórico los grandes revalorizadores de los antiguos valores no hicieron más que invertir las cosas, la antigua jerarquía en el seno de la *vita activa* apenas resultó 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 real de la contemplación, se tornó muy cuestionable, pues el acontecimiento real que en este sentido caracteriza a la Edad Moderna, era que la contemplación misma había devenido un sinsentido.

No nos ocuparemos aquí de este suceso. En vez de ello, propongo examinar estas actividades en sí mismas aceptando la jerarquía más antigua, la jerarquía prefilosófica. Y lo primero de lo que ya se habrán dado cuenta es de mi distinción entre labor y trabajo, que probablemente les haya parecido un tanto inusual. La extraigo de un comentario ocasional de Locke, quien habla de «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos».[136] (Los que laboran, en el lenguaje aristotélico, son los que «con sus cuerpos subvienen las necesidades de la vida».) La evidencia fenoménica a favor de esta distinción es demasiado llamativa

para ignorarla y, con todo, resulta incuestionable que, aparte de algunas observaciones dispersas y del importante testimonio de la historia social e institucional, apenas hay algo que la respalde.

A esta escasez de evidencias se opone el hecho simple y pertinaz de que todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas a nivel etimológico para la que hemos llegado a pensar como la misma actividad. Así, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, y el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos, los equivalentes de labor tienen una inequívoca connotación de experiencias corporales, de esfuerzo y dificultad, y es significativo que, en la mayoría de ellos, también se usen para referirse a los dolores del parto. El último en usar esta original conexión fue Marx, quien definió la labor como la «reproducción de la vida individual», y la procreación como la producción de una «vida ajena», la producción de la especie.

Si dejamos a un lado todas las teorías, en especial las teorías modernas de la labor posteriores a las de Marx, y nos atenemos solo a la evidencia etimológica e histórica, es obvio que la labor constituye una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, esto es, como dijo el joven Marx, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza o el modo humano de este metabolismo, que compartimos con todos los organismos vivos. Por medio de la labor los hombres producen lo vitalmente necesario que debe ser satisfecho en el proceso de la vida del cuerpo humano. Y dado que este proceso vital, si bien nos conduce desde el nacimiento hasta la muerte en un progreso rectilíneo de declive, es en sí mismo circular, la propia actividad laboral debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la

actividad laboral nunca llega a su fin mientras dure la vida; es infinitamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está terminado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y los objetos, la labor siempre se mueve en el mismo círculo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus esfuerzos y dificultades solo llega 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 sino dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica. Estas dos etapas del proceso vital se siguen una a otra tan de cerca que casi constituyen uno y el mismo movimiento, que apenas ha concluido cuando debe comenzar de nuevo. La labor, a diferencia de las demás actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, de la «necesidad de subsistir», como solía decir Locke, o de la «eterna necesidad impuesta por la naturaleza», en palabras de Marx. De ahí que el verdadero objetivo de la revolución para Marx no consista en la mera emancipación de las clases que laboran o trabajan, sino en la emancipación humana de la labor, pues «el reino de la libertad empieza solo donde la labor determinada por la carencia» y la inmediatez de «las necesidades físicas» termina. Y como sabemos en la actualidad, esta emancipación, hasta donde sea posible, no se logra con la emancipación política — la igualdad de todas las clases de ciudadanos—, sino a través de la tecnología. Y digo hasta donde sea posible para indicar con esta calificación que el consumo, como una fase del movimiento cíclico del organismo vivo, también es, en cierto sentido, laborioso.

Los bienes de consumo, el resultado inmediato del proceso de laborar, son las cosas tangibles menos duraderas. Son, como señaló Locke, «de breve duración, de forma que —si no son consumidos— se estropearán y perecerán por sí mismos». Tras una breve estancia en el mundo, retornan al proceso

natural que los produjo, ya sea por la absorción en el proceso vital del animal humano o por descomposición, bajo la forma que les ha conferido el hombre desaparecen con mucha más rapidez que cualquier otra parte del mundo. Son las menos mundanas y, al mismo tiempo, las más naturales y las más necesarias de todas las cosas. A pesar de estar hechas por el hombre, van y vienen, son producidas y consumidas conforme al 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 propósito principal de Locke, esto es, establecer la validez de la propiedad privada sobre la base de los derechos que tienen los hombres para poseer su propio cuerpo.

