

División de Ciencias Sociales y Humanidades

**LAS IMPLICACIONES POLÍTICAS DE LA TÉCNICA EN EL PENSAMIENTO DE  
HANNAH ARENDT.**

**Idónea Comunicación de Resultados**

para obtener el grado de

**Maestro en Ciencias Sociales y Humanidades**

**Presenta:**

Camilo Becerril Ramírez

**Director:**

Dr. Enrique G. Gallegos

**Asesores:**

Dra. Claudia Galindo Lara, Universidad Autónoma de Aguascalientes

Mtra. Marlu Sánchez Luengas, Universidad Autónoma Metropolitana-I

**Sinodales:**

Dra. Claudia Galindo Lara

Mtra. Marlu Sánchez Luengas

Dr. Enrique G. Gallegos

## ÍNDICE

### **- Introducción.**

0.1 Presentación general .....	4
0.2 Sobre el estado de la cuestión .....	9
0.3 Algunas reflexiones de Arendt sobre los avances tecnológicos de su época...	13
0.4 Un poco acerca del contexto teórico .....	18

### **- Capítulo I. El concepto de técnica según Arendt.**

1.1 Introducción .....	25
1.2 La distinción entre labor y trabajo .....	30
1.3 El concepto de técnica .....	36
1.4 El concepto de tecnología .....	49

### **- Capítulo II. El concepto de política en el pensamiento de Arendt.**

2.1 Introducción .....	57
2.2 Sobre la acción y el discurso .....	60
2.3 La facultad de perdonar y la facultad de la promesa .....	68
2.4 Sobre la cuestión del poder .....	70

<b>- Capítulo III. Las implicaciones políticas de la técnica en la teoría arendtiana.</b>	
3.1 Introducción .....	73
3.2 La técnica como una ayuda para la permanencia de lo político .....	74
3.3 La técnica como construcción de un escenario para lo político .....	78
3.4 La técnica como degradación de lo político .....	80
<b>- Conclusiones .....</b>	<b>86</b>

## Introducción.

*Derrumbaos, horizontes,  
dejad que entre la luz foránea.  
Ay, la tierra, la soleada,  
quiere hacerse a la idea de un universo  
que viniendo de unas vastedades instrumentalizadas  
se recoja y rehaga en unos aparatos,  
cuando en realidad hace que revienten atronadoramente  
las mareas terráqueas.*

H. Arendt, 1958.

### 0.1 Presentación general.

El asunto de la técnica se ha presentado como un problema de investigación y reflexión en distintos momentos históricos. En un texto tan antiguo como la Biblia, por ejemplo, podemos interpretar un pasaje de los Salmos como una visión poética de la capacidad técnica de la humanidad: “¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre, para que lo visites? Le has hecho poco menor que los ángeles. Y lo coronaste de gloria y de honra. Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos. Todo lo pusiste debajo de sus pies” (Salmos 8, Versión Reina Valera 1960). Este texto se me presenta como una especie de apología del ser humano en

tanto que un ser vivo con la capacidad de interferir en el orden de las cosas naturales para crear condiciones artificiales: “Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos”.

En nuestra época, desde un punto de vista filosófico, el tema de la técnica puede ser considerado actual en varios sentidos: actual porque la técnica o tecnología es la actividad más importante con que la humanidad transforma sus condiciones o circunstancias concretas (Quintanilla, 2005: 41); porque dicha actividad es un rasgo definitorio de nuestra era contemporánea; porque es en sí “un clásico” cuya vigencia no caduca (Esquirol, 2011: 11) —sólo basta con dirigir la mirada al antiguo Prometeo, el gran dador del conocimiento técnico de los dioses a los mortales—.

La nuestra es la época en que la técnica o tecnología se ha filtrado hasta en el más pequeño rincón de las actividades humanas: ha invadido y determinado totalmente “la manera de pensar, de ver el mundo, de vivir, de organizar la vida política y de legitimar el poder” (Esquirol, 2011:12). El origen histórico de esta irrupción total de la técnica hay que ubicarlo en la Revolución Industrial de los siglos XVIII y XIX (Quintanilla, 2015: 22). A partir de ahí, se ha generado un cambio vertiginoso y continuo en la “aceleración” del desarrollo y “difusión” de la tecnología, y en su correlativo condicionamiento e “invasión” de la totalidad de las actividades humanas (24). En este sentido, la tecnología actual ejerce un poderoso influjo no sólo en la manera en que pretendemos obtener conocimiento de las diversas dimensiones de nuestra realidad, sino también en la forma en que definimos esta misma realidad, y

hasta, como es evidente, en la manera en que actuamos cotidianamente. Pero, ¿qué es la técnica?, ¿qué es la tecnología?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de estos fenómenos?

En diversos momentos de su vida, Hannah Arendt se embarcó en el estudio de las cuestiones de la técnica, la tecnología y de los vínculos de éstas con la política. Por ejemplo, algunos intentos para comprender estos asuntos se perciben ya desde *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en 1951. Allí, Arendt hizo algunas referencias a la tecnología nuclear, aseverando que ésta implicó “un cambio radical que alteró la naturaleza de los problemas políticos” (Simbirski, 2016: 594). De esta manera, la autora consideraba que esas innovaciones tecnológicas, y no tanto la teoría política, fueron los fenómenos esenciales que transformaron radicalmente la naturaleza de “lo político” en el mundo contemporáneo.

En *La condición humana*, publicada en 1958, uno de los objetivos de Arendt fue escribir en contra la condición del Mundo Moderno. Un Mundo que, según la autora, políticamente “nació con las primeras explosiones atómicas”, es decir, con la aparición de tecnología armamentística nunca antes vista hasta esos momentos (Arendt, 2016: 18). En ese texto, pues, quiso llevar a cabo diversas reflexiones, como el teorizar acerca de la pregunta “¿Qué es lo que hacemos cuando actuamos?”, teniendo como trasfondo los “más recientes temores y experiencias” que se vivían colectivamente en aquellos momentos” (2016: 18): las detonaciones atómicas, el lanzamiento del Sputnik, la automatización, los esfuerzos científicos para producir vida artificial, las experiencias del totalitarismo, etcétera.

En *Sobre la violencia*, sacado a la luz en 1969, Arendt realizó una especie de ontología de su propio presente y, en este sentido, expuso los nuevos matices que la violencia, entendida como la contraparte de la política o el poder, adquirió con los desarrollos tecnológicos de sus tiempos. También en algunos ensayos Arendt abordó estas cuestiones. Por ejemplo, en “Europa y la bomba atómica”, publicado en 1954; en “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, presentado en 1963; de igual manera, podemos mencionar un discurso que expuso en la primera conferencia del Instituto de Investigación Cibercultural en 1964: “Cybernetics and Automation”.

Las anteriores descripciones pueden verse como el marco general de las problematizaciones analizadas en la presente investigación. De tal manera que, el objetivo principal que me propongo es descubrir las implicaciones políticas del concepto de técnica presentes en el pensamiento de Hannah Arendt. Es decir, intentaré averiguar de qué manera Arendt pensó cuáles son los posibles efectos políticos que podrían generarse a partir de la actividad técnica.

Así pues, la pregunta principal que me planteo es, ¿De qué manera están relacionados los conceptos de técnica y política en el pensamiento de Hannah Arendt? Las cuestiones secundarias son las siguientes: ¿Cómo define Hannah Arendt las capacidades técnicas y tecnológicas?, ¿Qué significado tiene el concepto de “política” en el pensamiento de Arendt?, ¿Por qué vincula esta autora estrechamente la técnica con la violencia?, ¿La relación técnica-violencia ejerce algún tipo de influencia sobre la capacidad política de la humanidad?

La hipótesis que intento demostrar consiste en postular que, en el pensamiento de Arendt, la técnica ejerce tres diversas influencias sobre la condición política: una constructiva, otra neutral, y una degradante. La constructiva tiene que ver con la capacidad de la técnica para otorgar durabilidad y permanencia a los asuntos políticos. La neutral está relacionada con la capacidad técnica de establecer un escenario y escenografía para la trama de los asuntos humanos. La degradante establece que la técnica puede ser un factor que erosione la capacidad política de un grupo de personas.

Dado que las reflexiones de Arendt sobre la técnica y la política coinciden con un periodo histórico de radicales cambios tecnológicos (el desarrollo de la tecnología atómica, el lanzamiento de los primeros satélites artificiales, la división del átomo, la automatización, etcétera), este estudio se justifica también por el hecho de examinar de qué manera Hannah Arendt, una de las más importantes teóricas políticas del siglo XX, percibió este cambio radical tecnológico en relación con la naturaleza de la política.

Para poder llevar a cabo los objetivos aquí planteados, realizaré un análisis comprensivo (con el que aclararé los conceptos e ideas principales), un análisis crítico (por medio del cual pondré énfasis en el estudio de la forma y función del lenguaje, la postura teórica implícita, los argumentos) de los conceptos de “labor”, “trabajo”, “tecnología”, “discurso”, “acción” y “violencia” que estudió Hannah Arendt en *La condición humana*, y apoyándome en algunos otros textos de la autora presentados en el apartado bibliográfico.



## 0.2 Sobre el estado de la cuestión.

Hasta donde pude averiguar, las implicaciones políticas de la técnica en el pensamiento de Arendt están poco tratadas en la investigación académica. Se podría argumentar que la razón de ello es que quizás no sea un tema muy importante dentro de la constelación de las ideas de Arendt. No obstante, mi acercamiento a su obra me dice lo contrario: considero que es un tema importante por el peso que Arendt le dio en el conjunto de sus reflexiones. Esto lo podemos constatar echando un vistazo a algunos de los títulos de sus textos y a algunos índices analíticos de varios libros suyos, o leyendo las introducciones de sus escritos principales. Así pues, otra de las razones que me motivan a realizar este trabajo es, justamente, el hecho de que este tema ha sido poco explorado.

Hasta ahora, después de llevar a cabo la revisión del estado de la cuestión, encontré sólo cinco textos que de alguna manera intentan dar respuesta al problema que aquí planteo: Simbirski, B. (2016), Yaqoob, W. (2014), Esquirol (2011), Tijmes, P. (1992), Cooper, B. (1988).

Acerca del estado de la cuestión, el trabajo más reciente que encontré es el artículo de Simbirski "Cybernetic muse: Hannah Arendt on Automation, 1951-1958", publicado en el 2016. En este texto el autor pretende aclarar la teoría de Arendt sobre la automatización industrial, demostrando cómo los diversos desarrollos tecnológicos que culminaron justamente con la automatización industrial estadounidense fueron elementos relevantes que conformaron lo que Arendt llamó el Mundo Moderno, contra cuya situación fue escrita *La condición humana*. Así pues, el autor hace referencia a diversos desarrollos tecnológicos ocurridos entre

1951 y 1958, y a la manera en que éstos afectaron la teoría política de Arendt. Simbirski señala que la investigación sobre este aspecto del pensamiento de Arendt ha sido dejada de lado, pues dice que “el amplio interés en áreas particulares de los escritos políticos de Arendt ha eclipsado su compromiso explícito de reconciliar la tecnología con la teoría política” (590).

Parece ser, pues, que de lo que se preocupa Simbirski principalmente es de presentar de manera detallada el contexto histórico de los desarrollos tecnológicos y las discusiones públicas sobre la tecnología ocurridos durante la década de 1950. Se encarga también de exponer la manera en que Arendt reflexionó sobre ellos y sus implicaciones políticas. Sin embargo, el autor no llevó a cabo un análisis crítico de los argumentos de la autora, ni presentó de manera sistemática la forma en que ella va tejiendo en su pensamiento las posibles implicaciones políticas del fenómeno de la técnica. Tampoco mostró una significación profunda de ambos fenómenos y conceptos. Más bien, su texto es una revisión de las ideas de esta teórica de la política desde un punto de vista histórico. Una revisión que sitúa a la autora en el telar de las discusiones públicas y académicas sobre los principales fenómenos tecnológicos (y sus implicaciones políticas) sucedidos en la década de 1950.

Otro texto que se ocupa de las cuestiones de la técnica y la política en el pensamiento de Arendt es el de Wasem Yaqoob: “The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt”, publicado en 2014. Aquí Yaqoob coincide con Simbirski en decir que los asuntos de la tecnología y la ciencia en el pensamiento de Arendt han sido ignorados y tratados como asuntos marginales en su obra (2014: 2). Para superar esta marginalidad, el autor escribió ese texto con la

intención de exponer que “la autoridad científica, las armas nucleares y las implicaciones del vuelo espacial son vitales para comprender” el “pensamiento social y político” de Arendt (2). Yaqoob sitúa las reflexiones de Arendt sobre la ciencia y la tecnología en el contexto internacional académico de 1951 a 1963, ligándola a pensadores como Alexandre Coyré, Alfred North Whitehead, Edwin Burtt, Heidegger, quienes de alguna manera abordaron los temas de la ciencia y la tecnología.

Yaqoob estudia la manera en que Arendt formó vínculos teóricos entre el totalitarismo y la ciencia, y realiza dicho estudio a partir del ámbito de los discursos alemanes de la década de 1950 sobre la tecnología. También muestra cómo las preocupaciones y reflexiones de Arendt por la física nuclear y la investigación científica, y los problemas políticos derivados de estos fenómenos, provocaron en cierta medida el surgimiento de su concepción de “Alienación de la Tierra”.

Sin embargo, Yaqoob tampoco estructura de manera sistemática la forma en que Arendt pensó la relación técnica-política, ni hace un análisis crítico de dichos conceptos, ni los define de manera detallada. De lo que se preocupa, más bien, es de presentar las reflexiones de Arendt sobre la ciencia y la técnica confrontándolas con los discursos académicos que se fueron dando entre 1951 y 1964, y con la influencia que éstos tuvieron en sus intentos de comprender.

Por otro lado, en uno de los capítulos del libro *Los filósofos contemporáneos y la técnica* (2011), Esquirol realiza un análisis comprensivo de la manera en que Arendt elaboro su teoría sobre la capacidad técnica en *La condición humana*. De manera implícita, hace referencia a algunas posibles implicaciones políticas que dicho

concepto de Arendt tiene en el marco de su misma teoría. Sin embargo, Esquirol utiliza como sinónimos los conceptos de “trabajo” y “técnica”, pero no profundiza en este aspecto que no es evidente en la obra arendtiana. En el Capítulo 1 de este texto ahondaremos en tal discusión.

El artículo “Action into Nature: Hannah Arendt’s Reflections on Technology” (1988) de Barry Cooper, presenta la caracterización de Arendt sobre el concepto de tecnología, pero no especifica que éste es una categoría que emerge de una esfera más general que Arendt define como “work”, y que yo equiparo a la concepción fundamental de técnica.

Cabe mencionar también que se han utilizado los textos de Arendt para hacer reflexiones sobre problemas contemporáneos relacionados con los fenómenos tecnológicos. Por ejemplo, está el texto “Socializing the public: invoking Hannah Arendt’s critique of modernity to evaluate reproductive technologies” (2012) escrito por Daniel Sperling. Ahí el autor utiliza las teorías de Hannah Arendt sobre la actividad humana y sobre la crítica de la modernidad para evaluar los efectos sociales de las tecnologías reproductivas contemporáneas y el tratamiento de FIV (Fecundación in vitro) en Israel. También podemos mencionar el artículo “Technology, performance and life itself: Hannah arendt and the fate of nature” (2003), en donde Szerszynski intenta usar las concepciones de Arendt de labor, trabajo y acción para ejercer una crítica de la manera en que el capitalismo contemporáneo y la tecnociencia trastornan nuestros vínculos y relaciones con el mundo natural.

### **0.3 Algunas reflexiones de Arendt sobre los avances tecnológicos de su época.**

Antes de iniciar el recorrido principal de este texto, considero importante explorar, aunque sea a vuelo de pájaro, de qué manera Arendt reflexionó acerca de los avances tecnológicos que, de algún modo, ejercieron cierta influencia en su espíritu: en sus intentos de comprender.

Las primeras detonaciones de las bombas atómicas provocadas por Estados Unidos significaron, para Arendt, un cambio radical en la manera en que se tendría que concebir la teoría política. Por ejemplo, los argumentos comúnmente dados para la puesta en marcha de una guerra ya no lograban ser sostenidos con las capacidades de esta nueva arma. La invasión territorial, la expansión política o la búsqueda de la libertad misma ya no podían ser justificaciones para una guerra en donde estuvieran implicadas las armas nucleares, en cuya esencia está la posible destrucción de la humanidad. Así, la idea de libertad carecería de sentido, pues la supervivencia de la naturaleza, del mundo (es decir, del artificio humano) y de las generaciones humanas venideras sería incierta (Arendt, 2005: 506,507).

