

HOMO FABER Y LA CONDICIÓN HUMANA: UN ESTUDIO FILOSÓFICO DE LA FABRICACIÓN CONTEMPORÁNEA DESDE LAS PERSPECTIVAS DE BERGSON Y ARENT

Willian José Oviedo Sierra¹

oviedoupel2011@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2852-5287>

Doctorando en Educación

Instituto Pedagógico Rural "Gervasio Rubio" (IPRGR)

Venezuela

Recibido: 07/11/2025

Revisado: 10/12/2025

Aprobado: 19/01/2026

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo principal evidenciar, desde el campo pedagógico, la necesidad de confrontar la condición Homo Faber de la humanidad con una estructura educativa capacitada para formar la libertad creativa. La Agenda 2030, adoptada por la Asamblea General de la ONU, intenta reconfigurar el concepto de desarrollo, incorporando la justicia social y la corresponsabilidad intergeneracional como ejes que trascienden lo meramente material. Amartya Sen (1999) define el desarrollo como "libertad ampliada", una recuperación por parte de las comunidades de la capacidad para decidir su destino. Los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible traducen esta idea, al interconectar el avance técnico, la equidad social, el cuidado ambiental y la dignidad. Desde el imperativo kantiano, la Agenda 2030 se presenta como un imperativo categórico global: la Tierra y la humanidad se han de considerar fines en sí mismos, no instrumentos de rentabilidad fugaz. La pregunta decisiva, sin embargo, es cómo impedir que la Agenda permanezca en el orden de la retórica. Žižek (2012) advierte que los discursos que parecen globales pueden, en el fondo, enmascarar jerarquías que perpetúan la desigualdad; de ahí que los Objetivos de Desarrollo Sostenible deban ser interpretados como requerimientos éticos que, para ser eficaces, han de ser traducidos

¹ Formación docente en pregrado y postgrado. Desarrollo laboral en el área de la docencia. Doctorando en educación.

en prácticas pedagógicas que reconfiguren el sentido del trabajo humano. Nussbaum (2011) añade que dichos Objetivos deben comprenderse como un conjunto mínimo de capacidades que cada Estado está obligado a garantizar, aunque su implementación real solo es posible si se supera la reticencia política y se desafían las lógicas de mercado. El Homo faber, heredado de Arendt y Bergson, revela la incertidumbre que acompaña la actividad creadora; si bien esta puede tornar el mundo más habitable, también puede generar alienación. Por ende, la producción social debe guiarse por principios éticos, como sugiere Hans Jonas (1995), priorizando la viabilidad ecológica y la salvaguarda de generaciones futuras. Por tanto, es decisivo que la creación técnica se articule en un contexto de responsabilidad ética, de modo que el progreso material no desestabilice las condiciones básicas para la vida humana.

Palabras clave: Homo Faber; igualdad social, materialismo, política social, principios éticos

HOMO FABER AND THE HUMAN CONDITION: A PHILOSOPHICAL STUDY OF CONTEMPORARY FABRICATION FROM THE PERSPECTIVES OF BERGSON AND ARENT

ABSTRACT

The central objective of this research is to demonstrate, from a pedagogical perspective, the importance of a structural response to the Homo Faber condition that defines humanity. The 2030 Agenda launched by the UN General Assembly is presented as a collective effort to reframe development, emphasizing social justice and co-responsibility with future generations, and going beyond purely material dimensions. Amartya Sen (1999) defines development as "enhanced freedom," in which communities regain the power to choose their future. The 17 Sustainable Development Goals embody this vision, as they articulate progress with social justice, environmental conservation, and human dignity. In light of the Kantian imperative, the 2030 Agenda is formulated as a categorical imperative of planetary scope, demanding that the Earth and humanity be appreciated as ends in themselves and not as means to immediate profit. A central challenge is to prevent the Agenda from becoming mere rhetoric. According to Žižek (2012), global discourses can actually conceal power structures that reproduce inequality; thus, it is suggested that the Sustainable Development Goals should be read as ethical mandates.

Nussbaum (2011) adds that these Goals should be understood as a minimum set of capabilities that each State is obliged to guarantee, although their actual implementation is only possible if political reluctance is overcome and market logic is challenged. Homo faber, inherited from Arendt and Bergson, reveals the uncertainty that accompanies creative activity; while it can make the world more habitable, it can also generate alienation. Therefore, social production should be guided by ethical principles, as Hans Jonas (1995) suggests, prioritizing ecological viability and the safeguarding of future generations. It is therefore crucial that technical creation be articulated within a context of ethical responsibility, so that material progress does not destabilize the basic conditions for human life.

Keywords: Homo Faber; social equality, materialism, social policy, ethical principles.

INTRODUCCIÓN

La Agenda 2030 encarna una declaración mundial que, superando el limitado horizonte financiero, se inscribe en el horizonte filosófico de la justicia y la corresponsabilidad intergeneracional. Amartya Sen (1999) elige, en esta clave, redefinir el desarrollo, despojándolo de la mera ampliación material, y proponiéndolo como un proceso de «*libertad ampliada*» que otorga a las comunidades la posibilidad de decidir su propio futuro. Los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) sintetizan esa transformación, anudando el avance colectivo no a la simple acumulación, sino a la justicia social, a la conservación del medio ambiente y a la dignidad humana. Interpretándolos a la luz de la ética kantiana, la Agenda se puede concebir como un “imperativo categórico global” que prescribe a las comunidades políticas el cumplimiento de obligaciones universales, enfatizando que el planeta y la humanidad han de ser

tratados siempre como fines absolutos y no como instrumentos destinados a la maximización del rendimiento corto-plazo (Kant, 1785-2003).

Uno de los retos más críticos radica en impedir que la Agenda se empantane en la retórica anodina y, en su lugar, promueva transformaciones verificables. Žižek (2012) observa que “los discursos globales tienden a funcionar como el velo que encubre las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad” (p. 175). A partir de esta crítica, los Objetivos de Desarrollo Sostenible deben ser analizados como imperativos éticos cuya realización obliga a una reconfiguración profunda del horizonte civilizatorio. Nussbaum (2011) aporta una lectura política que ilumina el debate: “los objetivos se articulan como un conjunto de capacidades mínimas que los Estados tienen la obligación de garantizar a sus ciudadanos” (p.89). Sin embargo, el grado en que tales capacidades se traduzcan en realidades cotidianas depende, en última instancia, de la voluntad política comprometida y de la voluntad de desalojar las racionalidades de mercado que anteponen el lucro a la dignidad humana.