Pero, aunque la labor, en el sentido de producir cosas duraderas —algo que dure más que la propia actividad, e incluso más que la vida del productor—, es bastante

«improductiva» y fútil, es altamente productiva en otro sentido. El poder de la labor del hombre es tal que este produce más bienes de consumo de los que necesita para su propia supervivencia y la de su familia. Esta, por así decirlo, abundancia natural del proceso de laborar ha permitido a los hombres esclavizar o explotar a sus semejantes, liberándose así de la carga de la vida; y aunque esta liberación de unos pocos siempre se ha conseguido mediante el uso de la fuerza por parte de una clase dirigente, nunca hubiera sido posible sin esta fertilidad inherente a la labor humana misma. Con todo, incluso esta «productividad» específicamente humana es parte integral de la naturaleza, participa de la sobreabundancia que vemos por doquier en la gran familia de la naturaleza. No constituye sino otro modo del «creced y multiplicaos» en el que parece hablarnos la voz misma de la naturaleza.

Como la labor corresponde a la condición de la vida misma, no solo participa del esfuerzo y las dificultades de

esta, sino también de la simple felicidad que podemos experimentar por el hecho de estar vivos. La «bendición o la alegría de la labor», que tan importante papel desempeña en las modernas teorías de la labor, no es una noción vacía. El hombre, autor del artificio humano al que llamamos

«mundo» para distinguirlo de la naturaleza, y los hombres, que están en permanente relación unos con otros por medio de la acción y la palabra, no son, en modo alguno, seres meramente naturales. Pero en la medida en que también somos criaturas vivas, laborar representa la única manera de seguir y asumir con satisfacción el ciclo, prescrito por la naturaleza, del esfuerzo y el descanso, del laborar y el consumir, con la misma regularidad feliz y sin propósito con que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa del esfuerzo y las dificultades, aunque no deje nada tras de sí, es incluso más real, menos fútil que cualquier otra forma de felicidad. Radica en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza que acompaña a quien ha cumplido con «esfuerzo y dificultad» su misión, en que seguirá siendo una porción de naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de sus hijos. El Antiguo Testamento, que a diferencia de la Antigüedad clásica sostiene que la vida es sagrada y, por tanto, que ni la muerte ni la labor son un mal (lo que, ciertamente, no es un argumento contra la vida), muestra en las historias de los patriarcas la despreocupación de estos por la muerte, que les sobrevenía en la familiar forma de la noche y el descanso sereno y eterno «a una edad avanzada y cargada de años».

La bendición de la vida como un todo, inherente a la labor, nunca puede encontrarse en el trabajo y no debería confundirse con el alivio y la satisfacción, inevitablemente breves, que siguen a su cumplimiento y acompañan al buen resultado. La bendición de la labor reside en que el esfuerzo y la satisfacción se sigan tan de cerca como el producir y el

consumir, de manera que la felicidad es concomitante al propio proceso. No hay felicidad ni alegría duraderas para los seres humanos fuera del ciclo prescrito de agotamiento penoso y recuperación placentera. Todo lo que desequilibra este ciclo —la miseria, en la que al agotamiento le sigue el infortunio, o una vida sin esfuerzo alguno, en la que el tedio ocupa el lugar del agotamiento y donde los molinos de la necesidad, o el consumo y la digestión, trituran sin piedad hasta la muerte a un cuerpo humano impotente— arruina la felicidad elemental que procede de estar vivo. Hay un elemento de la labor que está presente en todas las actividades humanas, incluso en las más elevadas, en la medida en que pueden ser emprendidas como ocupaciones «rutinarias» con las cuales nos ganamos la vida y nos mantenemos vivos. Su misma repetitividad, que a menudo sentimos como una carga que nos agota, es lo que nos procura ese mínimo de contento animal, del cual los grandes y significativos momentos de alegría, que son raros y nunca duran, nunca pueden ser sustitutos, y sin el cual difícilmente serían soportables los momentos más duraderos, aunque igual de raros, de aflicción y pesadumbre.