De acuerdo con Arendt, algunas de las operaciones tecnológicas que se efectuaron en su época constituían problemas políticos “de primer orden”, es decir, cuestiones que no podían ser solucionadas ni por los políticos de profesión ni por los tecnólogos con cargos gubernamentales, sino por la auténtica capacidad política de la humanidad: por la acción y el discurso de la pluralidad humana misma. En este

sentido, la utilización de la energía nuclear como medio de violencia era para Arendt una cuestión política de “primer orden”, pues lo que esencialmente “se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos” para provocar la catástrofe total de la vida (Arendt, 2016:15).

Así pues, el pensamiento de Arendt estuvo influenciado por este clima del desarrollo tecnológico armamentístico. Un clima que, según ella, provocó un ánimo general “anti-técnico”, es decir, un temor y un cierto desprecio —originados especialmente en Europa— hacia la tecnología en general y hacia los desarrollos tecnológicos de Estados Unidos en particular: “La íntima conexión entre la guerra contemporánea y una sociedad tecnificada se ha hecho obvia para todos y, por consiguiente, amplios sectores de la población — y no sólo los intelectuales— se oponen apasionadamente a, y temen, el progreso tecnológico y la creciente tecnificación de nuestro mundo” (Arendt, 2005: 503). En esos tiempos, afirmó Arendt, pensar en tecnología no era más que pensar en “la nube con forma de hongo sobre Hiroshima” (504).

En la *Condición Humana*, por ejemplo, podemos ver la influencia que estos hechos provocaron sobre su pensamiento. Arendt misma gestó y dio a luz ese texto con el fin de reflexionar en contra de los rasgos fundamentales del Mundo Moderno, el cual fue inaugurado, según Arendt, en 1945 con las primeras detonaciones nucleares. Además, la Fundación Rockefeller le dio una subvención para escribir dicho libro con el requisito de que discurriera sobre las cuestiones sociales contemporáneas más importantes de Estados Unidos, y algunas de estas cuestiones que ella tomó

en cuenta fueron, precisamente, las consecuencias del desarrollo de la fisión nuclear, la astronáutica y la automatización (Simbirski, 2016: 598).

El “amenazador” “advenimiento de la automatización” (Arendt, 2016:17) fue un fenómeno importante para el pensamiento de Arendt, por lo menos, durante la década de los 50 y parte de los 60’s; en 1964, por ejemplo, participó en la primera conferencia del Instituto de Investigación Cibercultural. Se podría señalar, pues, que Arendt formó parte del debate público que sobre la automatización comenzó a llevarse a cabo en la década de 1950 en Estados Unidos (Simbirski, 2016: 598). Cabe decir que Arendt consideró esa cuestión como un fenómeno tecnológico situado “en el centro” mismo del Mundo Moderno (590).

A partir de 1945, la automatización se propagó de manera vertiginosa en los ámbitos militares, académicos y empresariales (599). En los Estados Unidos, a partir de 1949 se aumentó considerablemente el presupuesto otorgado al desarrollo tecnológico y obviamente a la investigación de los sistemas de automatización (todo esto en medio de una atmosfera de competencia contra los soviéticos).

Arendt llegó a caracterizar la automatización como una revolución inédita, pues “la columna vertebral de este movimiento fue el impulso para aprovechar la energía abundante [como la eléctrica o la nuclear] a través de la producción totalmente automatizada”, y esto dependía del hecho de promover un cambio radical en las industrias establecidas. (600). Incluso Arendt creía que el conocimiento científico estaba subordinado constantemente a promover no más que el desarrollo de la innovación tecnológica (611).

Hablando en términos generales, la automatización puede ser considerada como un procedimiento sistemático que traslada diversos procesos de producción o de acción realizados por personas a específicas unidades de operación tecnológica automática. Es decir, es un sistema de autogobierno en donde se usan máquinas programables para suplir, por ejemplo, ciertos trabajos que realizaban los humanos, o para llevar a cabo tareas que las limitaciones físicas de estos les impiden hacer. Los desarrollos de la computadora digital electrónica y de la computadora automática universal, en 1946 y 1951 respectivamente, provocaron que cada vez más la operación de la automatización se sofisticara y que el control de los cálculos de las funciones fuera más rápido.<sup>1</sup>

Podríamos decir que, en cierta medida, Arendt estuvo influenciada por ese clima “antitécnico” del que habló ella misma en 1954 en su ensayo sobre la bomba atómica, pues en *La condición humana*, por lo menos, expresó cierta aversión al desarrollo de la automatización: “probablemente en pocas décadas [la automatización] vaciará las fábricas y liberará a la humanidad de su más antigua y natural carga, la del trabajo y servidumbre a la necesidad” (Arendt, 2016: 17), pero esta humanidad, que es la consecuencia de la glorificación del trabajo hecha por la Edad Moderna, “desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse esa libertad”.

Así pues, para Arendt la automatización representó una posibilidad, una potencialidad, para la sociedad de quedar libre de las necesidades de trabajar para

---

<sup>1</sup> Información extraída de: Automation. (2018). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved from <https://bidi.uam.mx:6402/levels/collegiate/article/automation/109393>



lograr su reproducción biológica, pero esa libertad, esa liberación de la lucha férrea para ganarse la vida, no estaba planeada para ser utilizada en el cultivo y desarrollo de “actividades más elevadas”: “Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor” (17).

En este sentido, es interesante saber a qué se refirió Arendt cuando habló de esas “actividades más elevadas” que no estaban contempladas en el desarrollo inédito de la automatización, y que liberaría al hombre de la dolorosa carga laboral. Por lo menos, en *La condición humana*, hace referencia a una de ellas: “la más elevada y quizá la más pura actividad de la que es capaz el hombre: la de pensar” (18).

Todo lo que hasta aquí he mencionado ha sido con la intención de expresar que Arendt estuvo realmente interesada en reflexionar públicamente sobre los principales, o por lo menos más divulgados, acontecimientos técnicos y tecnológicos de su época. Y aunque sea con esta mirada superficial, podemos ya darnos cuenta de que el auge de la fisión nuclear y de la automatización fueron por lo menos dos de los avances tecnológicos que ejercieron una influencia enorme en sus meditaciones (y no mencionamos otros que también la interpelaron con cierta fuerza, como la navegación espacial, la división del átomo, el lanzamiento del Sputnik en 1957).

#### **0.4 Un poco acerca del contexto teórico.**

¿Qué otros filósofos o pensadores estaban reflexionando acerca de la técnica y la tecnología en la época en que Arendt lo hacía? ¿Cuál fue su principal discurso sobre esas cuestiones? Como parte de esta introducción, presentaré de manera general dos concepciones sobre la técnica y la tecnología que se llevaron a cabo en los tiempos en que Arendt se dedicó a estos asuntos fenomenológicos y conceptuales. Esto lo hago para tener un breve acercamiento al contexto del discurso filosófico o teórico sobre dichas cuestiones en aquellos tiempos: en los primeros años de la segunda mitad del siglo XX. Así pues, presentaré parte de este contexto de discusión utilizando a dos filósofos relevantes del siglo XX: se trata de Heidegger y de Hans Jonas.

Primero haré referencia, de manera muy corta, a algunos aspectos que me parecen relevantes del texto de Heidegger “La pregunta por la técnica”, el cual fue escrito, en un primer momento, para una conferencia en 1949, y modificado después para otra disertación en 1953. Específicamente, expondré su concepción de la técnica como la actividad de “hacer salir de lo oculto” o *aletheia*.

Heidegger pretende llegar a la almendra de la actividad técnica: a su esencia. Para captarla, dice él, es necesario despojarnos de nuestras concepciones habituales que sobre ella hemos formulado. Según Heidegger, hay dos significados habituales que se han configurado en torno a la técnica: uno en donde se vincula con la instrumentalidad; otro en donde se considera como una actividad de la humanidad. Y ambas significaciones pueden ser denominadas como “la definición instrumental y antropológica de la técnica” (1994: 10), respectivamente. La significación

instrumental de la técnica, según Heidegger, no capta la esencia, sino sólo un nivel superficial de su dimensión total. Sin embargo, a partir de este aspecto visible y superficial, Heidegger pretende ahondar para llegar a significaciones más profundas: a lo que él llama la esencia.

Para Heidegger, el aspecto instrumental nos dirige al concepto de causalidad. En este sentido, la idea de causa se encuentra dividida en cuatro categorías: causa material, causa eficiente, causa formal, causa final (14). Así pues, todo objeto artificial se obtiene por medio de tal o cual material (causa material); por medio de la actividad de construcción del ser humano (causa eficiente); por medio de un modelo ideal (causa formal), y por medio del ámbito para el que está destinado su uso (causa final). Por ejemplo, una silla puede estar hecha de madera, por el proceso de construcción específico de algún carpintero, y dicho proceso tuvo que ser guiado por un modelo ideal preestablecido destinado a cierto tipo de usuarios. De esta manera, la silla existe *gracias* a todas estas causas.

Y a partir de esta idea de causalidad, de “existir gracias a”, emerge para Heidegger la idea de la técnica como la acción de hacer “salir de lo oculto”. Es así que notamos que la técnica hace surgir a la vista lo que estaba oculto en potencia: “La técnica no es, pues, un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad” (16). De modo que la técnica se nos presenta no sólo como un medio para obtener un fin determinado de acuerdo a las exigencias específicas de una persona o grupo de personas, sino también como un modo de hacer surgir cosas o fenómenos, como una actividad que

hace aparecer algo que antes permanecía en potencia. En este sentido, más allá de pertenecer a la categoría de medios-fines, qué nos puede revelar, por ejemplo, un aparato de audio que tenga la capacidad de reproducir un nivel muy alto de volumen: que el sonido puede causar graves daños físicos y psicológicos, y, por lo tanto, sociales y políticos.

Para Heidegger este “sacar de lo oculto” propio de la técnica está presente en la técnica antigua y en la técnica moderna, pero de distinta manera en cada una. Lo característico de la técnica moderna es el hecho de “la provocación” que obliga a la naturaleza a dar energía extraíble y almacenable: “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que, como tal, pueda ser extraída y almacenada” (17).

La técnica antigua “muestra” o “saca de lo oculto” sin “provocar” ni almacenara la energía de la Naturaleza, sino sólo se aprovecha de ella mediante su cuidado. Por otro lado, la técnica moderna efectúa el “desocultamiento” mediante la examinación, el estudio, la evaluación sistemática, el cálculo y el valerse de la Naturaleza. En la antigua, se podría decir que la técnica no calculaba, sino que esperaba ciertos resultados sin preverlos con exactitud, estaba, por decirlo así, totalmente subordinado a los influjos de los fenómenos naturales. Así, el movimiento de un molino de agua dependía de la fuerza de la corriente misma. Una presa hidroeléctrica actual, le exige al agua el curso que ha de seguir. Entonces, la técnica moderna emplaza, provoca, impone, exige fuertemente a la naturaleza. El mostrar o descubrir propio de la técnica moderna permite que veamos a la naturaleza como

un conjunto de energía disponible para ser utilizada y acumulada en cualquier momento.

Así como Arendt, Hans Jonas (1903-1993) nació en una Alemania en donde “el coche de caballos todavía era un medio de transporte importante” (Wollin, 2003: 177), es decir, al igual que Arendt, Jonas experimentó el estrepitoso cambio tecnológico sucedido durante la primera mitad del siglo XX. Y ante tal experiencia tecnológica también reaccionó Jonas con un impulso teórico y crítico que tuvo una gran resonancia en diversos ámbitos sociales y políticos, como en el de “los Verdes alemanes y sus simpatizantes” (167). Además, de la misma manera que Arendt, Jonas fue uno de los llamados “hijos de Heidegger”, e incluso, al igual que esta autora, ocupó un puesto relevante en “el departamento de filosofía” de la New School of Social Research (162).

Aquí haré referencia al texto considerado como el más famoso de Jonas: *El principio de la responsabilidad*, publicado en 1979. Sobre éste, nos dice Wollin, “Hannah Arendt exclamó: ‘Hans, éste es el libro en el que Dios estaba pensando cuando lo creó a usted’” (178). En términos generales, en ese libro Jonas planteó la necesidad urgente de establecer un nuevo modelo ético normativo que atendiera a los inéditos poderes y repercusiones de la tecnología moderna. A continuación, entonces, sólo revisaré las ideas principales de la “Introducción” y del “Capítulo primero” de dicho libro; elegimos ese capítulo porque fue un ensayo escrito en 1973, es decir, por ser

el más cercano en el tiempo al período de las reflexiones de Arendt sobre la técnica y la tecnología.

Jonas argumentó que la tecnología moderna surgió como una “promesa” de bienestar humano que se fue transformado, más bien, en una “amenaza”, como si ésta se hallara “indisolublemente asociada a la promesa” tecnológica (1995:15). Esto, quizá, ahora nos parezca algo muy obvio, pero hay que recordar que, en la época en que escribió Jonas esos argumentos, se estaban experimentando apenas los más recientes efectos escatológicos de los desarrollos tecnológicos, armamentísticos o no.

Ante a esta amenaza tecnológica, Jonas reaccionó con una propuesta ética, pues él sostuvo que ninguna de “las éticas habidas” hasta ese momento se había encargado de proponer preceptos o mandatos del “bien” y del “mal” a los que se sujetaran y subordinaran las peculiaridades totalmente desacostumbradas del poder tecnológico. En este sentido, su propuesta se instaló en una “tierra virgen” o “tierra de nadie” para la ética de ese entonces (15).

De acuerdo con Jonas, en primera instancia, desde el *ou topos*, es decir, desde el “no lugar” del posible futuro, se podrán encontrar las normas éticas que dejarán estipulados los nuevos deberes de la actividad tecnológica. Este acercamiento desde el *ou topos* se puede ver como la creación de un relato ficticio sobre las posibles consecuencias funestas de las operaciones de sistemas tecnológicos. A esta visión catastrófica o, podríamos decir, distópica, Jonas le dio el nombre de “heurística del temor”, pues para este autor, únicamente “la previsible desfiguración” de la humanidad podría ayudar a conseguir el concepto o “esencia” de la misma

humanidad que tenga que ser “preservada” de los posibles peligros tecnológicos (16). Así pues, se recurre a la desfiguración del futuro para preservar la figura que sobre ese mismo futuro se quiere o es deseable tener. Entonces, “la ética habrá de prolongarse hasta la metafísica”, ya que desde ese ámbito puede realizarse la cuestión de por qué “debe haber” seres humanos en el mundo: “de por qué es, por tanto, válido el imperativo incondicional de garantizar su existencia futura” (16).

El deber del que se encarga la teoría ética de Jonas es el de la responsabilidad, la cual “había ocupado poco a la teoría ética” (16). Y la había ocupado poco porque la ética se enfocaba en las características morales que no trascendían a los contemporáneos o, como argumentó Jonas, la ética se concentraba en el rasgo moral “del acto momentáneo mismo”, pues en este “acto momentáneo” sólo “había de tenerse en cuenta el derecho del prójimo que con nosotros convivía” (16). Sin embargo, los actos relacionados con la tecnología moderna comenzaron a generar efectos a gran escala. Efectos cuyas consecuencias —que ya no se pueden prever con plena claridad y certeza— afectan, a menudo irreversible y profundamente, no solo a los contemporáneos sino a generaciones futuras. Es en este sentido en donde “la responsabilidad” cobra una enorme importancia para Jonas.

Desde el punto de vista de la responsabilidad, por ejemplo, la naturaleza tiene que ser incorporada como objeto de reflexión para la ética (33), debido a la “tremenda vulnerabilidad” en que se halla por el sometimiento de la actividad tecnológica. Pero esta propuesta de “conservación de la naturaleza”, en tanto que preocupación moral, la plantea Jonas desde una “orientación antropocéntrica” (33). Esto implica que dicha orientación no busca la conservación de la naturaleza por la naturaleza

misma, sino que lo hace porque el destino del hombre depende la condición de la naturaleza (33).