La orientación hacia la manufactura resuena con la noción de Hannah Arendt del Homo Faber, en la que la humanidad se define por la capacidad de producir objetos que dotan de consistencia al espacio común. Según Arendt (1993), “el ejercicio de la producción exhibe una ambivalencia estructural: al generar artefactos, logra estabilizar el mundo, pero, al mismo tiempo, arriesga reducir la existencia humana a su aspecto funcional y utilitario” (p.29). Esta tensión se revela, por un lado, como el fundamento en

que se edifica la cultura y, por otro, como una proximidad a la alienación, cada vez que se separa de la trama vital y se erige en fin absoluto.

Por otra parte, la dualidad “satisfactoria y perjudicial” que caracteriza la fabricación puede ser situada en el enfoque filosófico de Henri Bergson. En *La evolución creadora* (1948), el pensador francés argumenta que “la inteligencia humana, al concentrarse en la invención de instrumentos, abre un intersticio para la obra creativa, aunque ajustado en su horizonte por la fascinación por el éxito medible” (p.259). Esta “inteligencia productiva” brinda logros que el curso evolutivo no podría haber previsto; no obstante, si su trayectoria no es orientada por un imperativo ético que proceda de la vida misma, el acumulado técnico se deslinda de la plenitud del colectivo. Así, es posible sostener que la producción se revela en la misma operativa: produce un rédito inmediato y, en paralelo, siembra incertidumbres que amenazan las condiciones de existir.

La reflexión filosófica debe comenzar por admitir que el trabajo de fabricación no es, en sí mismo, objeto de rechazo; es, en cambio, una de las expresiones más profundas de la condición humana, que reclama por tanto un nuevo orden. Hans Jonas, en el texto que se citó de 1979 y que se reeditó en 1995, formuló “el principio de responsabilidad como el norte que debe guiar toda intervención técnica: la acción debe mirar invariablemente hacia las condiciones que permitirán la vida en el porvenir” (p.245). Aplicando este horizonte, la actividad productiva ha de someterse a un principio de sostenibilidad que sepa equilibrar lo que aprovecha con lo que protege. Si no se sigue este camino, quedará atrapada en la paradoja que ya se ha diagnosticado: el crecimiento

de los bienes está seguido, y frecuentemente determinado, por la ruina de los entornos que los hacen posibles.

Partiendo de lo previamente analizado, se procederá a investigar por qué la especie humana ha conseguido legitimar su labor productiva, a pesar de que dicha actividad perturba el equilibrio planetario, economiza su propia presencia en el circuito productivo y externaliza muchas de sus funciones creativas a sistemas automatizados. En esta línea, la pregunta se configura como una interrogante filosófica que pretende esclarecer cómo razona la especie al redificar la naturaleza como instrumento y a sí misma como un elemento mecánicamente sustituible. Por tal motivo, el objetivo central es mostrar con evidencias precisas que esta legitimación responde estructuralmente a la condición de Homo Faber que define a la humanidad.

FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

El pensamiento filosófico del siglo XX se ocupó, de modo simultáneo y disímil, de la creatividad, de la técnica y del sentido de la acción humana en la temporalidad. Henri Bergson y Hannah Arendt, autores de destacar, aunque en distintos grados de intencionalidad y contextos, presentan modelos que coinciden en la imperiosa exigencia de repensar la acción en un mundo que nunca se detiene. Bergson, en *La evolución creadora* (1907), imagina un «élan vital» o impulso creador que, lejos de un mero principio físico, anima la realidad e invita al hombre a producir, a innovar y a dar forma

en nuevos planos. Arendt, en *La condición humana* (1958), escudriña la *vita activa* a través de las modalidades de labor, trabajo y acción, descomponiendo así las estructuras que permiten no sólo la conservación de la vida biológica, sino también la producción de un mundo artificial que resiste al tiempo y la instauración de vínculos políticos. La presente investigación tiene como principal objetivo examinar comparativamente las dos concepciones en cuestión, destacando los campos de convergencia que comparten y las divergencias fundamentales que les confieren su carácter propio.

La interacción dialéctica entre Bergson y Arendt ofrece, ante todo, una tensión estructural inaplazable. Bergson asume la técnica como la exteriorización expansiva del *ÉLAN VITAL*, cuyo movimiento reproducido perpetúa y alarga la vida misma. Arendt, en contraposición, formula la reserva: la reverencia al *HOMO FABER*, si se fija como horizonte absoluto, suprime la arena del discurso y la pluralidad, poniendo en riesgo la existencia política. No obstante, en el núcleo decisivo se reúnen: la producción no es, en ninguna de las dos, mero requerimiento instrumental, sino signo indeleble de la humanidad. La divergencia, entonces, se redistribuye. Bergson ovaciona la creación técnica como dilatación del ímpetu vital; Arendt la identifica como parte de la *vita activa*, que exige, para completa legitimación, correlación con la obra, la acción y el ocio. La síntesis, si se consiente el término, se mueve entre el canto laudatorio que Bergson alza y la crítica arendtiana, que, al hacer visible la instrumentalización del mundo, descubre el riesgo que acecha al fulgor creador, una vez trasladado a la forma de régimen hegemónico.

Tanto Bergson, como lo hace aquí lo hace mediante la concepción de la vida como un impulso continuo hacia lo inédito, enfatizando la capacidad de creación que reside en el presente activo, la que rescata el valor de la novedad y, a la vez, el de un despliegue permanente de formas. La constatación de esta apertura, lejos de ser meramente optimista, invita a reconocer la dádiva de cada instante como ocasión de innovación y, por tanto, como un valor irrenunciable en la experiencia. Arendt, en un movimiento complementario, observa que la vida pública, cuando es eclipsada, corre el peligro de marginar la pluralidad y con ello de anular la dimensión dialogante que otorga sentido a la existencia del sujeto. El empoderamiento de lo técnico, que se presenta como neutralidad y eficacia, termina por homogenizar el mundo y por disuadir la aparición de lo singular y lo inusual. Las voces de uno y otra no se oponen, sino que configuran el horizonte en el que todavía es posible pensar y vivir de un modo que no disuelva la creatividad en la mera repetición. La interdependencia de estos dos planteamientos permite cuestionar la exigencia de reconstituir el delicado equilibrio entre la creatividad originaria y la responsabilidad política, entre la potencia de fabricar mundos y el deber de preservar el mundo común. En una época regida por la aceleración de la técnica y la emergencia ecológica, su diálogo no es accesorio sino condición de posibilidad para orientar la acción humana en sendas que sean sostenibles y, a la vez, portadoras de sentido.