El trabajo de nuestras manos, a diferencia de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la interminable variedad 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 particular uso no causa su desaparición. Dan al mundo una estabilidad y una solidez sin las cuales no se podría confiar en él para albergar a la criatura inestable y mortal que es el hombre.

Obviamente, la durabilidad del mundo de las cosas no es absoluta; no consumimos las cosas, sino que las usamos, y si no lo hacemos, simplemente se deterioran, retornan al proceso natural 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 había nacido el árbol antes de ser talado y devenir el material sobre el que trabajar y con el que construir. Sin embargo, mientras que el uso desgasta estos objetos, este final suyo no había sido planeado con anterioridad; no era el objetivo para el que fueron fabricados, del mismo modo que la «destrucción» o el inmediato consumo del pan es un fin inherente a este; lo que el uso agota es la durabilidad. En otras palabras, la destrucción, aunque inevitable, es accidental al uso pero inherente al consumo. Lo que distingue al más endeble par de zapatos de los meros bienes de consumo es que no se estropean si no me los calzo; son objetos y, por tanto, poseen cierta independencia «objetiva», aunque modesta. Usados o sin usar, permanecerán en el mundo durante cierto tiempo a menos que sean destruidos deliberadamente.

Esta durabilidad es lo que otorga a las cosas del mundo su relativa independencia respecto de los hombres que las producen y las usan, su «objetividad», que las hace mantenerse, soportar y «resistir», al menos por un tiempo, las voraces necesidades y los deseos de sus usuarios vivos. Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden preservar su identidad gracias a su relación con la persistente mismidad de los objetos —la misma silla hoy y mañana, la misma casa desde el nacimiento hasta la muerte—. A la subjetividad de los hombres se opone la objetividad del artificio hecho por el hombre, no la indiferencia de la naturaleza. Solo porque hemos construido un mundo de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da, y hemos creado este ambiente artificial dentro de la naturaleza, que así nos protege de ella, podemos considerar la naturaleza

como algo «objetivo». Sin un mundo entre los hombres y ella, habría movimiento eterno, pero no objetividad.

La durabilidad y la objetividad son el resultado de la fabricación, el trabajo del *Homo faber*, que consiste en una reificación. La solidez, inherente incluso a las cosas más frágiles, 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 sea matando un proceso vital, como en el caso del árbol que proporciona madera, ya sea interrumpiendo uno de los procesos naturales más lentos, como en el caso del hierro, de la piedra o del mármol, arrancados del seno de la tierra. Este elemento de violación y violencia está presente en toda fabricación, y el hombre, como creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza. La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, por lo mismo, muy opuesta al esfuerzo penoso y agotador experimentado en la pura labor. Ya no se trata de ganarse el pan «con el sudor de la frente», donde el hombre puede ser realmente el amo y señor de todas las criaturas vivientes, aunque siga siendo el siervo 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 cuando viola y destruye parte de lo que le ha sido dado.

El proceso de fabricación está en sí mismo determinado por entero por las categorías de medio y fin. La cosa fabricada constituye un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina en ella y de que solo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la actividad propia de la labor, donde la labor y el consumo son solo 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 llega cuando la cosa está terminada, y este proceso no necesita

repetirse. El impulso a la repetición procede de la necesidad que el artesano tiene de ganarse su medio de subsistencia, esto es, del elemento de la labor inherente a su trabajo. También puede provenir de la demanda de multiplicación en el mercado. En ambos casos, el proceso se repite por razones externas a sí mismo, a diferencia de la compulsiva repetición inherente a la labor, donde uno debe comer para poder laborar y debe laborar para poder comer. La multiplicación no debería confundirse con la repetición, aunque el artesano individual pueda sentirla como una mera repetición que una máquina podría efectuar mejor y de manera más productiva. En realidad, la multiplicación multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el ciclo recurrente de la vida, en el que sus productos desaparecen casi con tanta rapidez como han aparecido.