Esta ética de la responsabilidad postulada por Jonas debe incorporar “el saber” como “un deber urgente” (34). La capacidad del saber predictivo debería de ser potencialmente equiparable a la extensión causal de las nuevas actividades tecnológicas. En tal sentido, el “saber predictivo” no tendría que estar distanciado del “saber técnico” (34), y “el abismo” que se genera entre ambos tipos de saber fue en sí mismo un problema ético “nuevo”, según Jonas. Así, para este autor, la moral tenía que entrar por la fuerza en el ámbito de la producción tecnológica, y tenía que hacerlo “en la forma de política pública” (37).

Para finalizar esta sección, haré referencia al imperativo que propuso Jonas como parte de su propuesta ética de “la responsabilidad” para la era de la tecnología moderna. Este imperativo tiene como fundamento la idea de realizar, lo más que se pueda, un examen de los posibles efectos que una acción técnica pudiera tener no sólo para los contemporáneos sino también para las generaciones futuras. El imperativo dice así: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”, o dicho de manera negativa: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de la vida humana en la Tierra” (40). Resulta interesante notar que este “nuevo imperativo” iba dirigido a la “política pública” más que a los individuos usuarios de tal o cual tecnología.



## Capítulo I

### La técnica según Arendt.

#### 1.1 Introducción.

En este apartado, realizaré una exposición de la manera en que Arendt caracterizó los conceptos de técnica y tecnología en su texto que escribió durante casi toda la década de 1950: *La condición humana*.

En ese escrito, Hannah Arendt se encargó, entre otras cuestiones, de realizar un análisis crítico y una caracterización de *la vita activa*. Lo que pretendió con esto fue, en pocas palabras, “nada más que pensar en lo que hacemos” (Arendt, 2016: 18), es decir, pensar y reflexionar sobre aquellas “actividades” que usualmente están “al alcance de todo ser humano” (18).

Eso “que hacemos” Arendt lo dividió en tres categorías: *labor, trabajo y acción*. Cada una de estas *actividades* fundamentales, que son las partes constitutivas de la *vita activa*, corresponden a una *condición humana*, es decir, a una condición básica bajo la que se ha dado a los seres humanos la vida en este planeta. De modo que, dicho sea en términos generales, la labor corresponde a la vida biológica u orgánica; el trabajo corresponde a la mundanidad (es decir, al orden de cosas artificiales); la acción corresponde a la pluralidad (es decir, al ámbito de la política). Así, Arendt se preguntó, por ejemplo, ¿cuál es la diferencia que existe entre hacer un trozo de pan, una casa y un grupo de hombres dialogando oralmente? ¿Cuál es la diferencia

entre el proceso digestivo, el acto de construir algo con las manos y el hecho de pronunciar y escuchar ideas o pensamientos entre un grupo de personas? Y no sólo se preocupó de llevar a cabo las distinciones, sino las interrelaciones de estas tres “actividades fundamentales” (21). Con todo esto, puedo percibir que en ese libro es posible distinguir algunas concepciones que Arendt tenía sobre la técnica y la política como “actividades fundamentales” (21) de la existencia humana, e incluso la manera en que ambas se relacionan, como, por ejemplo, la intersección entre el mundo común de las cosas y el espacio público de aparición.

Por otro lado, considero importante establecer la distinción entre “condición humana” y “naturaleza humana” (24). Esta última significa aquel conjunto de cualidades o rasgos sustanciales de la “existencia humana”, es decir, aquellos “sin los cuales dejaría de ser humana dicha existencia”, y a los que sólo podría conocer un dios, pues es el único que tendría la respuesta a la pregunta de “quiénes somos” (24), es el único que no estaría limitado por el “yo soy inconmensurablemente más de lo que yo sé de mí” (Fornari, 2003: 7), como reflexionó San Agustín en sus *Confesiones*. Al respecto de esta idea, Fornari (2003) nos dice: “El saber de mí mismo no es sólo lo que ya objetivamente sé y poseo de mí. Es también lo que olvido y, sobre todo, mi relación constitutiva con la misteriosa presencia del Ser” (7).

Por otro lado, la “condición humana” hace referencia a aquellas circunstancias o fenómenos que ejercen una influencia importante o, mejor dicho, radical en las *actividades* de la humanidad (como labor, trabajo y acción), y son situaciones que

condicionan a los seres humanos durante su existencia: desde el nacimiento hasta la muerte.

Para Arendt (2016), las personas son seres condicionados, pues todas las cosas con las que entran en contacto “se convierten de inmediato en una condición de su existencia” (23). Por lo tanto, son seres condicionados o influenciados no sólo por el ámbito natural y por su propio organismo biológico, sino también por los efectos de las actividades artificiales y políticas que realizan: “los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, [...], poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales” (23). Así pues, la “naturaleza humana” tendría que ver con la cuestión de “¿quiénes somos?”, y la “condición humana”, con la de “¿qué hacemos?”.

Habría que decir también que, según mi interpretación, la manera en que Arendt abordó teóricamente el fenómeno de la técnica<sup>2</sup>, en *La condición humana*, está manifestada de dos formas diferentes pero complementarias: una “omnihistórica”<sup>3</sup>; otra histórica. Un ojo de ella veía hacia lo invariable; el otro, hacia lo relativo o contingente. Escribió, pues, sobre la técnica como una “de esas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son

---

<sup>2</sup> En *La condición humana*, Arendt no habló sistemática y explícitamente sobre el concepto de “técnica”. Sin embargo, considero que su significación de “Trabajo” o “Work” puede ser entendida como una visión de dicho concepto. Esta interpretación personal la desarrollo en el apartado “1.4 El aspecto permanente o invariable de la técnica”.

<sup>3</sup> Término extraído del texto *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* de Althusser (2005), con el que quiere significar aquello que está presente a lo largo de todo el desarrollo histórico bajo una forma inmutable.

permanentes, es decir, que irremediabilmente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana” (Arendt, 2016:18). Para ser más específico, considero que el aspecto invariable corresponde precisamente a esas cualidades humanas que son inmanentes a la especie y que, más allá de las vicisitudes históricas, permanecen como fundamento de su ser. Por ejemplo, la capacidad de crear entornos artificiales a partir de las condiciones naturales, es una actividad desarrollada por los seres humanos en las diversas eras históricas. De modo que la creación de cosas a partir de lo dado por la naturaleza es una actitud “permanente” u “omnihistórica” presente en la diversidad de los tiempos históricos. Es decir, hoy en día, así como hace dos mil años, los seres humanos han empleado la capacidad de crear artificios o condiciones artificiales, de distinta manera claro está, pero la esencia de esa capacidad creativa y transformadora de la naturaleza es la misma.

Al mismo tiempo reflexionó sobre la técnica a partir de un “análisis histórico” (18), especialmente sobre algunos aspectos que surgieron a partir de la Época Moderna, en el siglo XVIII, y a estos fenómenos técnicos los llamó, específicamente, “tecnología”. En este sentido, es decir, hablando del aspecto histórico de su estudio, podríamos decir que la tecnología, para Arendt, es una manifestación particular de la técnica en un momento histórico específico. Esto último me permite distinguir, en la actitud teórica de Arendt, la encarnación del *ethos* de modernidad, es decir, la manifestación de una actitud “histórico-crítica” (Foucault,1993: 11-13). De tal manera que eso me revela a Arendt como una autora cuya intención estuvo relacionada con la posibilidad de rastrear las huellas de algún elemento de su presente que fueran relevantes para su actualidad misma. Rastrear, pues, uno o

varios elementos de la actividad tecnológica de sus tiempos que fueron importantes para el pensamiento, la interpretación o el conocimiento de ese mismo presente.

De tal modo que, en este texto, el análisis sobre el concepto de técnica que desarrolló Arendt voy a dividirlo en esas dos formas en que ella lo abordó. Primero presentaré el aspecto permanente o invariable, y después, el aspecto contingente o histórico. Antes de exponer mi interpretación del primer aspecto, haré referencia a las distinciones que la autora estableció entre las categorías de “labor” y “trabajo”, pues considero que es un paso necesario para exponer con detalle y claridad nuestra interpretación de su concepción sobre la “técnica”.

## 1.2 La distinción entre labor y trabajo.

Como había dicho, aunque la labor y el trabajo son parte de la *vita activa*, Arendt atribuye a cada una de estas actividades funciones diferentes. Funciones que quizá se interrelacionen, pero que tienen sus propias y hasta antagónicas características.

Arendt desarrolló el concepto de “labor” como una crítica del modo en que Marx caracterizó este concepto. La autora de *Los orígenes del totalitarismo* pretendió hacer una clara y “no usual” distinción terminológica entre “labor” y “trabajo” (98). Según ella, “nuestros teóricos” se han empeñado “en olvidar” tal distinción (entre ellos, Marx) (107). Y no sólo los teóricos sino los idiomas europeos en general los utilizan como sinónimos: “Todo idioma europeo, antiguo y moderno, contiene dos palabras etimológicamente no relacionadas [es decir, ‘labor’ y ‘trabajo’] para definir lo que creemos es la misma actividad, conservadas pese a su persistente uso sinónimo” (98).

Arendt rastrea algunos motivos por los que tal distinción no fue tomada en cuenta. Por ejemplo, afirmó que los griegos antiguos no la llevaron a cabo por su “desprecio hacia la labor” (actividad propia del esclavo); por su cierta desconfianza en la mentalidad del *homo faber*, y por su distinción entre lo público y lo privado, colocando a la política por encima de las demás actividades (101).

Pero incluso, según Arendt, la misma política quedó después reducida en su importancia (considerada como una mera actividad de necesidad) por el auge que “los filósofos” tuvieron “oponiendo la contemplación” a todo tipo de actividad (101). El pensamiento político cristiano, de acuerdo con Arendt, tampoco se encargó de

diferenciar la significación entre labor y trabajo; antes bien, “refinó la distinción de los filósofos” (101): poniendo en el ápice a la contemplación.

La Edad Moderna tampoco elaboró “una sola teoría en la que el *animal laborans* y el *homo faber*, [...], estén claramente diferenciados” (101). Sin embargo, Arendt pensó que sí se realizó, en aquella época, una distinción que con ciertos “prejuicios” contiene una diferenciación implícita y más fundamental: la distinción entre “labor productiva e improductiva”. Esta última distinción, según la autora, fue un fundamento esencial a partir del cual Marx edificó muchas de sus argumentaciones (101-102).

No obstante, Arendt creía que Marx igualó “el trabajo con la labor”, de manera que a la labor la dotó “con ciertas facultades que sólo posee el trabajo” (114). Es más, Arendt sostenía que “la actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca” (116). De acuerdo con la percepción de Arendt, ésta mirada equívoca y sus correspondientes contradicciones, “como un hilo rojo recorren todo el pensamiento de Marx”, y se encuentran presentes “tanto en el tercer volumen de *El capital* como en sus escritos de juventud” (116).

Según la autora, una cuestión que descubrió y analizó Karl Marx fue el hecho de saber que “la labor”, más allá de los aspectos contingentes, tiene una “productividad” propia. Una productividad que se basa en el poder y fuerza humanos que son capaces de producir un excedente, “de producir un ‘superávit’, es decir, más de lo necesario para su propia ‘reproducción’” en el sentido biológico (103). Sin embargo, este “naturalismo de Marx”, que descubrió la capacidad de la labor

humana de producir un “superávit”, así como la misma naturaleza lo hace, provocó que sus intereses no fueran más allá de este proceso de “las fuerzas productivas de la sociedad”, donde la producción y el consumo se encuentran equilibradas (119). Es decir, “el consistente naturalismo de Marx” hizo que sus intereses no se dirigieran a sondear detalladamente el estatuto de las cosas mundanas, del “artificio humano”, del producto del trabajo o la técnica: “la cuestión de una existencia aparte de las cosas mundanas, cuyo carácter duradero sobrevive y soporta los devoradores procesos de la vida” (119). Uno de los motivos que Arendt atribuyó al hecho de que Marx no tuviera interés en realizar tal distinción terminológica fue el impacto que le provocó “la productividad sin precedentes de la humanidad occidental” (102).

Parece que Arendt encontró una cierta contradicción en el pensamiento de Marx: si bien, mientras que para Marx la labor es una “necesidad” permanente exigida por la naturaleza y, también, “la más humana y productiva de las actividades del hombre”, la revolución pretendía, justamente, emancipar a la humanidad de la labor para que la necesidad fuera sustituida por la libertad. La contradicción radica en el hecho, de acuerdo con Arendt, de que Marx define a los seres humanos como animales laborales y define a la labor como la “mayor y más humana fuerza” productiva, y, sin embargo, pretende al mismo tiempo, con su concepción de la “revolución” llevar a la humanidad a una situación donde esa concepción de la labor quede abolida: “a una sociedad en que su mayor y más humana fuerza ya no es necesaria”. Esta



cuestión, dice Arendt, “nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva” (116).<sup>4</sup>

Para Arendt la labor es la actividad relacionada con todo lo que interviene en la reproducción del proceso biológico del cuerpo humano, es decir, con las necesidades internas biológicas para la reproducción de la vida humana y con las actividades externas dirigidas a la satisfacción de tales necesidades, las cuales siempre tienen un movimiento de continua repetición rítmica circular (21). La actividad laboral, pues, está inscrita en el movimiento cíclico de la naturaleza y de las funciones del cuerpo. La producción de la labor configura bienes de consumo que no tienen mucha durabilidad, pues están hechos para la reproducción de la vida biológica y, por lo tanto, entran en el movimiento circular interminable, como el de comer y expeler los alimentos. Por lo tanto, la labor no puede establecer un mundo duradero porque es una actividad relacionada con los procesos biológicos del cuerpo y con la producción no de objetos de uso, sino de consumo (que no son duraderos): he aquí la diferencia entre una pizza y una estufa.

Por otro lado, el trabajo es la actividad que está regida por el modelo utilitario, y por medio de la cual se constituye el mundo o el artificio humano, es decir, el orden de lo artificial (191): “Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo” (21). La suma total de los objetos que conforman el mundo o artificio humano tienen que estar

---

<sup>4</sup> Sería enriquecedor poder profundizar en esta crítica que Arendt hace de la teoría de Marx. Sin embargo, considero que realizar esto aquí nos desviaría del objetivo principal. Así que propongo considerarlo para próximas investigaciones.

guiados, antes de su reificación, por un modelo ideal; tienen que poseer un alto grado de durabilidad; tienen que funcionar como objetos de uso y no como bienes de consumo (que es lo que produce la labor).

Así pues, podemos ver ya la distinción que Arendt propone hacer entre el término “labor” y el término “trabajo”: una pizza se produce para ser *consumida* con el fin de reproducir y satisfacer los procesos biológicos del cuerpo humano, y una estufa se fabrica para ser *usada* y para que forme parte del conjunto de cosas artificiales duraderas que pueden permanecer incluso más tiempo que la vida de un individuo o de una generación: “Considerados como parte del mundo, los productos del trabajo – y no los de la labor- garantizan la permanencia y ‘durabilidad’, sin las que no sería posible el mundo. Dentro de este mundo de cosas duraderas encontramos los bienes de consumo que aseguran a la vida los medios para su propia supervivencia. Necesarias para nuestro cuerpo y producidas por su laborar, pero sin propia estabilidad, estas cosas de incesante consumo aparecen y desaparecen en un medio ambiente de objetos que no se consumen, sino que se usan, y a los que, debido a que los usamos, nos acostumbramos” (107-108).

Sin embargo, el trabajo puede ir, como dice Arendt, en ayuda de la actividad de la labor para facilitar la producción de objetos de consumo propios para la reproducción de la vida orgánica de los cuerpos humanos. Cabe decir que el trabajo también puede ir en ayuda de la actividad política; esto lo veremos más adelante. Aunque en ambos casos esa ayuda no es su tarea fundamental: la construcción de un mundo duradero.

Para Hannah Arendt, pues, los progresos de la actividad del trabajo “han hecho más fácil y menos penosa la doble labor de la vida: el esfuerzo para su mantenimiento y el dolor del nacimiento” (130). Pero dichos progresos, como los utensilios e instrumentos, aunque ayudan a la labor, “no pertenecen al proceso del consumo, sino que son parte y parcela del mundo de los objetos usados” (130). Es decir, su principal función es contribuir a la constitución del mundo o artificio humano, cuya existencia es duradera o no sometida al movimiento cíclico de la naturaleza.