REEMPLAZO HUMANO. LA FABRICACIÓN CONTEMPORÁNEA Y LOS ESFUERZOS POR AUTOMATIZAR EL SISTEMA DE PRODUCCIÓN.

La proyección de un futuro caracterizado por la completa automatización del aparato productivo ha evolucionado, en las últimas décadas, de una mera especulación académica a un horizonte de intervención técnica. La automatización, en este contexto, designa la integración de tecnologías destinadas a la realización de tareas, habitualmente repetitivas, con una intervención humana reducida o, en muchas configuraciones, inexistente. Este paradigma tecnológico ha sido situado como el núcleo organizador de los procesos productivos (Míguez, 2008, pp. 18-19; Oppenheimer, 2018, pp. 9-12). Paralelamente, se han impulsado programas, en su mayoría centrados en las disciplinas de la ingeniería, orientados a la automatización de funciones humanas que trascienden el ámbito de la manufactura.

Así, tomado en consideración lo anteriormente expuesto, los recientes progresos técnicos demuestran que una proporción importante de actividades humanas puede ser reemplazada por dispositivos automáticos. Desde la perspectiva de la gestión organizacional, estas tareas son catalogadas por su elevada periodicidad y por perfilarse como secuencias de movimientos que carecen de propósito deliberado. Andrés Oppenheimer, en sus ensayos, ha observado que tal tendencia ha alterado el terreno educativo. El cambio se manifiesta en los discursos que ciertas instituciones, sobre todo en las orientaciones vocacionales, dirigen a sus alumnos a fin de promover su

enrolamiento en programas profesionales de ingeniería, que se han restringido casi en exclusiva a la concepción y producción de sistemas mecánicos autónomos. (Oppenheimer, 2018, p. 271).

La automatización, en consecuencia, se presenta como una alternativa en el ámbito de mercado escasamente competido, tal como señala el historiador de la ciencia David Noble, argumento que no puede ser desmentido. Según Noble (2011) “esta alternativa pone de manifiesto que un artefacto mecánico que reproduzca objetos sin mediación humana es, ante todo, un artefacto cuyo diseño se orientó a la reducción de gastos y de desembolsos en la esfera productiva” (p.42). En un plano más extenso, el fenómeno técnico refleja un punto culminante de la ingeniosidad humana y se inscribe en la idea de un progreso acumulativo que se convierte en asunto de mayor medida y rigurosidad.

Es conveniente subrayar que el debate sobre el avance automatizador no es exclusivo del momento presente. Se ha tratado, más bien, de un objetivo que ha atravesado sucesivas oleadas en la historia moderna y contemporánea. Desde la óptica del ingeniero industrial Mikell Groover, el eje conceptual que introduce la idea de un sistema automatizado y versátil capaz de operar sin interrupción, y sin la presencia de operarios, es el investigador David Williamson, quien lo formuló en fechas relativamente cercanas (2007, p. 461). Este planteamiento se convierte en constato irrefutable al observar la Gigafactory 1 de Tesla instalación que, ubicada en el estado de Nevada, ha alcanzado en la última década un nivel de producción de celdas de iones de litio

destinado a vehículos eléctricos y dispositivos móviles que apenas admite intervención humana en el proceso (Cooke, 2020, pp. 42-44; Taffel, 2018, p. 175). A pesar de lo anterior, el núcleo que concluirá la indagación es determinar, desde una perspectiva estructural, la razón por la que la automatización aparece como una necesidad coercitiva del fenómeno previamente investigado. El desarrollo del argumento irá demostrando que la automatización puede reconocerse, en rigor, como una variante del enunciado inicial, supeditada no a una mutación ontológica del sistema, sino a una determinada configuración de sus elementos recursivos.

HOMO FABER. UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA PARA COMPRENDER LA FABRICACIÓN CONTEMPORÁNEA

Indudablemente, existen perspectivas académicas divergentes respecto a la problemática de la fabricación contemporánea. No obstante, es razonable argumentar que, en el momento histórico actual, la acción industrializada de los seres humanos parece orientada a modificar de manera profunda dimensiones que estructuran la vida, los modos de producción y la propia condición humanizada, afirmación que se sostendrá de manera progresiva a lo largo de esta exposición. De aquí que la proposición de Fumagalli (2017) acerca del “devenir maquinaria del hombre” alcance, a nuestro juicio, una relevancia y una claridad cada vez más pronunciadas. La contestación a la pregunta que encabeza este capítulo se considera, por tanto, pertinente, dado que el fenómeno

de la fabricación contemporánea puede ser discernido y aprehendido más allá de los múltiples territorios disciplinarios que hemos evocado, requiriendo, además, una articulación con el discurso filosófico, concebido este último como el esfuerzo por sondear los pliegues más ocultos de las crisis que, en el seno del ser humano, la fabricación contemporánea despliega.

La legitimidad de que el ser humano productor modifique los ciclos vitales de la tierra en los procesos industriales, delegue su propia presencia en el ámbito fabril y reemplace ciertas funciones creadoras por sistemas automatizados, requiere analizar los presupuestos ideológicos y técnicos que la han permitido. La diseminación de la imagen de la naturaleza como mero recurso y del individuo como pieza de un mecanismo reemplazable responde, entre otros factores, al entrelazamiento de la racionalidad instrumental y el afán de maximización que han caracterizado el desarrollo capitalista. Para abordar estos asuntos, resulta necesario, en primer lugar, definir al agente que articula la cuestión: el Homo Faber, figura que, alejada de la mera destreza, se revela como portador de un proyecto cultural que enfrenta la materia para, en la reproducción de la vida, transforma también sus condiciones ontológicas.

Resulta innegable que la expresión Homo Faber encierra una complejidad considerable, dado que el vacío informativo que rodea su procedencia se ha mantenido prácticamente inalterado en la literatura especializada, la cual se ha limitado a ofrecer sucintas observaciones de carácter etimológico en clave latina. Sin embargo, al aventurarse en su empleo filosófico, se torna imperativo recordar que fue Bergson quien,

mediante una investigación sistemática, configuró el primer desarrollo conceptual que, sin perder de vista su indiscutible alto nivel de abstracción, permitió discernir los contornos de la figura que la expresión evoca.