Tener un comienzo definido y un fin predecible e igual de definido representa la característica típica de la fabricación, y esta sola característica la distingue de las demás actividades humanas. La labor, atrapada en el movimiento cíclico del proceso biológico, no tiene, propiamente hablando, principio ni fin —solo pausas, intervalos entre el agotamiento y la recuperación—. Como veremos, aunque puede tener un comienzo definido, la acción nunca tiene un fin predecible. La gran fiabilidad del trabajo se refleja en el hecho de que el proceso de fabricación, a diferencia de la acción, no es irreversible: toda cosa producida por manos humanas puede ser destruida por ellas, y ningún objeto de uso se necesita de un modo tan urgente en el proceso vital como para que su fabricante no pueda sobrevivir y permitirse su destrucción. El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es en realidad dueño y señor no solo por haberse erigido en el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no puede decirse de la labor, en la que permanece sujeto a las necesidades de su

vida, ni de la acción, en la que depende de sus semejantes. Solo con su imagen del futuro producto el *Homo faber* es libre de producir y, una vez más, haciendo frente en soledad al trabajo de sus manos es libre de destruir.

Como dije antes, todos los procesos de fabricación están determinados por las categorías de medio y fin. Esto se muestra con toda claridad en el destacadísimo papel que desempeñan en ella las herramientas y los instrumentos. Desde el punto de vista del *Homo faber*, el hombre es, en efecto, como dijo Benjamin Franklin, un «hacedor de útiles». Es obvio que también se usan herramientas y utensilios en el proceso de la labor, como sabe toda ama de casa orgullosamente poseedora de todos los artilugios de una cocina moderna; pero estos implementos tienen un carácter y una función diferentes cuando se usan en 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 fines

«objetivos» más que por necesidades y preferencias 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, en el que ven la luz bienes de «corta duración», las herramientas y los instrumentos 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 constituyen el resultado de la actividad misma de la labor. Lo que domina en la labor realizada con el propio cuerpo y, de paso, en todos los procesos de trabajo ejecutados en el modo de laborar, no es el esfuerzo hecho con un propósito ni el producto mismo, sino el movimiento del proceso y el ritmo que este impone a los que laboran. Los utensilios de la labor son arrastrados por este ritmo, en el que el cuerpo y la herramienta oscilan en el

mismo movimiento repetitivo —hasta que, en el uso de las máquinas, más aptas para la ejecución de la labor debido a su movimiento, ya no es el movimiento del cuerpo el que determina el del instrumento, sino el movimiento de la máquina el que fuerza los movimientos del cuerpo mientras, en un estadio más avanzado, lo reemplaza por completo—. Me parece muy significativo que la cuestión tan discutida de si el hombre debería «ajustarse» a la máquina, o la máquina debería ajustarse a la naturaleza del hombre, nunca se haya planteado con respecto a las meras herramientas o instrumentos. Y la razón es que todas las herramientas de labor son siervas de la mano, mientras que las máquinas, en efecto, exigen que quien labora las sirva, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico. En otras palabras, hasta la herramienta más refinada es un sirviente incapaz de guiar o sustituir a la mano, y hasta la máquina más primitiva guía e, idealmente, sustituye la labor del cuerpo.

La experiencia más fundamental que tenemos de la instrumentalidad resulta del proceso de fabricación. Y aquí sí es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia llevada a cabo contra la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos el árbol y como 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 y el número de asistentes o cooperadores. De ahí que cada cosa y cada persona sean juzgadas aquí por su idoneidad y su utilidad para lograr el producto final deseado y nada más.