Para Arendt, los útiles o instrumentos pueden vigorizar o aumentar el poder humano llegando casi al límite de reemplazarlo: “Por lo mismo, incrementan la natural fertilidad del *animal laborans* y proporcionan abundancia de bienes de consumo” (130). Sin embargo, estos fenómenos son de naturaleza cuantitativa. Pues los de naturaleza cualitativa están vinculados con la utilización de instrumentos o útiles para la construcción de los objetos del mundo: “desde el más sencillo objeto de uso hasta la obra maestra artística” (131).

Con todo, está claro que la actividad de la labor no emplea los útiles, instrumentos o máquinas, sino para hacer más fácil la reproducción de los procesos biológicos del cuerpo humano, pues los útiles, instrumentos o máquinas, de acuerdo con Arendt, están diseñados con la principal finalidad de “construir” y formar parte del artificio humano duradero (166).

### **1.3 El concepto de técnica.**

Comentaba que, según mi perspectiva, Arendt, en *La condición humana*, dividió su estudio de la técnica en dos aspectos: uno “omnihistórico” o invariable; otro histórico o contingente. A continuación, voy a hacer explícita la caracterización del primer aspecto que podemos llamar “la actividad técnica de la humanidad”.

Es necesario aclarar que Arendt no utilizó explícitamente el concepto de “técnica” para referirse a la actividad por medio de la cual las personas construyen el conjunto de cosas duraderas que conforman el mundo artificial. En *La condición humana*, Arendt utilizó la palabra técnica tan sólo tres veces, en las páginas 134, 168 y 247. La empleó en contextos muy diferentes: refiriéndose a la labor (p.134), a la “actual tecnología” (p.168), y en el contexto de “los asuntos humanos” (p.247). De tal modo que, me parece que no presentó una coherencia de significación sobre dicho concepto ni se detuvo a especificar su definición. Más bien, considero que la usó de manera indistinta e indiferente, como si se obviara su significado y no fuera esencial su utilización.

No obstante, sí empleó la palabra “tecnología” para designar un momento histórico específico a partir del cual cambió radicalmente la manera en que se configura el artificio humano. De esto último me ocuparé en el siguiente apartado, donde abordaré su estudio histórico o contingente de la técnica.

A Esquirol (2011), por ejemplo, le parece evidente que, cuando Arendt habla de la actividad del “trabajo”, “está hablando de la capacidad técnica” (95); sin embargo, lo menciona de manera muy superficial y sin aclarar que Arendt nunca habló

explícitamente de la “técnica” ni equiparó este concepto con el de “trabajo” en *La condición humana*.

Al igual que dicho autor, sostengo que, cuando Arendt habla del “trabajo”, está hablando implícitamente de la “técnica”. Y lo argumento así por la siguiente razón. Los antiguos griegos emplearon la palabra *tekné* para referirse a la capacidad del ser humano de “hacer algo”, específicamente, su habilidad para producir circunstancias y condiciones artificiales a partir de los medios naturales: “La *tekné* englobaba todo lo artificial incluido lo artístico” (González, 2004: 151-152). También *tekné*, nos comenta González, hacía referencia a la determinación de un conjunto de operaciones prácticas con la intención de obtener un resultado definido sobre una parte del mundo concreto.

Por su parte, Arendt vinculó la fórmula o categoría latina *homo faber* al “trabajo”, pudiendo ser tomadas ambas como sinónimos para referirse a la misma actividad. La autora aseveró que la locución *faber* “probablemente relacionada con *facere* (‘hacer algo’ en el sentido de producción), designaba originalmente al fabricante y artista que trabajaba el material duro, tal como la piedra o la madera” (Arendt, 2016: 191). Así que, para la autora, el “trabajo” y el término *homo faber* hacen referencia a la capacidad del ser humano para edificar, construir o fabricar la inmensa variedad de cosas o artificios que conforman el mundo (incluyendo los útiles, herramientas y máquinas): “La fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en reificación” (160). “El *homo faber* es [...] un fabricante de útiles” (164). “El *homo faber* es constructor del mundo y productor de cosas” (178). De modo tal que, en *La condición humana*,

trabajo y *homo faber* hacen referencia a la fabricación, a lo artificial, a la reificación, a la instrumentalidad e incluso a la creación artística.

Con todo esto quiero decir que la palabra *tekné*, como una de las raíces etimológicas de la palabra “técnica”, y los términos “trabajo” y *homo faber* hacen referencia a la misma capacidad del ser humano: la creación de cosas y entornos artificiales a partir del material dado por la naturaleza. Por eso considero que Arendt presenta una concepción de la técnica cuando expone su teoría de la actividad del trabajo.

Alguien podría afirmar que Arendt, siendo una autora meticulosa al momento de definir los conceptos que formaban el sustrato de sus textos, una autora que vinculaba “la sordera a los significados lingüísticos” con “la ceguera a las realidades a las que corresponden” (Arendt, 2015: 59), no pudo haber pasado por alto el uso del concepto de técnica para referirse a la creación artificial.

Supongo que, precisamente, Arendt empleó el concepto de “trabajo” con fines de discernimiento y discriminación fenomenológica, es decir, para establecer una clara distinción entre el “trabajo”, que tiene como fin la creación del artificio humano *duradero*, y la actividad de la “labor”. Ésta última, aunque puede usar las herramientas y máquinas (que para Arendt son parte del artificio humano, parte de la categoría de trabajo), no son intrínsecas a dicha actividad laboral, pues como ya vimos, la labor sólo produce objetos de consumo indispensables para la reproducción de procesos biológicos, y cuya existencia es *muy corta*: “Los utensilios e instrumentos que facilitan de modo considerable el esfuerzo de la labor no son en sí mismos productos de la labor sino del trabajo; no pertenecen al proceso de

consumo, sino que son parte y parcela del mundo de los objetos usados” (130). En síntesis, los instrumentos fabricados por la actividad del trabajo van en ayuda de la labor para facilitar su necesidad de reproducción y mantenimiento vital. Los utensilios e instrumentos son sólo intrínsecos a la actividad del trabajo, pues forman parte del proceso de creación del mundo duradero y son ellos mismos parte del mundo duradero. Arendt los consideraba como una “ayuda” para el *animal laborans*.

Tomando así esta cuestión, para Arendt la “técnica” es, pues, una *actividad* cuyo fin principal no tiene nada que ver con la existencia natural del ser humano; una *actividad* que no se encuentra sumergida en la continua repetición del ciclo de la vida de la especie humana; una *actividad* que origina cosas cuya durabilidad es radicalmente distinta a la de ese ritmo vital; una *actividad* que crea un mundo artificial de objetos que establecen una ruptura con lo dado por la configuración natural.

Por otro lado, alguien podría preguntar: “¿Y en qué categoría quedan las herramientas y las máquinas para Arendt?” Es interesante ver que, tomando al “trabajo” como “la técnica”, para Arendt esta última es la *actividad*, mas no el resultado: es la *actividad* de creación artificial, y el resultado de esa actividad es el artificio o el artefacto, y es en esta categoría en donde las herramientas, útiles y máquinas encontrarían su lugar, pues son ellas mismas artefactos: objetos que “son parte y parcela del mundo de los objetos usados” (130), pero también son contemporáneas del nacimiento del orden de cosas que conforman el mundo (130), pues ellas mismas son usadas en el proceso de dicha actividad .

Es posible que el concepto de técnica que plantea Arendt pueda ser refutado de diferentes maneras. Por ahora, no tengo la intención de discutir su verdad o falsedad, o sus errores o defectos teóricos. Mi intención es mostrar *cómo* Hannah Arendt caracterizó el concepto de *técnica* en *La condición humana*.

De acuerdo con mi interpretación, propongo que el concepto de “técnica” que formuló puede definirse en los siguientes términos: La técnica es *una actividad* que está regida por la instrumentalidad, y por medio de la cual se constituye la inmensa diversidad de cosas cuya suma total establece o crea el artificio humano, es decir, el orden de lo artificial: el mundo<sup>5</sup> *duradero* u “hogar” para los seres humanos “durante su vida en la Tierra” (191). La suma total de los objetos que conforman el mundo o artificio humano tienen que estar guiados, antes de su reificación, por un modelo ideal; tienen que poseer un alto grado de durabilidad; tienen que funcionar como objetos de uso. También, es importante saber que la actividad técnica va constantemente en ayuda de las actividades de la labor y la política. A continuación, expondré los detalles de este concepto de técnica para ahondar en su significación.

### **El modelo ideal.**

De acuerdo con Arendt, los útiles e instrumentos, además de ser el resultado de la misma actividad técnica, son un fundamento necesario con el que dicha actividad lleva a cabo su función de crear el mundo u orden artificial (130). Y la reificación, construcción o fabricación del mundo humano está precedida y acompañado —

---

<sup>5</sup> Esquirol (2011) nos dice que Arendt usa el concepto de mundo “no como equivalente a naturaleza (es decir, lo dado) sino ya más en su acepción filosófica: como algo construido, constituido” (95).



además de los útiles e instrumentos—, según Arendt, por una especie de *modelo, imagen o plan mental*: “El verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo, de acuerdo con el cual se construye el objeto” (161).

Entonces, para Arendt la técnica, en tanto que actividad creadora del mundo de los objetos o cosas duraderas, y de los útiles, herramientas o máquinas, necesita crear un modelo o molde mental o ideal que antecede y guía la producción de dicho mundo ya cosificado, y que coexiste con él e incluso sobrevive a su degradación. Esta caracterización de la técnica podríamos entenderla, pues, como “un producto cultural abstracto” (Quintanilla: 2011) con una simultánea existencia objetiva o material (que sería la propia “realización técnica”): “no concebimos construir una cama sin tener antes alguna imagen, alguna idea de una cama ante nuestros ojos internos, ni podemos construir una cama sin recurrir a una experiencia visual de una cosa real” (Arendt, 2016: 162). De tal modo que nunca hay que perder de vista esta doble esencia de la actividad técnica: la ideal y la material, las cuales en realidad son una y la misma cosa.

### **La durabilidad.**

Arendt le atribuyó a dicha imagen o modelo ideal que precede y guía a la fabricación la cualidad de *durabilidad*, pues la imagen o modelo puede permanecer más allá del desgaste del artefacto humano materializado: la “cualidad de permanencia del modelo o imagen, de estar allí antes de que comience la fabricación y de seguir

después de que ésta haya acabado, sobreviviendo a todos los posibles objetos de uso a los que ayuda a dar existencia” (162). Esta concepción, según la autora, tiene su origen en la doctrina platónica sobre “las ideas eternas”: “la eterna idea que gobierna sobre una multitud de cosas perecederas deriva su credibilidad en la teoría platónica de la permanencia y unicidad del modelo, de acuerdo con el cual pueden hacerse muchos objetos perecederos” (163).

Para Arendt, *la durabilidad* de ese conjunto de modelos ideales no debe ir separada de la permanencia objetiva del artificio humano. La durabilidad o permanencia del modelo ideal y de las cosas concretas es, pues, condición necesaria para el establecimiento o fabricación de aquello que llamamos mundo humano, el cual es el mayor o más importante ideal del *homo faber* o de la actividad técnica (135).

Arendt aseveró que, si las cosas que conforman el mundo no tuvieran la capacidad de permanecer o durar mucho, el artificio humano no sería posible, y tampoco el nacimiento ni la muerte ni la identidad ni la unicidad del ser humano. Así pues, la materialidad y fiabilidad del artificio humano tienen su base “en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce [es decir, la actividad técnica], y potencialmente más permanentes que las vidas de sus autores” (109). Se trata de que el ser humano técnico tenga la posibilidad de crear, desde su estado de finitud, un orden de cosas que en cierta medida trasciendan dicha finitud para configurar o fabricar un mundo con cierta permanencia o con “un potencial de inmortalidad” (64): “La diferencia entre un pan, cuya expectativa de vida en el mundo es apenas más que un día, y una mesa, que fácilmente puede

sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero” (107).

Decía que, para Arendt, la muerte y el nacimiento de un individuo no serían posibles sin la “relativa permanencia” del mundo, pues su durabilidad posibilita que no haya movimiento eterno. Podríamos entender que, por contraste, un mundo relativamente permanente es, únicamente, lo que nos permite ver el paso de la finitud de una persona por la Tierra, un mundo “que existía antes de la llegada de cualquier individuo y que sobrevivirá a su marcha final” (110). En este sentido, la muerte y el nacimiento no son sólo algo natural sino también algo que se distingue y se define por la existencia de un artificio donde no hay movimiento eterno y en donde las personas “aparecen y parten” (110). En este sentido, la mundanidad siempre es una condición que afecta a todo ser desde su vida intrauterina. La cualidad del mundo afecta profundamente la configuración de los individuos antes de que nazcan.

Entonces tenemos la solidez y estabilidad del mundo frente a la frágil e inestable “creatura que es el hombre” (157), pero no como algo contrapuesto, sino como una unidad, posibilitada por la actividad técnica. Y decía también que, según Arendt, el carácter duradero del mundo es relativo y no absoluto, pues el uso “lo agota” (157), aunque existe el continuo reemplazo del mundo producido o fabricado por cada nueva generación de seres humanos (159). Y no sólo el uso de las cosas que lo conforman es lo que provoca su desgaste, sino también el constante e inherente cambio al que están sometidas todas las cosas: al continuo desgaste, permanencia y corrupción : “la silla volverá a ser madera, la madera se deshará y volverá a la

tierra, de donde surgió el árbol que fue talado para convertirse en el material sobre el que trabajar y con el que construir” (158).

Mencioné también que Arendt creía que cierta parte de la unicidad o identidad del hombre no puede ser conformada sin la relativa durabilidad del mundo; esto quiere decir que para ella las cosas que conforman el artificio humano tienen la función de “estabilizar la vida humana”, y el carácter objetivo de dicha función estabilizadora es que la ininterrumpida variabilidad de la naturaleza de los humanos pueda configurar su singularidad, unicidad o “identidad”. El individuo puede recuperar en cada instante su identidad, dice Arendt, al relacionarse con los objetos de uso cotidiano cuyo cambio es paulatino: toda mujer y hombre recuperan su identidad “al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa” (158): con los objetos duraderos que conforman su ámbito cotidiano. En cierta medida, pues, la conciencia que alguna persona o grupo de personas tiene de sí misma, y cuyos rasgos propios la distinguen de las demás, está determinada en cierta medida, pues, por la cualidad durable del mundo que las rodea.

También el mundo ha de trascender la duración de la vida de los mortales para que sea posible instaurar un “espacio público”, pues dicho espacio no puede ser planificado sólo para las generaciones vivas (64). Mediante la actividad técnica, que fabrica cosas con una potencial inmortalidad, es posible instaurar no sólo la “esfera pública” sino también la política y, obviamente, el mundo común que compartimos de alguna manera con las generaciones pasadas y venideras (64).

Es así que podemos afirmar que, según Arendt, la técnica es una actividad que posibilita crear o fabricar cosas que puedan ser duraderas “con el fin de que, a través

de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos” (31), pues los hombres no son sólo parte de una especie biológica, sino que también son individuos históricos cuyo movimiento no es cíclico sino “rectilíneo” (31).

He aquí un poema de Arendt, que escribió en 1946, que me permite ser testigo de su profunda preocupación por la reflexión sobre la durabilidad del mundo, y sobre su distinción entre el tiempo del mundo y el tiempo de la naturaleza:

Sé que las calles han quedado destruidas.  
¿De dónde nos llega el destello de la rodada,  
asomando prodigiosamente incólume de entre las antiguas ruinas?  
Sé que las casas se han derrumbado.  
Entrando en ellas ingresábamos en el mundo, con la prodigiosa seguridad  
de que ellas eran más consistentes que nosotros mismos.  
La luna —que esta vez olvidamos— ¿seguirá ayudando a brindar soporte  
con su luz más constante  
a los cascos de los caballos,  
como si fuera un eco proveniente del silente rostro del río?

### **La instrumentalidad o la categoría medios-fines.**

Otro aspecto importante con que Arendt caracterizó la técnica como una actividad fundamental es el hecho de que dicha actividad está regida por la instrumentalidad, por el modelo utilitario: por la categoría de medios y fines. Según Arendt, pues, las fabricadoras y constructores del mundo sólo actúan y piensan en términos de utilidad, en términos de “medios y fines que surgen directamente de su actividad de trabajo” (173). De este modo, no sólo el proceso de fabricación, sino los productos mismos (ambos componentes de la actividad técnica) están determinados por la categoría medio-fin (163 y 172).