A partir de una indagación histórica, antropológica y arqueológica, el teólogo sudafricano Detlev Tonsing sostiene que la fórmula *Homo Faber* puede haber sido forjada originalmente por el magistrado romano Appius Claudio Caecus (312-279 a.C.), quien, en calidad de censor y estadista de la antigua República Romana, pronunció la locución “*homo faber suae quisque fortunae*” «Cada hombre es el arquitecto de su propia fortuna». Este pronunciamiento, interpreta Tonsing, resalta la capacidad humana de elaborar su propio futuro, es decir, la facultad de forjar un porvenir (2017, p. 2).

La capacidad de proyectar el futuro no puede ser subestimada, pues, según el historiador Michel Humm (2005):

Appius Claudius Caecus fue el artífice de dos grandes obras bajo su magistratura: la *Vía Appia*, primer eje vial militar que preparó la logística de Roma en la decadencia de la Antigüedad, y la *Aqua Appia*, primer acueducto que traía agua al sector occidental de la ciudad (p.31).

Ese primer dato biográfico del homo faber sugiere que el ser humano, al asumir la fabricación de su porvenir, se convierte en el autor de la infraestructura que sostiene su vida material.

La simple mención de la Vía Appia invita, con imperceptible desconfianza, a recordar un pasaje de Homo Faber, novela del suizo Max Frisch, escrita entre 1951 y 1953. En ella Walter Faber, un ingeniero que traduce la existencia a cifras de utilidad y de precisión instrumental, emprende un viaje en barco y tropieza con una mujer a la que, por siete años, ha despojado de cualquier, por leve que sea, parentesco. En Brindisi, al final del antiguo calzado que traza el camino hacia Roma, Walter comienza a albergar la sospecha de que su acompañante, que apenas ha cumplido la veintena, es su hija.

El núcleo del enigma es que el ingeniero encarna la racionalidad sin fisuras mediante la que ha edificado su vida. Aquella probidad cartesiana, sin embargo, es del todo impotente ante la sospecha que crece por contagio, al tiempo que su casi parálitica certeza del pasado vuelve a chispear. La incertidumbre, de la que Walter se había desentendido, reaparece en el mismo instante en que la narración se detiene en los avances de los romanos en técnicas de perforación, calibración y estructuras: en la época que da nombre al protagonista. Sin embargo, lo que, dentro de su situación presente, se categoriza como "irracional", se yergue en fracaso con la actitud faber que le es propia (Frisch, 1961, pp. 107-117).

BERGSON Y SU CONCEPCIÓN DE HOMO FABER

En tal marco, se orienta hacia la noción de Homo Faber, construida a partir de la lectura de ciertos intérpretes. En líneas generales, estos autores acentúan que la fórmula Homo Faber resulta pertinente para indagar la dimensión arquitectónica del ser humano, porque dicha dimensión parece estar inscrita de manera estructural en la especie. Esta predisposición estructural se formula, por lo común, como la capacidad del ser humano para convertir la materia bruta en artefactos artificiales. No obstante, su quehacer no altera de forma profunda la existencia, puesto que lo que circunda al homo faber sigue siendo aprehendido, por él, como mera herramienta conducente al producir (Burry, 2005; Lee, 2009; Braun et al., 2013; Fumagalli, 2017; Deschenes, 2018).

El Homo Faber contempla la totalidad de la realidad como un sistema susceptible de conversión en mercancía, abarcando en esa visión la propia vida. En un bosque saturado de existencia, capta lo vital como recurso sin más, y la masacre del hábitat de numerosas y variadas especies se traduce para él en mera ocasión de expansión fabril. Aun en el corazón de la producción, donde se disponen máquinas, procedimientos y, en última instancia, cuerpos humanos, el Homo Faber exterioriza cada elemento como pieza reemplazable; el operario carece de lugar en la representación como portador de imperativos vitales o existenciales y se reduce, sin más, a instrumento de racionalidad instrumental.

Aun habiendo delineado el marco que precede, resulta imprescindible extender el examen a la cuestión cardinal que guía la presente investigación, a saber: ¿qué concatenaciones han conferido validez a la decisión del agente fabril de erosionar la continuidad vital mediante el ejercicio de la producción, de intercambiar la biografía singular por una posición en la jerarquía productiva y, en una incertidumbre que apunta a desvelar, de ceder la función innovadora a un circuito de automatización?

El análisis que aquí procede tiene carácter filosófico y pretende contribuir a un debate persistente en la historia del pensamiento occidental. Partiendo del Homo Faber en Bergson y Arendt, se sostiene que toda acción productiva del ser humano revela, simultáneamente, un esquema mecánico que ordena la realidad y un impulso más arcaico que empuja al agente a concebir el mundo en su totalidad como materia dispuesta a ser convertida en objeto. Este gesto, lejos de permanecer en una indiferencia formal, manifiesta una compleja red de anhelos y nociones que estructura nuestra vinculación con el mundo inmediato. La indagación, por consiguiente, se propone discernir el carácter preciso que distingue a nuestra especie en el quehacer de “constituir objetos”, proyectando la luz de sus singularidades a partir del túnel racional que, por composición, le resulta consustancial.

La reflexión bergsoniana sobre el homo faber mantiene su vigor en nuestra era, donde técnica e innovación han devenido fuerzas estructurantes de la vida social. En medio de la crisis ecológica y la aceleración tecnológica, es preciso recuperar la intuición de la creatividad bergsoniana como un despliegue continuo de posibilidades, mientras

se atienden los riesgos que esa expansión conlleva. Hans Jonas (1995), en *El principio de responsabilidad*, subraya que “la capacidad de fabricar instrumentos no puede desligarse de la dimensión ética: la misma potestad de modelar el entorno impone la exigencia de preservar la vida” (p.75). Así, el *homo faber* se erige en un apostolado inaugural para reexaminar la condición humana como ser inventor, moralmente comprometido y situado en un cosmos que habitamos en común.

Finalmente, Bergson ofrece una lectura del *homo faber* que reconoce la inteligencia humana como una extensión del impulso vital, centrando la atención en el acto productivo como momento decisivo de apertura a lo inédito. Esa potencialidad productiva, carácter distintivo de la especie, lleva consigo la necesidad de evaluar éticamente sus consecuencias y sus direcciones políticas. Frente a la crítica de Arendt, y a la luz de los debates contemporáneos en torno a la técnica, la lectura bergsoniana resuena hoy como invitación a equilibrar la invención y la obligación. En efecto, el *Homo Faber* a la manera de Bergson no se restringe a la fabricación de instrumentos: elabora consensualmente mundos configurados. El sentido que esa elaboración asuma determinará no sólo la calidad de los entornos inmediatos, sino el rumbo último de la existencia humana.