Resulta bastante extraño que la validez de la categoría

«medio-fin» no se agote con el producto final, para el que cosas y personas representan un medio. Aunque el objeto es un fin con respecto al medio que ha permitido su producción, y el verdadero fin del proceso de fabricación, nunca llega a

ser, por así decirlo, un fin en sí mismo, al menos mientras siga siendo un objeto de uso. De inmediato encuentra su lugar en otra cadena de medio-fin por virtud de su utilidad misma; como mero objeto de uso se convierte en un medio para, digamos, una vida confortable, o como objeto de intercambio, es decir, en el caso de que se haya 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 obligados 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 los objetos que en cualquier momento pueden ser transformados en medios para lograr otros fines. La perplejidad del utilitarismo, que es, por así decirlo, la filosofía del *Homo faber*, es que queda atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a principio alguno que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma.

La salida habitual de este dilema consiste en hacer del usuario, del propio hombre, el fin último para poder detener la interminable cadena de fines y medios. Que el hombre es un fin en sí mismo y nunca debería ser usado como un medio para lograr otros fines, no importa cuán elevados puedan ser, es algo bien conocido por la filosofía moral de Kant, y no hay duda de que, ante todo, Kant quería relegar la categoría de

«medio-fin» y la consiguiente filosofía del utilitarismo al lugar que le correspondía e impedir que 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 confusiones del *Homo faber*. Al elevar al hombre, al usuario, a la posición de fin último, degrada de manera aún más enérgica todos los demás «fines» a meros medios. Si el hombre como usuario es el fin más alto, «la medida de todas

las cosas», entonces no solo la naturaleza, tratada por la fabricación casi como «material sin dignidad» sobre el que trabajar y al que otorgar un «valor» (como dijo Locke), sino también las propias cosas «valiosas» se convierten en simples medios, perdiendo de ese modo su intrínseca dignidad propia. O, por decirlo de otra manera, la más mundana de todas las actividades pierde su sentido objetivo original y deviene un medio para satisfacer necesidades subjetivas; deja de tener, en y por sí misma, un significado, por más útil que pueda ser.

Desde el punto de vista de la fabricación, el producto final es igualmente un fin en sí mismo, una entidad independiente, durable, 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 instrumentalización como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de la fabricación, en la que el rendimiento y la utilidad se establecen como las normas últimas para el mundo, así como para la vida activa de los hombres que en él se mueven. Podemos decir que el *Homo faber* ha transgredido los límites de su actividad cuando, bajo el disfraz del utilitarismo, propone que la instrumentalidad gobierne el mundo de las cosas acabadas tan exclusivamente como gobierna la actividad a través de la cual se producen esas cosas. Esta generalización será siempre la tentación específica del *Homo faber*, a pesar de que, en un último análisis, sea su propia ruina: acabaría inmerso en la pura utilidad, en la ausencia de sentido; el utilitarismo nunca puede encontrar la respuesta a la pregunta que Lessing hizo una vez a los filósofos utilitaristas de su tiempo: «¿Y cuál es, os ruego, el uso del uso?».

En la misma esfera de la fabricación solo hay un género de objetos que no tiene un sitio en la interminable cadena de medios y fines: y es la obra de arte, la más inútil y al mismo

tiempo la más duradera de las cosas que las manos humanas pueden producir. Su característica más propia es su alejamiento de todo el contexto del uso ordinario, de modo 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 colocada en un museo y de ese modo cuidadosamente apartada 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 —lo sepa o no el artista, se logre o no el propósito

— consiste en alcanzar la permanencia a través de las épocas. En ningún otro lugar aparece con tanta pureza y claridad la durabilidad del mundo creado por el hombre; en ningún otro lugar, por tanto, se manifiesta este mundo de cosas de manera tan espectacular como en este hogar no mortal para seres mortales. Y a pesar de que la verdadera fuente de inspiración de estas cosas permanentes es el pensamiento, esto no impide que sean cosas. El proceso del pensamiento no produce cosas tangibles, como tampoco las produce la simple habilidad para usar objetos. La reificación que supone escribir algo, pintar una imagen, componer una pieza musical, etcétera, es lo que realmente *hace* del pensamiento una realidad; y para producir estas cosas del pensamiento, a las que habitualmente llamamos «obras de arte», se requiere el mismo trabajo que para construir, gracias al instrumento primordial de las manos humanas, las cosas menos durables y más útiles del artificio humano.