Por un lado, la configuración y selección de las máquinas y actividades en el proceso de producción funcionan como un medio que está determinado por el objeto que se pretende producir: “Debido al producto final, se diseñan los útiles y se inventan los instrumentos, y el mismo producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de ajustes, etc.” (171-172). De este modo, pues, el proceso de producción finaliza cuando “la cosa fabricada” está terminada, y dicho proceso es sólo un medio para la producción del fin, que es el objeto producido (163): “Durante el proceso de trabajo, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y para nada más” (172).

Por otro lado, mencioné que también los “productos de la fabricación” u “objetos de uso” están gobernados por el modelo utilitario, es decir, también pueden ser medios

para otros fines y no sólo fines en sí mismos: Aunque el producto mismo “es un fin con respecto a los medios con los que fue producido y es el fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por decirlo así, en fin en sí mismo, al menos mientras sigue siendo objeto de uso” (172).

Así pues, la actividad técnica, que incluye el proceso de producción y el objeto producido, funciona de acuerdo al modelo de utilidad, en donde la cadena de medios y fines puede extenderse de manera imprevisible, casi infinita —porque un fin puede ser un medio y el fin de este medio puede ser otro medio y...— : “Dentro de la categoría de medios y fin, y entre las experiencias de instrumentalidad que rigen el mundo total de objetos de uso y utilidad, no hay manera de terminar la cadena de medios y fines e impedir que todos los fines se usen de nuevo como medios, excepto para declarar que una u otra cosa es ‘un medio en sí misma’” (173). Un celular, por ejemplo, que es el fin y finalidad del trabajo de todo un proceso técnico en que varias personas están involucradas, es útil cuando adquiere una cualidad de medio, “ya como cosa cuyo carácter durable permite su uso en calidad de medio para la comodidad del vivir o como medio de intercambio” (172).

En este sentido, Arendt expresó una valorización negativa del funcionamiento del modelo utilitario de la actividad técnica, la cual tiene que ver con la posibilidad de “la generalización de la utilidad como modelo para la vida y el mundo” (175). Es decir, que no sólo los procesos de fabricación o los objetos de uso sean instrumentalizados, sino que la categoría de medios-fines sea extrapolada a las cualidades y fuerzas de la naturaleza: El ser humano que desarrolla la actividad técnica instrumentaliza todas las cosas en medios; esto supone una degradación

de todos los objetos o cosas en medios, es decir, genera una especie de pérdida de su “valor” inherente o independiente de tal modo que “no sólo los objetos de fabricación, sino también ‘la tierra en general y todas las fuerzas de la naturaleza’, que claramente toman su ser sin ayuda del hombre y tienen una existencia independiente del mundo humano, pierden su ‘valor debido a que no representan la reificación de que proviene del trabajo’”(175).

Así pues, el problema que detectó Arendt no está en el modelo utilitario de la técnica en sí mismo, sino en su posible generalización, en su posible propagación como un arquetipo bajo el cual se configure “la vida y el mundo de los hombres” (175), y en donde todo perdería su propio significado o sentido en favor de la mirada instrumentalizadora que convierte todo fin en medio.

De tal manera que, en la actividad técnica, según Arendt, las personas son totalmente incapaces de realizar una distinción entre “la utilidad” y “el pleno significado” (172), es más, el ser humano que lleva a cabo la actividad técnica es total e inherentemente “incapaz de entender el significado” (173). El significado del “significado”, para Arendt, tiene que ver, según nuestra interpretación, con el valor esencial de algo, el cual debe ser estable, inalterable y no “perder” ningún aspecto de sus cualidades (173). Así pues, de acuerdo con Arendt, en la actividad técnica dicho significado es invadido por el modelo utilitario que codifica todo en la categoría medio-fin: “La instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese proceso de creciente falta de significado donde todo fin se transforma en medio [...]” (175).



#### **1.4 El concepto de tecnología.**

Para Arendt, como he dicho, los seres humanos siempre están condicionados por el medio ambiente natural y por el medio ambiente artificial configurado por ellos mismos. Así, desde el momento en que crearon los diversos útiles, herramientas, instrumentos o máquinas, las personas han estado condicionadas por los efectos de éstas; es más, esos instrumentos o máquinas son contemporáneos del nacimiento del orden de cosas que conforman el mundo (130). Por tal motivo, a Arendt le parecía infecunda “la interminable discusión sobre si el hombre debe ajustarse a la máquina o las máquinas al hombre” (166), pues las personas, que siempre estamos siendo condicionadas, en cada momento nos adaptamos a los desarrollos técnicos de nuestro presente histórico, los cuales “se han convertido en una condición tan inalienable de nuestra existencia” (166).

En el desarrollo histórico de la técnica, Arendt identificó un punto de ruptura importante que supuso un cambio radical en la manera en que se llevaba a cabo la actividad técnica. Este es el surgimiento de lo que Arendt llamó “la tecnología”, es decir, el surgimiento del paulatino reemplazamiento de los útiles e instrumentos por las máquinas (167).

Históricamente, esta ruptura la ubicó Arendt al comienzo de la Época Moderna, en el siglo XVIII. Y uno de los grandes acontecimientos que, de acuerdo con Arendt, marcó de manera importantísima el carácter de dicha época de ruptura fue “la adición de un nuevo aparato al ya amplio arsenal de instrumentos” (278): el

telescopio. Dicho invento constituyó uno de los factores principales que impulsaron el desarrollo de una corriente científica, cuyo rasgo principal fue el estudio de la naturaleza de nuestro planeta partiendo desde un punto de vista externo a él, es decir, “desde el punto de vista del Universo” (277). Por ejemplo, los desarrollos en la Física de los tiempos de Arendt, según esta autora, eran un claro modelo del manejo de la naturaleza partiendo de un lugar del universo externo a la Tierra. En tal sentido, Arendt nos dio como ejemplos la liberación en la Tierra de “procesos de energía que por lo general sólo se dan en el Sol”, o el intento de “iniciar en un tubo de ensayo los procesos de la evolución cósmica”, o la construcción de “máquinas para la producción y control de energías desconocidas en la naturaleza terrena” (290). Con todo, aquel aparato óptico que permitió efectuar “las primeras miradas de tanteo al universo” (286) alistó el área a un mundo totalmente inédito, cuyos efectos se pueden distinguir ya en el Mundo Moderno.

Y fue también a comienzos de la Época Moderna, según la visión de Arendt, cuando se comenzaron a realizar los primeros pasos técnicos en el ámbito de la topografía y cartografía, los cuales posibilitaron traer “el globo a nuestro cuarto de estar y hacerlo girar ante nuestros ojos”, y que mucho más tarde llegarían a ser elementos decisivos en el desarrollo de la tecnología que permite que el espacio de la Tierra sea “pequeño y al alcance de la mano” (279); todo esto implicó “alienar al hombre de su inmediato medio terreno” (280).

Según creía Arendt, además, la tecnología moderna no surgió como un desarrollo o evolución de los utensilios creados para hacer menos penosas las actividades laborantes y para crear el mundo de objetos duraderos. La tecnología moderna

surgió, más bien, como el resultado de “una búsqueda no práctica del conocimiento inútil”, es decir, como resultado de una creación de artefactos destinados a corroborar teorías abstractas desvinculadas de la labor o la técnica en sí mismas. Por ejemplo, “el reloj, uno de los primeros instrumentos modernos”, no surgió a la luz como un artefacto para satisfacer intereses meramente prácticos —aunque haya transformado radicalmente la cadencia, el movimiento y el semblante de la vida de la humanidad—, sino con el objetivo “teórico de realizar ciertos experimentos sobre la naturaleza” (315). Incluso llegó a afirmar Arendt que si la humanidad hubiera confiado sólo en su “instinto práctico”, no se podría hablar de ningún tipo de tecnología (315).

Siguiendo con las referencias a las reflexiones de Arendt sobre la Época Moderna, como un momento de ruptura en el desarrollo de la técnica, para esta autora, uno de los principales efectos “espirituales” de los hallazgos de esa época, o incluso el más trascendental, fue la “inversión” o trastocamiento del “orden jerárquico entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*”, y la consecuencia primordial de esta inversión fue el hecho de que “la sed de conocimiento” únicamente “podía saciarse si confiaba en la inventiva de sus manos”, es decir, en la capacidad técnica (315).

Arendt distinguió tres etapas principales en que se puede dividir el desarrollo de la tecnología a partir de la Época Moderna. La primera está vinculada con la creación de la máquina de vapor, la cual condujo a la aparición de la revolución industrial. Según Arendt, “Los útiles-máquina de esta primera etapa reflejan la imitación de procesos naturales conocidos; imitan y aprovechan al máximo las actividades naturales de la mano humana” (167).

La segunda etapa está representada por el desarrollo y utilización de la energía eléctrica, y encarnó ya una total ruptura con las características de “las viejas artes y oficios” (167). A partir de aquí, la humanidad comenzó a originar “procesos naturales” que no hubieran surgido, sino por la actividad humana tecnológica. Esto representó la canalización de “las fuerzas elementales de la naturaleza” en el mundo humano construido por el hombre; según Arendt, este hecho, hizo visible que gran parte de la actividad tecnológica no se estaba preocupando por crear una protección o barrera que hiciera inmune al artificio humano ante tales fuerzas sino que, al contrario, las canalizaba al interior del mundo.

La tercera etapa corresponde ya al Mundo Moderno iniciado en 1945. Sólo a partir de aquí, según Arendt, han surgido los auténticos efectos del desarrollo tecnológico; los cuales se han hecho visibles con la llegada de la automatización (que fue la etapa tecnológica más reciente en el presente de Arendt) y con “la era atómica y la tecnología basada en los descubrimientos nucleares” (168). A partir de este momento, según la autora de *La condición humana*, el mundo ha estado determinado casi completamente por “una ciencia y una tecnología cuya verdad objetiva y conocimiento práctico” emergen de “leyes cósmicas y universales”, y no de las “terrestres y naturales” (296). También, a partir de este momento, la llamada “alienación de la Tierra” cobra proporciones mayores con la creación de los satélites artificiales o, como diría Arendt, de esas “estrellas fabricadas por el hombre” (297).

Con la fisión nuclear, Arendt vio no sólo la primera posibilidad, en la historia de la humanidad, de la destrucción de toda la vida orgánica en la Tierra, sino también “de manejar en la vida cotidiana de nuestra Tierra energías y fuerzas que sólo se dan

en el universo” (168). Este encauzamiento de las fuerzas naturales, incluidas las que se dan en el espacio exterior, dentro del artificio humano ha degradado el objetivo principal del mundo, que es “el hecho de que los objetos son los fines para los que se diseñan los útiles e instrumentos” (168), objetos que conformen un mundo duradero. En contraposición con los objetos que conforman el mundo —los cuales pasan por un proceso de fabricación que es distinto a la cosa fabricada— “la natural existencia de la cosa”, es decir, de cualquier cosa o fenómeno no artificial, emerge sin la intervención humana y no se diferencia del proceso del que se origina (169). Es así que, cuando los objetos humanos, o cosas fabricadas por la actividad tecnológica, tienen plena relación con la utilización de esos procesos naturales derivados de la misma actividad tecnológica, surge el carácter del “automatismo”: “llamamos automáticos a todos los movimientos que se mueven por sí mismos y, por lo tanto, al margen del alcance de la deseada y determinada interferencia” (169).

Arendt sostuvo que las operaciones de la fabricación automática han eliminado la utilidad y la belleza correspondientes al orden o modelo del artificio humano, y en su lugar se configuran productos que, si bien cumplen específicas funciones elementales, están condicionados por la ejecución automática de las máquinas (170). Entonces, para la autora, la automatización ya no estaba plenamente comprometida con la configuración de un mundo duradero, sino al contrario.

El ritmo de la producción que depende de la automatización tenía, para Arendt, una fuerte analogía con el de los fenómenos biológicos; aparte de que, según la visión de esta autora, se nutre de los procesos naturales y “canaliza fuerzas naturales” al

interior del mundo. Además de que, en mayor medida, ayuda a la reproducción de la vida biológica humana o proceso laborante del cuerpo humano.

Estas apreciaciones condujeron a Arendt a preguntarse si los objetos producidos por la automatización sirven a los fines esenciales de la actividad técnica, que es la construcción de un orden de objetos duraderos: “La cuestión, por consiguiente, no es tanto saber si somos dueños o esclavos de nuestras máquinas, sino si éstas aún sirven al mundo y a sus cosas, o si, por el contrario, dichas máquinas y el movimiento automático de sus procesos han comenzado a dominar e incluso a destruir el mundo y las cosas” (170). Es por esto que Arendt veía en la automatización un avance tecnológico que no cumplía el fin principal de la actividad técnica.

Era una tecnología que, más bien, estaba provocando la producción de cosas u objetos que cada vez más tenían las características de los objetos producidos por la labor, es decir, de los objetos de consumo y no de los de uso. En tal caso, el proceso de la actividad técnica “asume el carácter de la labor” (134). De modo que “el peligro de la futura automatización” estaba vinculado con la cuestión “de que toda la productividad humana, a pesar de su artificialidad, quedara absorbida en un proceso de vida enormemente intensificado”, actuando automáticamente en el interminable movimiento cíclico de la naturaleza (139).

Arendt dijo, pues, que el ritmo de las máquinas producidas a partir de la Revolución Industrial, obviamente, fortalecería el “ritmo natural de la vida”, sin embargo, desgastaría la durabilidad del mundo: “Los ideales del homo faber, el fabricante del mundo, que son la permanencia, la estabilidad y el carácter durable, se han

sacrificado a la abundancia, al ideal del animal laborans” (135). El ritmo de esas maquinas ya no contribuía tanto al establecimiento del artificio como a la producción de objetos de consumo, producción que sólo satisfacía la fatigante necesidad de reproducir la satisfacción de las necesidades biológicas del cuerpo humano: “Es como si hubiéramos derribado las diferenciadas fronteras que protegían al mundo, al artificio humano, de la naturaleza” (135).

Con todo esto, Arendt pensó que, a partir de la Revolución Industrial, la producción de las máquinas provocaría un acontecimiento paradójico: se estaban produciendo objetos de uso que se consumían. Esto sucede, principalmente, por el “ritmo de repetición infinita” que ha sido impuesto por estas máquinas, un ritmo que se asemeja al ininterrumpido proceso de la labor que continuamente tiene que satisfacer las necesidades vitales. Entonces, Arendt pensaba que los objetos duraderos tenían que abandonar su estatuto de objetos de uso para tornarse cada vez más en objetos de consumo, con la finalidad de que “la interminabilidad de la producción” impuesta por el ritmo de las máquinas “pueda asegurarse” (134). De tal manera que un alimento enlatado ya no tendría radical diferencia, en cuanto a su durabilidad, con respecto a una mesa: “En nuestra necesidad de reemplazar cada vez más rápido las cosas que nos rodean, ya no podemos permitirnos usarlas, respetar y preservar su inherente carácter durable; debemos consumir, devorar, por decirlo así, nuestras casas, muebles y coches [...]” (135).

En este sentido, la conservación, y no la destrucción, podía ser concebida como la ruina o la pérdida, pues la alta durabilidad de los objetos es el más grande obstáculo “para el proceso de renovación” (281) impuesto por la automatización. Estos

aspectos de la automatización quizá fueron para Arendt algunas causas que contribuyeron a que la actividad laboral ascendiera al puesto más elevado o más valorado de entre todas las actividades humanas de su época, es decir, a considerar la labor como “el más supremo bien de la sociedad moderna” (338), pues esta “sociedad moderna” o “sociedad laboral” les pide a sus integrantes una actividad únicamente mecánica o “automática”, disolviendo así la “vida individual” en las aguas del más amplio proceso biológico vital de la especie humana (346).



## Capítulo II.

### El concepto de política en el pensamiento de Arendt.

#### 2.1 Introducción.

Hasta ahora he hecho referencia a las concepciones de Arendt sobre labor, trabajo (o “técnica” según mi interpretación) y tecnología. Para poder acercarnos al objetivo del presente texto, que es conocer lo que pensaba Arendt sobre las implicaciones de la técnica en el orden de lo político, es preciso exponer la manera en que reflexionó sobre la cuestión de la política. Así, una vez clarificadas sus concepciones sobre técnica y política podré ahondar en los vínculos y conexiones existentes entre ambas. Mientras tanto, en este capítulo expondré las características fundamentales del concepto de política que desarrolló la autora en *La condición humana*.