ARENDT Y SU CONCEPCIÓN DE HOMO FABER

El siglo XX se caracteriza por un esfuerzo por repensar la naturaleza del ser humano en un entorno marcado por la técnica, la movilización masiva y la creciente posibilidad de la alienación. Hannah Arendt, en *La condición humana* (1958), aborda “la vida activa e identifica su arquitectura primordial. Su esquema distribuye las actividades en tres dimensiones: labor, trabajo y acción” (‘45). Dentro de ese orden, el Homo Faber se configura como el portador de la capacidad humana de crear un mundo de cosas perdurables. El presente apartado se centra en el concepto arendtiano de Homo Faber, explora sus tensiones internas y sus repercusiones filosóficas, lo enfrenta a lecturas alternativas sobre la técnica y la actividad laboriosa del ser humano.

De acuerdo con Arendt (1958), la vida activa se articula en tres modalidades fundamentales: “la labor (*animal laborans*), el trabajo (*homo faber*) y la acción (*zoon politikon*)” (p.124). A cada una de estas modalidades le corresponde una esfera distinta de la existencia humana: la labor se orienta a la mera subsistencia, el trabajo a la creación de objetos perdurables y la acción a la interacción de los individuos en el ámbito público. El *Homo Faber* ocupa una posición mediana: se separa del ciclo repetitivo de la labor porque produce un mundo que, aunque temporal, muestra cierto grado de durabilidad; no obstante, se distancia también de la acción en virtud de que sus obras, aunque útiles, no revelan la espontaneidad ni la diversidad que la esfera política exige.

Como resultado, el Homo Faber encarna la dimensión instrumental de la existencia, en la que la razón se aplica a la transformación de la naturaleza en artificio.

La idea de Homo Faber se vincula a la noción de un “universo de entidades” capaz de trascender la singularidad de la existencia biológica. Sin embargo, Arendt, (2003) advierte que ese ámbito creado queda habitualmente coartado por la primacía de la utilidad. Así, ella formula: “Cuando la utilidad se erige en valor supremo, el mundo pierde su autonomía” (p. 192). En vez de proporcionar un espacio humano duradero, la técnica puede, de hecho, refrendar un cerco en que todas las dimensiones de la vida quedan sujetas al imperativo del rendimiento. Este diagnóstico se alinea con el reclamo de Heidegger (1997), quien delineó la amenaza que la técnica moderna introduce: el ser humano, así la naturaleza, son reducidos a meros recursos.

Si bien Arendt admite que el Homo Faber puede ofrecer una forma de resistencia ante la fragilidad del mundo, su examen revela las limitaciones que le son consustanciales. La acción, al abrir el surco de la pluralidad y la novedad política, se vuelve capaz de reescribir la historia; por su parte, la fabricación se inclina hacia la instrumentalidad. Así, el Homo Faber se vuelve, al mismo tiempo, constructor de un mundo que perdura y, al mismo tiempo, operador de una lógica de medios y fines que puede restringir la experiencia de la libertad. Ricoeur (1990) apunta, desde la reflexión académica, que “la producción que no se atreve al diálogo puede dar lugar a un universo técnico que, si bien propicia la inercia de los artefactos, erosiona paulatinamente las tramas de relación entre los seres humanos” (p.175).

La noción de homo faber propuesta por Arendt cobra especial relevancia hoy, en una sociedad global dominada por la innovación tecnológica y la vertiginosa lógica de la productividad. Si bien la producción y la manufactura constituyen el hilo material sobre el que se teje la cultura, Arendt sugiere que la verdadera expresión de la condición humana surge en el ámbito de la acción y el diálogo. En su obra, Jonas (1995) subraya que “la técnica no admite una separación de la ética de la responsabilidad: cada proceso de fabricación genera una cadena de efectos de la que el fabricante no puede eludir la obligación de rendir cuentas” (p.177). De este modo, la arquitectura filosófica y política que Arendt nos ofrece se traduce en un desafío apremiante: cómo equilibrar la expansión del poder productivo con la necesidad de resguardar, simultánea y eficazmente, los ámbitos de libertad, pluralidad, responsabilidad que son esenciales al proyecto común.

La lectura arendtiana del Homo Faber constituye una contribución determinante para desentrañar las fricciones que median entre técnica, política y sentido de la existencia. Colocado en la órbita de la vita activa, el autor de *Las raíces del totalitarismo* señala, con rigor, que la técnica, alentando el erguido corpus del mundo humano, arriesga también a encasillarlo en la esfera de uso y utilidad. De esta descripción brota, para la filosofía contemporánea, una indicación fundamental: el ser humano es, a un tiempo, productor, actor y hablante, y es en la tensión entre estas actividades que se vuelve accesible el dilema de la dignidad. Por consiguiente, el Homo Faber no admite una elevación dogmática; debe ser reconocido, al contrario, como una instancia que

anida en un horizonte extenso al que pertenecen tanto la libertad individual como la imperiosa exigencia de habitar juntos un mundo en común.

QUÉ SE PUEDE ESPERAR DEL HOMO FABER

Llegados a este momento, es preciso identificar cuáles cualidades hacen que los planteamientos de Arendt y Bergson, articulados en torno al Homo Faber, resulten significativos para examinar los problemas que emergen en los contextos actuales de manufactura. Al mismo tiempo, cabe preguntarse cómo el recurso a sus críticas puede iluminar el diseño de futuros agradecidos que no estén saturados de dudas sobre el destino humano y biológico. Ambas cuestiones, incesantemente interrelacionadas, guiarán el examen que ahora emprendemos. Desde el inicio de nuestro recorrido, declaramos la intención de transitar de la interrogación al esbozo propositivo. Así, buscamos no solamente describir la existencia del humano fabricante, sino reformularla en términos que alienten una intervención en el mundo manufacturante que preserve, en la mayor medida posible, la integridad de la vida. La indagación se convierte, entonces, en el ejercicio de pensar al homo faber no como mero causante de transformación, sino como custodio posible de un porvenir en que la creación y la vulnerabilidad cohabiten sin aniquilarse.