El mundo de las cosas hechas por el hombre termina siendo un hogar para los hombres mortales, cuya estabilidad solo perdurará y sobrevivirá al siempre cambiante movimiento de su vida y sus acciones en la medida en que trascienda el puro funcionalismo de los bienes de consumo y la pura utilidad de los objetos de uso. La vida, en su sentido

no biológico, el lapso de tiempo comprendido entre el nacimiento y la muerte que le es concedido a cada hombre, se manifiesta en la acción y la palabra, hacia las que ahora debemos dirigir 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. Desde que, con el nacimiento, accedimos al Ser, compartimos con las demás entidades la cualidad de la Otredad, un aspecto importante de la pluralidad que hace que solo nos podamos definir por la distinción, y que no podamos decir qué *es* algo sin distinguirlo de alguna otra cosa. Además, compartimos con todos los organismos vivos esta forma de distinguir lo que caracteriza a una entidad individual. Sin embargo, solo el hombre puede *expresar* la otredad y la individualidad, solo él puede distinguirse y comunicarse *a sí mismo*, y no meramente algo —hambre o sed, afecto, hostilidad o miedo—. En el hombre, la otredad y la distinción devienen unicidad, y lo que el hombre inserta con la palabra y la acción en la comunidad de su propia especie es la unicidad. A esta inserción no nos fuerza la necesidad, como en la labor, ni nos incitan nuestras preferencias y deseos, como en el trabajo. Es incondicionada; su impulso brota del comienzo que se produjo en el mundo cuando nacimos y al que respondemos empezando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar es, en su sentido más general, 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, de que en la tierra no habita *un* hombre, sino una pluralidad de seres humanos que de un modo u otro viven juntos. Pero solo la acción y la palabra están relacionadas de manera específica con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los seres humanos, entre

aquellos que son mis iguales. De ahí que, cuando yo me inserto en el mundo, lo hago en un mundo donde ya están presentes otros. La acción y la palabra están tan estrechamente relacionadas porque el acto primordial y específicamente humano siempre debe responder a la pregunta que se le hace a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?». La revelación 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 palabras, la acción pierde el actor, y el sujeto de las acciones solo 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 propone hacer. Es exactamente como Dante dijo en una ocasión —de manera más sucinta de lo que yo podría expresarlo (*De Monarchia*, I, 13)—: «Porque, en toda acción, lo que ante todo procura el agente […] es revelar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleite en hacer; como todo lo que es desea su propio ser, y como en la acción el ser del agente se halla de algún modo intensificado, necesariamente se sigue el deleite […] Así, nada actúa a menos que, al actuar, quede patente su yo latente». Por supuesto, esta revelación del «quién» siempre permanece oculta para la persona misma —como el *daimon* en la religión griega, que acompañaba al hombre a lo largo de la vida, siempre mirando desde atrás, por encima del hombro, y solo visible para aquellos con quienes se topaba—. Aun así, aunque desconocida para la persona, la acción es intensamente personal. La acción sin un nombre, sin un

«quién» adscrito a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte conserva 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, a quien cuatro años de matanzas en

masa deberían haber revelado. La repugnancia a aceptar el brutal hecho de que el agente de la guerra no fuera realmente Nadie inspiró la construcción de los monumentos a los desconocidos; esto es, a todos aquellos que la guerra no pudo dar a conocer, robándoles así, no sus hazañas, sino su dignidad humana.