Arendt (2016) dijo que todo ser humano político es todo ser humano que actúa y que habla (177). Por lo tanto, en el sentido arendtiano, la acción y el discurso son las actividades fundamentales que conforman “la política”. Recordemos que la autora aseveró que la humanidad se encuentra siempre bajo el influjo de condiciones básicas en la Tierra. Y la condición básica que afecta especialmente a la actividad política, es decir, a la acción y al discurso, es la pluralidad humana: “la pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política” (22).

Según Arendt (2012), entonces, la política es una actividad que tiene que ver con los seres humanos en plural, es decir, con los hombres y mujeres particulares

determinados por la contingencia, y no con el ser humano en general como una esencia universal: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre [Mensch]; los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza” (45).

Esta condición de pluralidad —es decir, de “la constante presencia de los demás” (2016,38)— está conformada, de acuerdo con Arendt, por dos rasgos opuestos: por el carácter de “la igualdad” y por el de “la distinción” (200). Esto significa que los seres humanos son iguales y al mismo tiempo diferentes. Son iguales porque, para Arendt, ésta es una condición necesaria sin la cual no podrían planificar y anticipar todo lo imprescindible para la reproducción de las generaciones futuras. Y el hecho de que los seres humanos sean diferentes lo atestigua su necesidad del discurso y de la acción para comunicarse y comprenderse, si no fuera así “signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (200).

Entonces el discurso y la acción “revelan” no la alteridad de los cuerpos físicos humanos, sino su “única cualidad de ser distintos” (200). Es decir, si bien mediante el discurso y la acción el ser humano puede mostrar o decir la “distinción” y la “variación” de los seres orgánicos e inorgánicos, el principal resultado del uso del discurso y la acción es que los seres humanos pueden expresar su unicidad: “su propio yo” ante los demás (200). De esta manera, se revelan entre sí no como cuerpos físicos con variaciones, sino precisamente como seres humanos únicos: “la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (200). Ningún ser humano es igual a “cualquier otro que exista, haya existido o existirá” (200), ni física ni psicológicamente.

Incluso Arendt afirmó que “una vida sin acción ni discurso”, es decir, sin política, es una vida que ha expirado o fallecido para el mundo, una vida que ya no es humana porque ya no la viven los seres humanos en la contigüidad de la pluralidad: “Así, el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones ‘vivir’ y ‘estar entre hombres’ o ‘morir’ y ‘cesar de estar entre hombres’ como sinónimos” (2016: 22).

## **2.2 Sobre la acción y el discurso.**

Para seguir adelante, ahora hablaré sobre la manera en que Arendt caracterizó las dos actividades fundamentales que conforman la política: acción y discurso. Actividades que, según la autora, son la segunda puerta, después de la uterina o biológica, por medio de la cual ingresamos al “mundo humano”: “esta inserción es como un segundo nacimiento” (201), pues revela el “quién” de cada persona frente a las demás.

### **La acción como comienzo y nacimiento.**

De acuerdo con Arendt la “acción”, en términos generales, es la generación del movimiento de algo; es el acto de echar a andar un comienzo nuevo o una iniciativa. Así, por ejemplo, un cuerpo humano particular es el resultado de “la acción” de los procesos o movimientos orgánicos. El nacimiento de un cuerpo humano es el comienzo, el inicio de algo totalmente nuevo, de algo totalmente inédito e inesperado: “En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes” (201). Toda acción implica un comienzo, un inicio totalmente nuevo, que no puede ser plenamente previsto ni siquiera por “las leyes estadísticas y su probabilidad” (202).

De esta manera, todo ser humano que tenga la capacidad de actuar tiene la posibilidad de comenzar o de echar a andar algo totalmente inesperado: “de realizar lo infinitamente improbable” (202). Y esta capacidad de acción sólo es posible debido al hecho de que cada ser humano es único, irrepetible, frente a la continua presencia de los demás. Esa capacidad de comienzo, enraizada en la acción, nos

recuerda el muy usado dicho de Heráclito: “uno no puede meter el pie dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas fluyen en cada instante”; en el caso de Arendt podríamos decir que, en la acción efectuada por cualquier ser humano, uno no ve siempre al mismo agente, pues nuevas posibilidades inesperadas surgen de él en cada momento.

En este sentido, Arendt percibió que “lo milagroso” está plenamente relacionado con la posibilidad del comienzo de lo nuevo inherente a la acción: Tenemos que “liberarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso” (2012: 64). Arendt creía que, tanto en el orden cósmico como en el humano, cada que sucede algo nuevo emerge junto con ello algo que no puede ser previsto y algo inesperado, y por lo tanto algo que no puede ser explicado de manera totalmente causal: “algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables” (64). De tal modo que, para la autora cada comienzo novedoso “es por naturaleza un milagro”, siempre y cuando sea visto desde la perspectiva de la serie de procesos en que interviene frenéticamente tal o cual comienzo nuevo. Muchas veces no somos conscientes de tal irrupción, pues “este milagro de improbabilidades infinitas acontece con tanta frecuencia que nos parece extraño hablar de milagros” (65).

Desde la esfera de los asuntos humanos, “los acontecimientos-milagro” son creados, pues, por el propio ser humano: son las mujeres y los hombres con capacidad de acción los que pueden llevar a cabo milagros: “Este don [de lo milagroso] es lo que en el habla habitual llamamos la acción” (65). Por lo tanto, en el ámbito de la política es en donde cabe esperar la realización de milagros porque

cada ser humano que posea la posibilidad de la acción es capaz de realizar “lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no” (66). Así pues, los seres humanos tienen la posibilidad de ser políticos gracias a la capacidad inherente de la acción, la capacidad de transmutar o de reconfigurar continuamente su situación actual: pues en cada instante podrá esperarse de ellos lo inesperado (2016: 202).

Arriba comenté que la acción y el discurso funcionan, para Arendt, como una segunda puerta, después de la biológica, por medio de la cual se revela o se da a conocer al agente en su constante presencia ante los demás, es decir, el discurso y la acción son como un segundo nacimiento: “El descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos” (202). Sin embargo, de las dos actividades, el discurso es el que está más relacionado con el fenómeno de la revelación del agente, pues sin el discurso se perdería “el sujeto” y la capacidad completa de obtener una respuesta no a la cuestión de “¿qué eres tú?”, sino a la de “¿quién eres tú?” (202). Por lo tanto, arendtianamente hablando, con la acción y el discurso los seres humanos exhiben su particular identidad, sus rasgos o cualidades personales, y “hacen su aparición en el mundo humano” (203): “las cualidades, dotes, talento y defectos que alguien exhibe u oculta están implícitos en todo lo que ese alguien dice y hace” (203).

Esta capacidad “reveladora” del discurso y de la acción adquiere mayor importancia cuando las personas no se encuentran “ni a favor ni en contra”, sino en la sola presencia de las y los demás: “en pura contigüidad humana” (204). Arendt aseveró que cuando se pierde esta “contigüidad”, el discurso llega a ser mero parloteo o un

medio para lograr cierto objetivo: “ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda” (204), y de esta manera, la acción adquiere el tono de la actividad técnica o productiva inmersa en la categoría medio-fin. La “pura contigüidad humana” está relacionada con lo que Arendt llamó “una igualdad de desiguales” que requieren ser puestos en una relación de igualdad en determinados aspectos: “Como tal, el factor igualador no surge de la naturaleza humana, sino de fuera, de la misma manera que el dinero se necesita como factor externo para igualar las desiguales actividades del médico y del agricultor” (236).

La revelación de toda mujer y todo hombre mediante su actuación y el uso de sus palabras se establece, de acuerdo con Arendt, en dos ámbitos preexistentes, es decir, en dos espacios ya configurados antes de su nacimiento. Un espacio es físico o concreto; el otro, intangible. Son dos espacios que funcionan como un “inter-est”, algo que se encuentra entre las personas y, por lo tanto, algo que las vincula y une (206). El inter-est físico o concreto hace referencia al artificio humano y a los deseos e intereses vinculados con ese conjunto de cosas duraderas que son el producto de la actividad técnica: “La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos se refieren a alguna objetiva realidad mundana” (206).

El inter-est intangible es lo que Arendt llama “la trama de las relaciones humanas” (207). Este “en medio de” es, pues, impalpable o “subjetivo” ya que está constituido solamente por sucesos o hechos y locuciones o palabras, originados en las capacidades de acción y discurso. Estas dos actividades, según la autora, no pueden ser solidificadas en objetos concretos y “tangibles” (207). Los hechos y las

palabras desaparecen casi en el mismo instante en que suceden: mientras alguien dice algo, eso que dice ya no es, pues sólo existe lo que en el instante mismo se está diciendo. Lo mismo pasa con la acción, pues el acto que se ejecuta ahora no permanece más que el instante en que es efectuado. Entonces podríamos decir que la acción y el discurso solo existen en el breve punto del instante en que se efectúan: son como un pestañeo, como un tris, seguidos uno tras otro.

Cada uno de esos puntos de instantes breves producidos por los hechos y las palabras, van tejiendo la red de los asuntos humanos en que se va insertando todo “recién llegado”. Y no sólo se inserta, sino que contribuye a la producción del telar. De esta manera, se inicia “un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado” (207). Y la posibilidad de narrar o contar la vida de todo ser humano con capacidad de acción y discurso constituye un requisito para una narración más amplia, es decir, “es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin” (208).

Una cuestión importante de precisar es que la historia de cualquier ser humano no es hecha, pues para Arendt ésta no tiene autor: “nadie es autor o productor de la historia de su propia vida” (208). Es cierto que uno vive la realidad de todos esos instantes intangibles de acción y discurso que conforman la historia personal, y esa vida es precisamente actuada no hecha, pues el hacer es propio de la actividad técnica. En este sentido, para poder ser preservadas las historias, tienen que ser registradas en objetos duraderos que conforman el artificio humano, es decir, se tiene que pedir la ayuda de la actividad técnica: así las historias “pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de



arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajarse en toda clase de material” (208). En este sentido, Arendt insiste en que las historias “en su viva realidad” son completamente opuestas a las reificaciones que se hacen de ellas, pues aquellas se caracterizan por su duración breve y éstas últimas por ser duraderas. Además, uno mismo no podría ser el autor de su narración personal debido a que la muerte impediría tal reificación de manera completa.

Por otro lado, la historia que comienza un agente (mediante la acción y el discurso) trae consigo toda una serie o procesos de consecuencias ilimitadas en la trama de los asuntos humanos, pues la acción se efectúa en un ámbito “donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos” (213). En este sentido, todo ser humano que puede actuar, no es sólo un “agente”, pues simultáneamente es un “paciente”: “hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda” (213).

Así, todo agente puede echar a andar toda una serie ilimitada de reacciones que afectan a una cantidad ilimitada de pacientes, y al mismo tiempo ser él o ella misma paciente de consecuencias ilimitadas echadas a andar por otros agentes: “Así, la acción y reacción entre hombres nunca se mueven en círculo cerrado y nunca pueden confinarse a dos partícipes” (213-124). Entonces, las acciones y reacciones efectuadas en la trama de los asuntos humanos son ilimitadas y, por lo tanto, imprevisibles.

Arendt dijo que incluso la más minúscula acción llevada a cabo en una situación muy reducida tiene ese grado de consecuencias ilimitadas: “ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación” (214). Aún más, ningún acto que pueda esconder o enmascarar de manera eficaz la responsabilidad de cualquier acción. Ni el olvido ni la confusión, por ejemplo, tienen la posibilidad de impedir que se generen las consecuencias ilimitadas correspondientes a tal o cual acción: “El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe” (253).

En este sentido, Arendt conjeturó que, debido a la cualidad ilimitada de la acción, los seres humanos nunca serán capaces de ejercer control completo sobre los procesos iniciados con la acción: Los seres humanos “nuca han sido capaces ni lo serán de controlar o deshacer con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción” (253). De modo que “la fragilidad” es uno de los rasgos característicos y decisivos que dominan la naturaleza de “los asuntos humanos” (252).

Arendt afirmó que las consecuencias de una serie de actos y discursos, ya sean de un agente individual o de un grupo de personas, son totalmente impredecibles. Entonces otra característica importante de la acción es “su inherente falta de predicción” (215). Este aspecto no sólo está vinculado con la imposibilidad de prever la totalidad de las “lógicas consecuencias”, sino que también está relacionado con la brevedad y fugacidad de la acción y, por lo tanto, de la historia como resultado de la conjunción los momentos fugaces de aquella. Es decir, la incapacidad de prever

las consecuencias de un acto se deriva del hecho de la naturaleza misma de la acción, la cual tiene que ver con el constante comienzo de procesos inéditos. Además, la autora aseveró que todo proceso ya realizado por el actuar del agente es irreversible: “por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo” (253).

De tal manera que Arendt creía que el sentido cabal de una historia solo era revelado cuando un proceso de acción ha concluido: “El problema [de la incapacidad de predicción] estriba en que cualquiera que sea el carácter y contenido de la subsiguiente historia, ya sea interpretado en la vida privada o pública, ya implique a muchos o pocos actores, su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado” (215).

Sólo la historiadora y el narrador, según Arendt, pueden desocultar completamente el sentido de una historia o procesos de acción y discurso, incluso mejor que los propios participantes: “Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue” (215). En este sentido, como ya habíamos visto, la historia, en tanto que resultado de todos los fugaces momentos de la acción y del discurso, no es hecha sino actuada, pues sólo la narradora o el historiador es el capacitado para captar y hacer la historia (215).

Sin embargo, en este sentido, me parece que Arendt olvidó que la historia no es lo que pasó, sino lo que le ha parecido significativo a alguien contar, como al historiador o a la narradora. A parte de que no tomó en cuenta la casi total

imposibilidad de que un narrador pueda tener acceso a la existencia de los actos y discursos invisibles por parte de los actores, es decir, eso que James Scott, en *Los dominados y el arte de la resistencia* (2000), definió como “el discurso oculto”, pues según él: “Muchos discursos ocultos, quizá la mayoría de ellos se queda en eso: en discursos ocultos de la mirada pública y nunca ‘actuados’” (40).

### **2.3 La facultad de perdonar y la facultad de la promesa.**

Arendt creía que la posibilidad del perdón es el “remedio” para la imposibilidad de revertir todas aquellas consecuencias generadas, consciente o inconscientemente, por un agente (ya sea un individuo o un grupo de personas). Si no existiera esta posibilidad (que se da únicamente en el ámbito de la pluralidad humana), según Arendt, no existiría la manera de desvincularnos de las consecuencias indeseables generadas por tal o cual acción específica, y esto implicaría quedar confinados “a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos” (257). Con todo, el perdón permite que el agente quede libre de las consecuencias de lo que ha hecho, y así poder iniciar un nuevo proceso de acción: “sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algo nuevo” (259-260).

La capacidad de generar promesas va unida, de acuerdo con Arendt, con la posibilidad de perdonar. El perdón está vinculado con el pasado, es decir, libera de las consecuencias negativas a cualquier agente y de la venganza a cualquier paciente, para que así tengan la posibilidad de iniciar un proceso inédito. Por otro

lado, la capacidad de la promesa está vinculada con el futuro, y constituye el “remedio” para la incapacidad de generar predicciones totalmente certeras acerca de las posibles consecuencias de un acto (256-257). Tanto el perdón como la promesa no podrían existir fuera de la condición de la pluralidad humana, “ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo” (257). Por lo tanto, para Arendt el perdón y la promesa significaron dos capacidades constituyentes de la política, es decir, de la acción y el discurso.

Arendt creía que la capacidad de la promesa había sido considerada como una cuestión relevante en la teoría política durante mucho tiempo, como lo atestiguan “la gran variedad de teorías del contrato desde la época romana” (263). De modo que, en el mismo pensamiento político de Arendt, es posible darse cuenta del peso importante que le otorgó a dicha capacidad de establecer promesas recíprocas entre la pluralidad. Esto se hace evidente debido a que, para la autora, la promesa es la “fuerza” que hace posible mantener una inquebrantable unidad entre la pluralidad que dialoga y actúa de manera conjunta, y que mantiene un propósito acordado (264).