La idea del homo faber, el ser humano concebido como artesano y arquitecto del entorno, ha sido abordada en el pensamiento filosófico desde al menos el período

clásico. Hoy en día, el homo faber del siglo XXI se enfrenta a una zona de tensión aguda: por un lado, su capacidad para modelar el mundo a través de la técnica y la producción ha alcanzado niveles sin precedentes; por otro, ese mismo poder acarrea la amenaza de una alienación profunda, el deterioro irreversible de los ecosistemas y la desconexión de la experiencia humana auténtica. Este trabajo investigativo argumentará que el Homo Faber contemporáneo navega un dilema estructural: la inagotabilidad de su potencial creador y transformador se contrapone a la exigencia de una responsabilidad ética que lo obligue a gestionar sus invenciones ya sean tecnológicas, científicas o culturales de forma que la dignidad humana y el bienestar común no solo se preserven, sino que se enriquezcan.

A la luz del pensamiento de Henri Bergson, el Homo Faber representa una prolongación del ímpetu vital que singulariza al orden natural. Según el filósofo (2007), la inteligencia se distingue por “la facultad de crear instrumentos y alterar el entorno, facultad que, a su vez, amplía el horizonte de lo viviente” (p.234). En esta línea, el Homo Faber de nuestro tiempo manifiesta una capacidad transformadora que no presenta límites evidentes. La generación de plataformas emergentes, desde la inteligencia artificial hasta la biotecnología y las energías alternativas, atestigua tal propensión creadora. José Antonio Marina (2015) subraya que “la creatividad tecnológica humana sabe enfrentar configuraciones problemáticas complejas, formulando respuestas a crisis globales que van desde el cambio climático hasta las pandemias y la pobreza” (p.184).

Así, el Homo Faber contemporáneo puede ser valorado, en este horizonte, como un catalizador de dinamismo positivo y de progreso.

Sin embargo, diversas lecturas permanecen cautelosas respecto al Homo Faber del presente. En 1954, Martin Heidegger advirtió que la expansión técnica, lejos de prometer la emancipación, podría alimentar la extrañeza del sujeto. Argumentó que, al ser reducida a un medio para fines calculables, la técnica moderna despoja al ser humano de su poderosa facultad de angustia creativa, convirtiéndolo en un mero engranaje de un horizonte productivo. Según Heidegger, hoy cada uno de nosotros está atrapado en un tejido de producción y consumo que predetermina deseos y necesidades; el obrero, el consumista y el inventor resultan ser, en este escenario, funciones del mismo circuito. En lugar de forjar el destino, el Homo faber contemporáneo es consumido por una lógica que fabrica artefactos insulsos, cuyo saldo en la promoción del vivir holístico es a menudo nulo. Tal diagnóstico plantea el riesgo decisivo de que un desarrollo despojado de brújula ética erosione la libertad del ser y la comunión con el mundo que lo sostiene.

El principal desafío que hoy enfrenta el Homo Faber consiste en lograr que su destreza creadora se supedite a un sentido de responsabilidad ética. Hans Jonas (1995), en el principio de responsabilidad, sostiene que, “dada la capacidad de transformación que el ser humano actual ha adquirido, resulta indispensable calibrar las consecuencias, siempre a largo plazo, de cuanto se decide y realiza” (p.135). Capaz de modificar el medio ambiente, de incidir en procesos biológicos y de intervenir en el patrimonio

genético humano, el homo faber contemporáneo se ve forzado a someter cada avance a un escrutinio moral amplio que no ignore los efectos que le sobreviven. Así, se vuelve verosímil concebirlo no solo como un inventor de artefactos, sino como un obligado responsable que, al concebir, pondera la sostenibilidad de los productos y sus efectos sobre la sociedad y el ecosistema planetario. La investigación científica y el despliegue de tecnologías deben, en su diseño y ejecución, articularse con el bienestar colectivo y con la conservación de los recursos que las futuras generaciones reclamarán.

El homo faber contemporáneo va más allá de ser un simple fabricante de instrumentos; se ha erigido en artífice de futuros posibles. Su facultad de remodelar la realidad por medio de la técnica lo coloca en la vanguardia de las transformaciones sociales, económicas y ambientales. No obstante, este poder productivo exige, de modo imperativo, la contrapartida de una ética de la responsabilidad, que garantice que la técnica y la producción no acaben por deslegitimar la dignidad humana. Así como Bergson vislumbró en el homo faber la promisoriosa expansión de la vida y Heidegger advirtió sobre la posibilidad de una profunda alienación, el homo faber actual debe, con ineludible urgencia, aceptar su propia finitud y la obligación de insertar sus obras en una gobernanza ética y sostenible. Solo mediante este procedimiento puede alcanzar su misión de creador que libera sin caer en las seducciones de la devastación y la deshumanización.

MATERIALES Y MÉTODOS

Un examen crítico de la historia evidencia que la enseñanza ha estado tradicionalmente saturada de simbolismo, de creencias religiosas y de normativas cuyo horizonte es el perfeccionamiento de la persona y la búsqueda de su dimensión espiritual. En contraste, la educación formal actual se aleja de esa tarea central, concentrándose cada vez más en el acopio de saberes, teorías y formulaciones conceptuales que, subordinando el ser, lo relegan a una función accesorio. Ante esta desatención, se revela la urgencia de replantear los fines de la educación, reintegrando en su interior los factores que permiten la gestación de una subjetividad libre y responsable, lo que, a su vez, impulsa la edificación de una humanidad más plena y reflexiva. Conforme a esta problemática, se ha decidido enmarcar la investigación en el paradigma cualitativo, acogiendo el diseño fenomenológico como instrumento de abordaje.

De acuerdo con lo anterior, esta investigación recurre a un diseño de corte cualitativo a fin de captar la complejidad del objetivo que es mostrar con evidencias precisas la legitimación estructurante a la condición de Homo Faber que define a la humanidad y los sentidos que los actores atribuyen a la eficacia del docente en el escenario del aula. El diagnóstico cualitativo, según sostienen Denzin y Lincoln (1994), se inscribe en entornos que se dejan observar en su configuración original, sin que el investigador los altere o reordene de antemano. La opción cualitativa advierte que la

comprensión permanece siempre abierta y variable. Denzin y Lincoln (1994) enuncian que el diagnóstico se caracteriza por su “multimediación metodológica, un enfoque interpretativo y un enfoque naturalista en el tratamiento del objeto” (p. 2). Esto significa que el investigador se introduce en el campo y sigue el desarrollo de los fenómenos en el contexto en el que sobrevienen, orientado por el propósito de decodificar los acontecimientos conforme a los sentidos que los sujetos implicados les atribuyen.