Dondequiera que los hombres viven juntos hay una trama de relaciones humanas que está formada, por así decirlo, por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda acción y todo nuevo comienzo se inscribe en una trama ya existente en la que, sin embargo, de algún modo se inicia un nuevo proceso que afectará a muchos otros, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en contacto directo. A causa de esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción casi nunca logra su propósito. Y también se debe a este medio y a su carácter de imprevisibilidad que lo caracteriza que la acción siempre produzca historias, de manera intencionada o no, de forma tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Así, estas historias pueden registrarse en monumentos y documentos, pueden contarse en la poesía y la historiografía y plasmarse en toda clase de materiales. En sí mismas, sin embargo, son de una naturaleza por completo diferente que estas reificaciones. 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. Aunque todo el mundo tiene 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 al final se revela el verdadero significado de una vida humana. El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, se pueda contar realmente como una

historia con un comienzo y un fin, es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia y de que la historia acabe siendo el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores aunque sin un autor reconocible, es que ambas son el resultado de la acción. La verdadera historia en la que estamos involucrados mientras vivimos no tiene autor alguno, visible o invisible, porque no está *hecha*.

La ausencia de un autor en este dominio 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, y todo proceso es la causa de nuevos e impredecibles procesos. Esta infinitud resulta inevitable; no la podemos atenuar restringiendo nuestras acciones a un marco limitado de circunstancias controlables o introduciendo todo el material pertinente en un ordenador gigante. El más mínimo acto en las circunstancias más limitadas porta la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto o una palabra son suficientes para modificar cualquier constelación. En la acción, en contraposición al trabajo, es indiscutible que nunca podemos saber realmente qué estamos haciendo.

Sin embargo, en claro contraste con esta fragilidad y esta falta de fiabilidad de los asuntos humanos, hay otro carácter de la acción humana que parece hacerla más peligrosa de lo que de algún modo podemos suponer. Y es el simple hecho de que, si bien no sabemos lo que estamos haciendo cuando actuamos, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no solo son impredecibles, también son irreversibles; no hay autor o artífice que pueda deshacer o destruir lo que ha hecho si no le

gusta o cuando las consecuencias resultan ser desastrosas. Esta peculiar resistencia de la acción, en apariencia en oposición a la fragilidad de sus resultados, sería del todo insoportable si esta capacidad no tuviera algún remedio en su propio campo.

La posible redención del apuro 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. Los dos remedios van juntos: el perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo hecho, mientras que comprometerse mediante promesas sirve para fijar en el océano de incertidumbres del futuro islas de seguridad sin las cuales ni siquiera la continuidad, menos aún cualquier forma de durabilidad, sería posible en las relaciones entre los hombres. Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar estaría, por así decirlo, confinada a una sola acción de la que nunca podríamos recuperarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo. Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, nunca seríamos capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la «persona» acerca de la cual se puede contar una historia; cada uno de nosotros estaría condenado a errar impotente y sin dirección en la oscuridad de su solitario corazón, atrapado en sus humores cambiantes, en sus contradicciones y en sus equívocos. (Esta identidad subjetiva, lograda por la atadura a las promesas, debe distinguirse de la «objetiva», esto es, de la identidad ligada a los objetos, que resulta de la confrontación con la mismidad del mundo y a la que me referí al tratar del trabajo.) A este respecto, perdonar y hacer promesas constituyen mecanismos de control establecidos en la propia facultad de iniciar procesos nuevos e interminables.

Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y así articular el nuevo comienzo que se produce en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte, estaría condenada sin posibilidad de salvación. El lapso mismo de la vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo lo humano hacia la ruina y la destrucción. La acción, con todas sus incertidumbres, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para morir, sino para comenzar algo nuevo. *Initium ut esset homo creatus est*; «el hombre fue creado para que hubiera un comienzo», dijo san Agustín. Con la creación del hombre llegó al mundo el principio del comienzo —lo que, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra.















