De esta manera, con la promesa se puede combatir eso que Arendt llamó “la doble oscuridad de los asuntos humanos”: por un lado, el hecho de que un agente no puede establecer en este instante lo que efectivamente será mañana, y por otro, el hecho de no poder prever por completo la serie de consecuencias posibles generados por un acto (263). Esto implica, como ya había mencionado, que la promesa significaba para la autora tener la capacidad para manipular el futuro como si se tratara del presente (264).

## **2.4 Sobre la cuestión del Poder.**

Arendt creía que, cuando los seres humanos se congregan o unen públicamente mediante la acción y el discurso, en la pura contigüidad, emerge siempre “el espacio de aparición”. Tal agrupación antecede a la conformación de “la esfera pública” y las diversas formas de gobierno o, lo que es lo mismo, las maneras específicas en que se puede configurar “la esfera pública” (222). Así pues, para Arendt, “el espacio público” es el prerequisite necesario en el que se halla potencialmente la existencia de “la esfera pública” o alguna forma de gobierno específica.

La esfera pública, de acuerdo con Arendt, tiene que ver con la constitución de una “estructura” donde se organicen las futuras acciones una vez conformado “el espacio de aparición”. Y existe una condición necesaria para que “la esfera pública” pueda mantener su existencia: la permanencia del poder. Si el poder se pierde, dijo Arendt, las formas de gobierno o la organización de dicha esfera pública se debilitan y desaparecen (222).

De acuerdo con Arendt, el poder es aquello que surge cuando los seres humanos actúan y dialogan unidos, cuando las palabras y los actos de la pluralidad humana se vinculan tan fuertemente que generan acuerdos que nada tienen que ver con la coacción. En esta fuerte unidad que implica el poder, las palabras y los actos no pueden ser usados para provocar miedo, terror o violencia, ni como medios para obtener cualquier tipo de fin. Más bien, las palabras están destinadas para “descubrir realidades”, y los actos para “establecer relaciones y crear nuevas realidades” (223).

Arendt sostenía que, mediante el diálogo o la conversación, la pluralidad humana tiene el poder de generar el mismo mundo objetivo del que se habla (2012, 79); en tal sentido se podría decir que el uso de las palabras puede descubrir realidades: “Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla” (79). Por otro lado, recordemos que la acción es en sí misma la capacidad de generar un nuevo proceso, con el que se construyen nuevas relaciones y realidades nunca antes vistas. De modo que, la acción y el discurso, para Arendt, están vinculados con la libertad, y de esta manera “política y libertad son idénticas”. Así, Arendt afirmaba que la libertad es en sí misma algo político y no un objetivo que se pretenda alcanzar con la actividad política (80).

Dicha concepción de poder está relacionada con lo que Habermas (1975) llama “el modelo comunicativo de acción” de Hannah Arendt. En este sentido, el poder es un fenómeno comunicativo intersubjetivo en el que se forma una voluntad general para configurar entendimiento y acuerdo. Por lo tanto, dice Habermas que, para Arendt: “El fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines” (206).

El acuerdo y entendimiento son, pues, un fin en sí mismos: ajenos a la categoría medio-fin. Para Habermas, esto implica que la acción y el discurso no son usados para imponer una voluntad a los agentes, sino para que la pluralidad humana involucrada en la acción comunicativa acepte “sin coacciones” ciertas estructuras de “relaciones intersubjetivas” (208).

Arendt (2016) creía que el poder puede prescindir de soportes materiales, tanto en “número” como en “medios”: “El único factor material indispensable para la

generación de poder es el vivir unido del pueblo” (224). Y no existe un posible almacén material en el que pueda conservarse el poder “para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad” (222).

Recordemos que el poder está conformado por la acción, y que la acción, entre otras características, posee la cualidad de ser ilimitada. Por lo tanto, Arendt sostenía que otro rasgo del poder es la cualidad de lo ilimitado: cada nuevo comienzo originado por un grupo de agentes trae consigo, inevitablemente, toda una serie de acciones y reacciones ilimitadas temporal y espacialmente hablando. Sin embargo, de acuerdo con Arendt, existen ciertos límites y fronteras que tienen la posibilidad de otorgar “cierta protección” a esa ilimitación, como “las fronteras territoriales” o “las instituciones y las leyes” (214-215).

Por otra parte, aquello que tiene la posibilidad de degradar el poder es lo que Arendt llama “la fuerza”. Esta capacidad humana depende totalmente de la utilización de los medios de violencia. De tal manera que la fuerza y la violencia tienen la potencialidad de destruir las redes de unidad intersubjetivas de acción y discurso, es decir, atenta contra “la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política” (225). Sobre las cuestiones de la fuerza y la violencia hablaremos en el próximo y último capítulo.



## Capítulo III.

### Las implicaciones políticas de la técnica en la teoría arendtiana.

#### 3.1 Introducción.

La hipótesis con la que inicié cambió en un aspecto. En un principio suponía que la técnica, en el pensamiento de Arendt, puede tener un doble efecto sobre la actividad política: uno constructivo y otro degradante. El primero está generado por las obras de arte y por la historia, las cuales son parte constitutiva de la actividad técnica. El segundo aspecto es causado por la tecnología usada como medio de violencia.

Sin embargo, me he dado cuenta de que se puede considerar un tercer efecto, que yo llamaría “neutral”. Este aspecto está relacionado con el artificio humano como un “*inter-est*” o espacio concreto de aparición pública en donde se va tejiendo la red de relaciones humanas de acción y discurso.

Así pues, dedicaré una sección a cada uno de estos aspectos. En lo referente a la implicación constructiva, revisaré el vínculo existente entre las artes y la historia con la política. En la sección que trata sobre la implicación neutral, haré una exposición del artificio humano como espacio de aparición pública en tanto que un *inter-est*. En el apartado sobre la implicación degradante, revisaré la concepción de la violencia que presentó Arendt y cómo ésta, junto con la utilización de medios tecnológicos de violencia, contribuyen a la destrucción de la capacidad política.

### **3.2 La técnica como soporte para la permanencia de lo político.**

Arendt aseveró que la historia, la literatura y toda obra de arte forman parte de la actividad técnica y, por lo tanto, de los objetos que configuran el artificio humano y que contribuyen al establecimiento de un espacio de aparición pública para la acción y el discurso.

Este tipo de objetos, es decir, los textos históricos y toda obra de arte, tienen que ser diferenciados, según Arendt, de los objetos que se usan en la vida cotidiana. Si no es así, se correría el riesgo de no alcanzar a percibir su lugar correcto en el artificio humano (2016: 184). Está claro que los textos históricos o las obras de arte no se usan igual que una silla o un automóvil. En este sentido, se puede notar que su durabilidad adquiere una cualidad casi inalterable comparada con los objetos de uso corriente. Parece, dice Arendt, que la inalterabilidad del artificio “se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser oído” (184). Y efectivamente, una pieza musical registrada sobre algún soporte material, o una obra literaria registrada sobre ese soporte espacio temporal que llamamos hoja, por más que se “usen” no se desgastan, sino que permanecen con un cierto aire de “inmortalidad”.

El útero en que se va gestando la obra de arte antes de su materialización, según Arendt, es “la capacidad humana de pensar” (185). Esta capacidad, en términos generales, transforma el “mudo e inarticulado desaliento” del sentimiento e imaginación estructurada hasta el momento en que es adecuada su revelación como un objeto del mundo duradero (185). Y cuando ocurre la reificación de una obra de arte, Arendt asevera que emerge un proceso que va en contra del “curso de la naturaleza” misma, pues es un proceso que hace que “el polvo se convierta en llamas”. Para ejemplificar esta cuestión —que por cierto está íntimamente relacionada con la manera en que se vincula con la política—, Arendt cita un poema de Rilke que se llama “Fuego”:

“Tales formas surgen

De una transformación indescriptible: ¡Siente y cree!

A menudo sufrimos que las llamas se hacen ceniza,

Pero en el arte el polvo se hace llama”.

Así, por ejemplo, cada que leemos algún poema u obra literaria, entramos en contacto con “letras muertas” que contienen un “espíritu vivo”. Al leerlas resucitamos o evocamos ese espíritu: sacamos fuego del polvo, es decir, como diría Quevedo, “podemos conversar con los difuntos y escuchar con nuestros ojos a los muertos”.

La poesía, según Arendt, “cuyo material es el lenguaje”, para crear su carácter duradero, puede recurrir a la página escrita o al ritmo, “mediante el cual el poema se fija en el recuerdo por sí mismo” (187). Y es la expresión artística que está más cercana al pensamiento y, por lo tanto, “un poema es menos cosa que cualquier

otra obra de arte” (187). Arendt hace una distinción entre pensamiento y cognición. Esta última siempre se rige por la búsqueda de fines u objetivos específicos, y no pretende ir más allá de estos. El pensamiento no persigue ningún fin más allá de sí mismo y no genera ningún resultado. Sin embargo, cuando el artista o escritor pretenden materializar su obra, se ven obligados a interrumpir “el proceso del pensamiento” (188).

Para mis fines en este texto, propongo que retengamos la idea de que la actividad artística es “la más elevada” capacidad de la actividad técnica”, porque pude hacer que del “polvo surjan llamas” duraderas con un cierto aire de inmortalidad. Esta idea está muy vinculada con la manera en que Arendt relaciona el arte y la historia con la política.

*La historia y el arte inmovilizan lo fugaz o instantáneo.*

¿De qué manera pueden estar relacionadas la literatura y la historia con la política? Arendt nos da una posible respuesta. Antes que nada, hay que darnos cuenta de que la literatura, en tanto que actividad del “trabajo” o de la construcción de un mundo, está destinada a tener una durabilidad que sobreviva a muchas generaciones de seres humanos: es una actividad que coloca objetos pertenecientes al artificio humano; una actividad que contribuye a dar estabilidad a la corta existencia de las personas. Por otro lado, la política, actividad que emerge necesariamente de la acción y del discurso y, por lo tanto, del hecho de la existencia de la pluralidad humana, es una manifestación que, en cuanto a su duración se

refiere, no va más allá del momento en que se está llevando a cabo: no dura mucho, se desvanece tan rápido como un pestañeo.

Según Arendt, para que la actividad política perdure en el tiempo, entre otras cosas, necesita de la ayuda del artista, de la literatura, del historiador: esa actividad que permite convertir “el polvo en llamas”. Pues el rastro que deja el gesto fugaz de lo político, o de la acción y del discurso entre los seres humanos, es capturado o cristalizado por la actividad técnica en su forma artística e histórica. Así, el escritor, por ejemplo, registra el hecho político momentáneo con la memoria y el pensamiento y logra cosificarlo en un objeto, texto u obra de arte, realizando con esto la operación alquímica de otorgar duración a la acción y discurso que alguna vez ocurrieron; así, las “palabras muertas”, como las ramas en invierno, tienen latente la vida de los actos y las palabras políticas esperando ser reproducidas o revividas cada que el lector las lea.

Las personas “que actúan y hablan” requieren la ayuda de la actividad artística: “de poetas e historiadores, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría” (Arendt, 2016: 191). En este sentido, para Arendt, Homero es un claro ejemplo de “la función política del poeta” (220).

Con todo, podemos concluir que, en términos arendtianos, la literatura, en tanto que parte de los objetos que constituyen el artificio humano, posibilita que el fugaz producto de la actividad política perdure y sobreviva más allá del presente, del instante, del ahora en que ocurre la palabra hablada y la acción de la pluralidad. Sin la literatura en particular, y sin la actividad artística en general: “los asuntos

humanos [la acción y el discurso] serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas” (227).

### **3.3 La técnica como construcción de un escenario para lo político.**

Como ya vimos, Arendt aseveraba que el objetivo principal de la actividad técnica es la creación del mundo o artificio humano. De modo que, entre otras cosas, dicho conjunto de objetos funcionara como un escenario en donde se desarrollaran los acontecimientos políticos, como un escenario y escenografía donde los personajes tuvieran la posibilidad de actuar y dialogar.

En tal sentido, el artificio encuentra su razón de ser en el hecho de funcionar como un ámbito material que proporcione el escenario y la escenografía necesarias para el desarrollo del tejido de los asuntos humanos y de las historias y vínculos creados por dicha red de interacción intersubjetiva. Por eso decía Arendt que el poder o la capacidad política de un grupo era “la sangre vital del artificio humano” (2016: 226-227).

Así que, para Arendt, la ausencia del artificio humano sería sinónimo de ausencia de lo político, es decir, de la acción y el discurso, pues: “Sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas” (227). Entonces: el mundo o artificio da ese

soporte rígido y duradero que permite tener la confianza de que ahí habrá siempre disponible un lugar en donde los asuntos humanos puedan llevarse a cabo.

Por lo tanto, el Artificio, en los términos arendtianos, es un *inter-est* que funciona como telón de fondo para la aparición de la acción y el discurso. Por eso creo que la actividad técnica tiene una implicación neutral respecto a los asuntos políticos, ya que el mundo o artificio, que es el resultado de aquella actividad, funciona como un conjunto de objetos concretos que están en *medio de*, y son el lugar mismo, en donde se desarrollan los guiones del teatro de los asuntos políticos. Las personas o actores políticos necesitan un circuito material en el que suceda la interacción verbal o el fenómeno comunicativo intersubjetivo en el que se forma una voluntad general para configurar entendimiento y acuerdo. ¿Cómo podría ser posible generar este tipo de interacción verbal y acciones consensuales simultáneamente sin las capacidades materiales, sin un mundo de objetos, que funcionen como un escenario más o menos sólido para el desarrollo de esas actividades? Es en este sentido que sostengo que la técnica funciona neutralmente como una actividad que construye un escenario para el desarrollo de la actividad política. Y es neutral porque sólo posibilita un espacio concreto, más allá del contenido de la acción y del discurso.

### 3.4 La técnica como degradación de lo político.

De las reflexiones que hizo Arendt sobre la violencia también emana esa marcada actitud de discernimiento fenomenológico. En tal sentido, la autora creía muy necesario hacer una clara distinción entre los términos “violencia”, “poder”, “fuerza”, “autoridad”, pues según su criterio “se refieren a fenómenos distintos y diferentes” (2005: 58-59).

Arendt afirmaba que, en el campo de la teoría política, tales términos eran considerados como sinónimos debido a la generalizada reducción de la política como una actividad de mero dominio de unos sobre otros: “la convicción de que la más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de ¿Quién manda a quién?” (59). De tal manera que, para Arendt, era requisito necesario alejarse de dicha concepción sobre los asuntos políticos para que aquellos términos cobraran su auténtica riqueza semántica y fenomenológica. Aquí me ocuparé nada más de la distinción que hizo entre violencia y poder, pues para la autora estos términos son, por así decirlo, antagonistas u opuestos: usar como sinónimos estos dos términos “no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden” (59).

Como ya expuse en el capítulo anterior, Arendt concibió “el poder” como la posibilidad o cualidad de la pluralidad humana para *dialogar* y *actuar* de tal manera



que se puedan realizar acuerdos o pactos definidos en torno a propósitos e intenciones específicas. Así, el poder pertenece a la interacción intersubjetiva de todo grupo de personas que se mantengan en auténtica cohesión y que actúen concertadamente: “Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre” (60).

La pérdida del poder político de un grupo se debe, según Arendt, a la desintegración o disolución de dicho grupo de personas que actuaban y dialogaban concertadamente. Y una de las causas que pueden provocar la pérdida del poder es la violencia. La violencia, en estos términos, puede ejercer un influjo sobre la pluralidad mediante la coacción y el dolor físico o psicológico: “Del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia” (73). La violencia tiene, pues, la capacidad de incitar a alguien a actuar de tal o tal manera, pero lo hace mediante la disolución de los grupos políticos, y por lo tanto del poder: “En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder) desaparece, «su poder» también desaparece” (60). En la violencia, pues, no hay acción y diálogo concertado, sino imposición mediante la coacción.

De tal manera que la violencia “es capaz de destruir al poder, [pero] nunca puede convertirse en su sustituto” (2016: 225), es incapaz de generarlo. He aquí que se hace patente que para Arendt la violencia y el poder, desde un punto de vista político, no son la misma cosa, sino que, antes bien, “el poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro” (2005: 77).

Para Arendt, la violencia está siempre regida por la categoría de medios y fines. La violencia, por lo tanto, es siempre un medio con el que se pretende conseguir determinado objetivo. En pocas palabras, violencia es igual a instrumento: La violencia “no depende del número o de las opiniones, sino de los instrumentos, y los instrumentos de la violencia, al igual que todas las herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana” (73).