RESULTADOS

El homo faber se ha erigido como un referente insoslayable en la reflexión filosófica contemporánea, merced, en buena medida, a las aportaciones de Henri Bergson y de Hannah Arendt. Históricamente, la figura se ha definido como la que, dotada de técnica y razón, es capaz de producir artefactos y de transformar el entorno. Hoy, esa antigua noción encuentra en el ámbito educativo un sentido renovado. Los educadores, en su papel de guías del aprendizaje, ya no se limitan a la mera transmisión de saberes: su cometido consiste en formar individuos que, a la vez que asimilan contenidos, desarrollan la facultad de formular, juzgar y reformar la realidad que habitan, de modo que la intervención sea a la vez crítica y responsable. El presente ensayo se propone explorar cómo este concepto anida y se despliega en las prácticas pedagógicas contemporáneas, destacando las intersecciones que se establecen entre reflexión filosófica y acción educativa.

Desde la óptica filosófica de Bergson, el homo faber encarna la aptitud esencial del ser humano: concebir y elaborar instrumentos que no solo permiten acomodarse a la realidad, sino transformarla. Ciertamente, el ser humano no se reduce a un organismo meramente reactivo ante la naturaleza, pues la dimensión creadora que le asiste le posibilita extender el ímpetu de la vida a través de sus propias invenciones. Tal principio se traduce de modo pertinente en el campo educativo, donde el docente, en su quehacer de homo faber, debe cultivar competencias que habiliten a los educandos, no solo para responder a los retos del presente, sino para renovarlo de forma original. Coincidiendo con Dewey (1938), la educación se describe como “una transición del modo pasivo al modo activo, en la que el sujeto deja de recibir conocimiento como dato para insertarse en su elaboración y en su aplicación a situaciones inéditas” (p.95). Por tanto, el educador de hoy debe, a su vez, ser un artífice que, mediante el proceso educativo, configure seres capaces de reconfigurar el entorno que habitan.

Sin embargo, la imagen del homo faber acarrea tensiones inevitables, como advierte Heidegger (1954), quien teme que la técnica y la industria puedan arrastrar al ser humano a una forma de existencia en la que la esencia misma del ser se reduzca a lo meramente útil. Tal diagnóstico, lejos de ser retórico, se inscribe en el núcleo del discurso educativo contemporáneo. Hoy, el sistema escolar se halla ante la obligación de insertarse en un mundo global y tecnificado, y el maestro, bajo la presión de esta demanda, puede deslizarse a un papel de mero canal de datos o de guardián de dispositivos, descuidando la mediación crítica que trae al estudiante a la plenitud de su

humanidad. Para Arendt (2005), “la acción y el juicio autónomo son, sin lugar a dudas, las condiciones de la vida activa” (p.111). Cuando estos términos son dejados de lado, la educación se reduce a la producción de seres que obedecen protocolos sin el atisbo de un interrogante, y la práctica docente se convierte, así, en un mecanismo de desposesión. El educador, pues, se ve obligado a sostener la frágil tensión que une la destreza técnica al cultivo de un espacio en el que la libertad, el juicio crítico y la acción responsable puedan, a su vez, sostenerse y crecer.

El educador no se limita a dotar de competencias a sus alumnos; por el contrario, debe asumir la exigencia ética que el ejercicio de su profesión conlleva. En este marco, la propuesta de Hans Jonas de que toda acción técnica debe estar subordinada a la salvaguarda del futuro puede trasladarse sin merma al ámbito de la enseñanza. Hoy el docente no se restringe a trasladar saberes o destrezas operativas; se le exige que prepare a los jóvenes para asumir la responsabilidad de sus decisiones. Tal deber debe extenderse, no únicamente a la sostenibilidad de los recursos naturales o sociales, sino a la edificación de un orden más igualitario y justo. Nussbaum (2011) sostiene que “la educación debe aislar y cultivar capacidades que permitan a los estudiantes discernir éticamente, promover la equidad y participar con pleno empeño en la vida cívica” (p.55). En este sentido, el educador, en la tradición del homo faber, no tan solo produce saberes, sino que, por su mediación, orienta la acción colectiva hacia la construcción de un futuro más habitable.

El concepto Homo Faber, en el actual panorama educativo, reviste una utilidad profunda y múltiple. Para el educador, ser Homo Faber supone más que meramente transmitir saberes; implica el compromiso de cultivar sujetos que, de modo activo, crítico y responsable, sean capaces de intervenir y reconfigurar el tejido social. Esta empresa, sin embargo, enfrenta tensiones. La creciente tecnificación y el diseño utilitarista de muchos sistemas educativos corren el riesgo de desvincular el saber de su dimensión humanizadora, sometiendo el proceso intelectual a fines productivos y comerciales. Ante esta amenaza, resulta ineludible que el educador articule la formación de competencias técnicas con la preservación de la creatividad, la ética y el juicio autónomo. En última instancia, el Homo Faber que ejerce la docencia no se limita a forjar ciudadanos competentes; gestiona, sobre todo, la posibilidad de que cada individuo se constituya en arquitecto de un porvenir donde la humanidad y la responsabilidad sean sus pilares.

CONSIDERACIONES FINALES

La equivalencia justa escapa a la lógica de cualquier fórmula normativa; se presenta, antes bien, como un gesto emergente al que ya se aludió como acontecimiento no programado de la vida humana. Tal gesto brota de la cognición de la realidad y de la voluntad decidida de intercambiar, en un plano colectivo, las insatisfacciones que nos constituyen. A partir de allí, y a pesar de que la conjetura histórica nos convoca a mantener vínculos precisos con la producción, no podemos renunciar a la posibilidad, en el sentido de Hannah Arendt, de inscribirnos en el mundo en su demanda abierta, ni menospreciar, a la manera de Henri Bergson, la indagación interior que moviliza sentimientos y, a partir de ellos, transforma actuaciones. Estas actuaciones han de hacer posible, a su vez, una aprehensión no parcelada de la realidad que habitamos.

En términos más incisivos, actuamos simultáneamente como productores y consumidores, percibiendo en el mejor de los casos un salario suficiente para asegurar nuestras condiciones materiales de existencia y para participar en circuitos de ocio y de adquisición de bienes que retroalimentan la circulación de capital. No obstante, el carácter singular de nuestra experiencia vital no puede quedar confinado a la intención de la lógica mercantil. Adicionalmente, por determinados lapsos podemos contribuir directamente al proceso de producción; sin embargo, esta implicación no puede suprimir nuestro derecho a reconocer los daños ambientales que, en determinadas

circunstancias, adquieren carácter irreversible. Así planteada la situación, se consolida la justificación para plantear y ejecutar las medidas pertinentes.