Así que, uno de los rasgos que hacen de la violencia lo opuesto al poder es la categoría medio-fin. Según Arendt, el poder no puede ser concebido como un medio para alcanzar un fin, antes bien: es “la condición” que hace posible que cierto grupo de personas efectúen actos y pensamientos destinados a establecer modelos instrumentales (71). El poder “es un fin en sí mismo” (70). Esto no significa que, por ejemplo, el Gobierno (que es una forma específica de poder) no persiga ciertas metas u objetivos por medio de políticas y acuerdos. Sin embargo, estas metas se van transformando de acuerdo al dialogo y a la acción acordada en el grupo político: “las metas de una política nunca son sino líneas de orientación y directrices” (2012: 133).

Otro rasgo distintivo entre la violencia y el poder político es el hecho de que la violencia no necesita de la participación de una pluralidad que actúe unida y dialogue para establecer acuerdos, sino que la violencia necesita sólo de los medios técnicos y tecnológicos necesarios para lograr sus fines establecidos.

Como se puede notar, en el pensamiento de Arendt, violencia y técnica (entendida ésta tal y como la presenta en *La condición humana*) van de la mano siempre. En el sentido de que la violencia no podría tener existencia ontológica si no tuviera a

su disposición los artefactos que son el resultado de la actividad técnica o tecnológica: “Los que se oponen a la violencia con el simple poder pronto descubrirán que se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres” (2005: 73). Por lo tanto, una de las maneras en que se vincula la técnica con la política es por medio de la violencia, y esta intervención es un fenómeno que pone en riesgo o desintegra totalmente el poder político de un grupo determinado.

Para Arendt resultaba necesario que los avances tecnológicos empleados como medios para ejercer violencia fueran objeto de discusión política, no en el sentido de los políticos de profesión, sino en el sentido de la más fundamental capacidad política: mediante la acción y el discurso del grupo de personas que pudieran estar afectadas con dichos desarrollos.

Sin embargo, considero que Arendt no logró dejar claramente plasmado en sus textos que los instrumentos u artefactos tecnológicos, más allá de ser meros medios empleados para un fin violento, en muchos casos pueden ser ellos mismos violentos. Es decir, Arendt no logró ver más allá de eso que se conoce como “la neutralidad valorativa” de la técnica y de la tecnología.

La concepción que refuta la neutralidad ética de la tecnología sostiene que no podemos pensar la tecnología únicamente como un conjunto de herramientas, artefactos o medios para alcanzar determinados fines, pues esta sería una visión muy limitada. Los opositores de dicha neutralidad aseveran que la tecnología es también un “sistema de acciones intencionales” (Olivé, 2000: 86). Esto quiere decir que la tecnología es un conjunto de acciones deliberadas que ciertas personas llevan a cabo para configurar y desarrollar determinados artefactos con el objetivo

de conseguir algún fin que para ellos es deseable. En este sentido, el concepto de “persona” es fundamental para esta concepción. Es decir, la tecnología está conformada por las conveniencias, conocimientos y fines planteados deliberadamente por cierto grupo de personas, y este grupo de personas puede estar conformado no sólo por tecnólogos, sino también por políticos o empresarios que buscan determinados fines que para ellos son valiosos (Olivé, 1998: 157-158).

Hay que poner, pues, mucha atención en la importancia que esta concepción da al papel de los agentes, de las personas. Ya hemos dicho que aquellos que están a favor de la neutralidad ética de la tecnología sólo caracterizan a ésta como un medio independiente del uso que tal o cual agente pueda hacer de ella. Pero la concepción que contradice la neutralidad incrusta en la médula misma de la tecnología la noción de “agente” o “persona”. Esto implica que es un agente o grupo de personas el que configura, desarrolla y evalúa determinadas acciones destinadas a transformar la realidad material mediante cierto “sistema técnico”, y lo importante es que estas personas ponen en juego sus intereses, creencias, conocimientos y fines determinados para el desarrollo tecnológico: las personas actúan motivadas por aquello que creen relevante, por sus conocimientos de cierto fragmento de la realidad, por determinados fines que persiguen.

Para finalizar, más allá de esta crítica a su concepción sobre los objetos técnicos como mero instrumento para la violencia, podemos notar claramente que, en el pensamiento de Arendt, una de las implicaciones políticas de la técnica es la desintegración del poder político de un grupo de personas. Desintegración que se efectúa cuando un artefacto técnico es usado para provocar coacción, terror, dolor,

muerte, y de esta manera establecer la imposición de un cierto modo de ser que nada tiene que ver con la acción y el discurso de la pluralidad que actúa concertadamente.

## Conclusiones.

Al leer algunos textos de Hannah Arendt pude darme cuenta de que su interés por comprender tal o cual fenómeno humano estaba bajo el influjo de la meditación y la construcción meticulosa de conceptos. La autora consideraba que una de las características predominantes de su tiempo era, precisamente, “la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de ‘verdades’ que se han convertido en triviales y vacías” (2016: 18). Por ejemplo, algunos de esos conceptos que se habían “convertido en triviales y vacíos” eran, de acuerdo con Arendt, “poder”, “fuerza”, “labor”, “trabajo”, “acción”, “mundo”, “política”.

Está claro que del dicho al hecho hay mucho trecho, es decir, ya es bien sabido que con frecuencia las redes de teoría lanzadas para intentar atrapar algún sentido de los fenómenos humanos y naturales no pescan sino fragmentos, pero son tanteos necesarios que nos permiten ir conociéndonos a nosotros mismos, y que nos permiten también comprendernos: nos dan la posibilidad de saber si lo que quiere decir el otro es realmente lo que nosotros estamos entendiendo y viceversa.

En este sentido, Arendt nos invita a reflexionar detenidamente sobre aquellos conceptos que forman parte esencial de nuestras conversaciones cotidianas académicas o no. Arendt nos advierte, al menos implícitamente, del potencial peligro de caer en ciertas ambigüedades al momento de dialogar si no hay un intento de clarificar los significados de nuestras palabras comunes, y poner de relieve un auténtico discernimiento semántico y ontológico.

Es posible notar, pues, el talento de Arendt para llevar a cabo una discriminación a través de la configuración de conceptos específicos para detallar diferencias inadvertidas de algún aspecto o fenómeno de la realidad humana. Pareciera que Arendt, con su lámpara conceptual, nos permite ver el “dorso nunca antes visto de los objetos de siempre” (Fernández: 20). Considero que Arendt no emite juicios de valor al momento de realizar sus categorías de significación sobre los asuntos humanos, es decir, no intenta colocar en un orden jerárquico dichas conceptualizaciones: le importa comprender (Arendt, 2005: 19).

Aunque Arendt no elaboró de manera sistemática una teoría sobre la técnica y su vínculo con la política, me di cuenta de que estas cuestiones son relevantes en su estructura teórica. Me di cuenta, pues, de que muchas de sus reflexiones sobre la política no podrían estar completas si no se abordaran al mismo tiempo sus concepciones sobre la técnica. Esto lo pudimos ver en las diversas secciones del Capítulo 3.

De tal modo que, en este texto expuse la concepción que Arendt tuvo sobre las actividades técnica y tecnológica. Para llevar a cabo esto, propuse que la concepción de lo que Arendt llamó “trabajo (work)” era en sí misma el fundamento de su noción de la actividad técnica. Y propuse que empleó la palabra “trabajo” y no “técnica” justamente para revelar la auténtica función de dicha actividad, y distinguirla así de lo que ella nombro como “labor”, que aunque muchas veces son empleadas como sinónimos, en realidad hacen referencia a dos dimensiones fenomenológicas no sólo distintas sino opuestas.

Así pues, el concepto de técnica, que consideré implícito en la teoría de Arendt sobre el “trabajo”, lo definí de la siguiente manera: La técnica es una actividad que está regida por el modelo utilitario, y por medio de la cual se constituye la perpetua diversidad de cosas cuya suma total establece o crea el artificio humano, es decir, el orden de lo artificial: el mundo duradero u “hogar” para los seres humanos durante su estancia en la Tierra. La suma total de los objetos que conforman el mundo o artificio humano tienen que estar guiados, antes de su reificación, por un modelo ideal; tienen que poseer un alto grado de durabilidad; tienen que funcionar como objetos de uso. Además, la actividad técnica va constantemente en ayuda de las actividades de la labor y la política: “Si el animal laborans necesita la ayuda del *homo faber* para facilitar su labor y aliviar su esfuerzo, y si los mortales necesitan su ayuda para erigir un hogar en la Tierra, los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad” (Arendt, 2016: 191).

También, llegué a la conclusión de que, en el pensamiento de Arendt, las implicaciones que la técnica tiene sobre la política son tres: una constructiva, otra neutral y una más degradante. La primera está generada por el arte en general y la historia. La segunda se configura por la mera construcción del mundo u artificio como escenario de los asuntos humanos. La tercera se manifiesta por el uso de artefactos como medio para conseguir ciertos fines justificados por la violencia.

Otra de las conclusiones que obtuve es que los tres componentes de la *vita activa*, tal como los presenta Arendt, corresponden a una temporalidad de manifestación diferente. Estas temporalidades convergen y se desarrollan mezclándose unas con



las otras, como si se tratara de engranajes que echan a andar la vida activa del ser humano.

La labor corresponde a la temporalidad del movimiento cíclico y de la manifestación de lo efímero. Es decir, los procesos vinculados con la reproducción biológica humana giran en torno a períodos recurrentes circulares o espirales. La producción industrial de alimentos, por ejemplo, pertenece a esta temporalidad: las máquinas y los trabajadores quedan fusionados en un ritmo cíclico, en un vaivén de procesos definidos y circulares. Como resultado de este movimiento, generan productos efímeros, o productos de consumo, que son necesarios para reproducir, a su vez, determinados ciclos vitales del cuerpo humano. Por esta razón la agricultura o la producción de alimentos con medios industriales o automatizados no son considerados como componentes de la técnica o tecnología en el pensamiento arendtiano, sino como parte de la labor: “El cultivo del suelo [...] no deja tras sí ningún producto que sobreviva a su actividad y suponga una durable suma al artificio humano” (159).

La técnica corresponde a una temporalidad lineal y duradera. Toda actividad técnica, según Arendt, está regida por un modelo ideal que corresponde a una serie de procesos abstractos. Dichos procesos siguen un orden definido que es lineal. Y la “realización concreta” de un modelo ideal es la realización de esos procesos abstractos lineales. El resultado de esta “realización” es un objeto concreto que puede perdurar en el tiempo con una alta durabilidad: el artificio humano. Esta cualidad de durable también es atribuida al modelo ideal mismo. El objeto concreto que es el resultado de la actividad técnica, pertenece al mundo de cosas que

conforman el artificio humano, y se inserta y desarrolla en una línea temporal o histórica. Así pues, la actividad técnica corresponde a una temporalidad lineal, y el resultado de dicha actividad es un objeto duradero.

La acción y el discurso, o la actividad política, corresponden a la temporalidad de lo fugaz y de lo momentáneo o de la sucesión de instantes. La aparición y participación en los asuntos públicos por medio de la acción y el discurso es siempre un fenómeno fugaz: en el momento mismo en que se está llevando a cabo una relación intersubjetiva, ésta deja de manifestarse como una realidad ontológica en sí misma. Así, la acción y el discurso son sucesiones de instantes concatenados, como una sucesión de fotogramas, que no perduran en el tiempo: son sucesiones de vertiginosos instantes fugaces. De tal modo que la actividad política siempre se está renovando, pues la acción y el discurso generan la aparición de vínculos inéditos (aunque cumplan con un patrón definido). En tal sentido, para perdurar, la política puede recurrir a métodos de registro, como la memoria o la historia, o a métodos que erijan sistemas de reglas y de gestión que gobiernen los asuntos públicos.

Con todo, podría decirse que la vita activa se desarrolla en tres diferentes temporalidades que coexisten y se entretajan: lo cíclico, lo lineal, lo fugaz: lo efímero, lo duradero, lo instantáneo.

Hay que mencionar, además, que las concepciones de Arendt sobre las implicaciones políticas de la técnica que presentamos aquí, en el Capítulo 3 (la técnica como soporte, como trasfondo, como degradante de lo político), podrían servirnos actualmente como un fundamento teórico para el estudio de nuestras actuales circunstancias políticas y tecnológicas. Podrían ser un punto de partida

para comenzar a preguntarnos, por ejemplo: ¿Cómo contribuyen los diversos desarrollos tecnológicos actuales a la conformación de un soporte estructural duradero para las acciones y discursos políticos? ¿De qué forma la tecnología actual construye un *inter-est* para la aparición y desarrollo del fenómeno comunicativo intersubjetivo en el que se forma una voluntad general? ¿Es posible detectar algunos desarrollos tecnológicos actuales cuyas operaciones puedan estar degradando la actividad política, directa o indirectamente? Así, pues, con estas interrogantes concluyo este texto.

## +Bibliografía.

- Bibliografía de Arendt.

Arendt, H. (2016). La condición humana. México: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2012). Qué es la política. México: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2005). Sobre la violencia. México: Alianza.

\_\_\_\_\_ (2004). Sobre la revolución. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (2005). "Europa y la bomba atómica". En Ensayos de comprensión 1930-1954, (503-508). Madrid: Caparrós Editores.

\_\_\_\_\_ (2016). "La conquista del espacio y la estatura del hombre". En Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. (403-426). Barcelona: Península.

\_\_\_\_\_ (1964) "Cybernetics and Automation". Disponible en The Library Congress, Hannah Arendt Papers. Disponible en: [http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt\\_pub&fileName=05/051170/051170page.db&recNum=1&itemLink=/ammem/arendthtml/mharendtFolderP05.html&linkText=7](http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/051170/051170page.db&recNum=1&itemLink=/ammem/arendthtml/mharendtFolderP05.html&linkText=7)

\_\_\_\_\_ (1953) -"The Concept of Man as Laborer," lecture, New York University, New York, N.Y.---(Series: Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.). Disponible en: [http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:/temp/~ammem\\_pz4y::](http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:/temp/~ammem_pz4y::)

- Bibliografía general.

\_\_Automation. (2018). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved from <https://bidi.uam.mx:6402/levels/collegiate/article/automation/109393>

\_\_Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Quinto sol.

\_\_Cooper, B. (1988) "Hannah Arendt's Reflections on Technology," in *Democratic Theory and Technological Society*, ed. Richard Day, Ronald Beiner, and Joseph Masciulli. London: M. E. Sharpe

\_\_Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. De Ortega a Sloterdijk. España: Gedisa.

\_\_Foucault, M. (1993). Un inédito: ¿Qué es la Ilustración? (Presentación de Antonio Campillo). *Daimon, Revista de Filosofía*. Número 7, pp. 5-18.

\_\_Fornari, A. (2003). Memoria, deseo e historia: Acontecimiento del yo y alternativa de la libertad, desde San Agustín. *Memorandum*, 5, pp. 05-17.

\_\_González Gallego, A.: «El hombre y la técnica», *Ágora : Papeles de Filosofía*, ISSN 0211-6642, Vol. 23, N. 2 (2004), 149-165

\_\_Habermas, J. (1975). "Hannah Arendt". En *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

\_\_Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (págs. 9-38). Barcelona: Ediciones del Serbal.

\_\_Jonas H. (1995) *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

\_\_Quintanilla, M. (2005). *Tecnología: Un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_Tijmes, P. (1992) The Archimedean point and eccentricity: Hannah Arendt's philosophy of Science and technology, *Inquiry*, 35:3-4, 389-406.

\_\_Simbirski, B. (2016). Cybernetic muse: Hannah arendt on automation, 1951-1958. *Journal of the History of Ideas*, 77(4), 589-613.

\_\_Szerszynski, B. (2003). Technology, performance and life itself: Hannah arendt and the fate of nature. *The Sociological Review*, 51(2\_suppl), 203-218.

\_\_Sperling, D. (2012). Socializing the public: Invoking hannah arendt's critique of modernity to evaluate reproductive technologies. *Medicine, Health Care, and Philosophy*, 15(1), 53-60.

\_\_Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era.

\_\_Wollin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. España: Cátedra.

—Yaqoob, W. (2014). The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt. *Journal of European Studies*, 44(3), 1-26.