A la luz de lo anterior, hemos experimentado una profunda impregnación en nuestra modalidad comprensiva, no exclusivamente mediada por el conocimiento de las variables y vicisitudes que estructuran el problema de investigación, sino también por la impronta que, desde el pensamiento bergsoniano, otorga a la noción de misticismo. Este, lejos de restringirse a una exterioridad religiosa o a una praxis individual, alude a la posibilidad de experimentar el real sin someterlo a la lógica productiva que define al Homo Faber. En este contexto y sin desestimar el potencial creador de la inteligencia, Bergson esboza un modelo de experiencia fluida que transforma nuestras observaciones sobre la materia y, en última instancia, sobre la sociedad, en actos de genuina creatividad. Cabe anotar, en este mismo sentido, la convergencia con Hannah Arendt, cuya teoría política delimita la sociedad plural como aquella donde los individuos, al operar juntos y en libertad, empeñan sus esfuerzos en conservar la diversidad de lo humano; la exigencia que de esto se deriva es una reorientación de los intereses del Homo Faber, que subsidie la preservación de la pluralidad frente a la tendencia a la homogeneidad productiva.

Aún persiste la pregunta sobre ¿cómo transformar nuestra condición de Homo Faber en una relación con la materia que no reduzca el mundo a mero recurso? En primer lugar, postularíamos que, siempre que sea factible, es necesario eliminar aquellas prácticas que menoscaban la resiliencia ambiental, al tiempo que tomamos conciencia

de cada dimensión que deseamos delegar a la automatización, ya sea en la vida cotidiana o en los procesos de creación. Académicamente, esta posición exige que las decisiones cotidianas sean tal que la singularidad de cada existencia aparezca ante los otros como manifestación de una espontaneidad creativa. La respuesta, breve, no deja de ser precisa.

Al llegar a este punto es imprescindible recalcar que jamás concebimos la posibilidad de paralizar nuestra facultad productiva. En primer lugar, de acuerdo con Bergson, tal decisión sería inadmisibles, puesto que nuestra naturaleza misma es catalogable como productiva. En segundo lugar, desde la mirada de Arendt, la fabricación aparece como elemento esencial de la vida activa, de modo que desvincularla del quehacer humano resulta imposible. Esta afirmación no es irrelevante, ya que, para Arendt, la liberación de esta determinación antropológica es, por definición, imposible. En consecuencia, hemos recurrido de manera reiterada a distintos repertorios de argumentos a fin de volver a poner de manifiesto la significación de nuestra capacidad de hacer, dado su alcance histórico fundamental.

Dentro de este marco, se resalta que las dimensiones que atraviesa nuestra producción actual deben ser interrogadas ineludiblemente bajo el principio de realidad que ahora nos define: efectivamente, nos constituimos como especie fabril, pero esta aseveración no debe desembocar en una indiferencia ante las consecuencias que la fabricación despliega. Es, por supuesto, erróneo suponer que nuestra propiedad Homo Faber seguirá generando efectos adversos sin considerar la magnitud de la producción.

No obstante, esta limitación no obstaculiza el acceso a una reflexión que, dirigida a nosotros mismos, resalta lo que efectivamente es formalmente juzgable en las repercusiones perturbadoras de la producción contemporánea. De ahí que resulte legítimo un pacto activo con la perpetuidad de nuestra existencia y con las condiciones que la hacen posible.

En consecuencia, nuestra indagación sobre la fabricación contemporánea fue más allá de un examen de la praxis actual o de un debate sobre la etimología del término; se constituyó en un examen filosófico que, tras detectar interrogantes problemáticos, prosiguió con un escrutinio de lo que significa hacer, guiándose por los regímenes de la filosofía bergsoniana y de la filosofía arendtiana. Dentro del marco académico que trazamos, nuestro propósito fue esclarecer que los procesos que caracterizan la actividad humana en el sector industrial se asientan sobre una concepción representativa de la realidad. Tal concepción postula que la realidad está organizada en categorías mecánicas y que estas categorías han de funcionar exclusivamente para la satisfacción de las necesidades humanas.

CONCLUSIONES

La investigación comenta que resulta pertinente porque ha logrado, con la precisión adecuada, el primer compromiso que se había planteado: demostrar, a la luz del pensamiento de Bergson y la noción arendtiana de Homo Faber, que los trayectos de la acción industrial se apoyan en una representación particular de la realidad. Esa representación postulada la concibe revestida de categorías mecánicas y ordenada a la satisfacción de demandas humanas. Desde este planteamiento, el trabajo complementó un segundo compromiso, consistente en hacer explícito el imperativo de discernir el significado que puede acecharle al Homo Faber, confrontando primero un interrogante de orden político: ¿qué promesas o límites podemos aún esperar de la fabricación que, sin renunciar al sujeto, renunciaría a la ilusión de que el progreso técnico sea linealmente benévolo? Por último, se abordó y se discutió de manera solvente la siguiente serie de interrogantes:

El primer paso consistió en identificar que los modos de producción contemporáneos están correlacionados con la disrupción del equilibrio vital de la Tierra; se aprecia aquí que la violencia que produce dicha ruptura se configura como un efecto de los procesos de reificación que Anna Arendt estudió y que promueven la codificación del ser humano en cuanto productor dentro de los circuitos de la producción. Luego se pasó a actualizar el legado bergsoniano del homo faber, formulación que, al reatar la condición humana a la capacidad de hacer artefactos, abre un pasaje teórico hacia las

prácticas de manufactura contemporánea. El segundo momento de la investigación expuso las problemáticas contemporáneas que cristalizan cuando la automatización deslegitima trabajos adquiridos y la sobreproducción de mercancías atrofia el sentido del intercambio. El cuarto paso, tomando el relevo del anterior, reexamina el homo faber de Arendt como principio que, en la vida activa, sostiene la mundanidad y, al mismo tiempo, el pluralismo de los lugares del mundo. Finalmente, en el quinto paso se realizó una meditación crítica sobre la fabricación actual, observada como una praxis capaz de solicitar interrogantes sobre la opacidad de nuestro presente y sobre la forma del porvenir.

Por otra parte, Desde las perspectivas más actuales de la pedagogía, la figura del educador puede refigurarse, con Platón, como un Homo Faber, no en la acepción restringida de quien trabaja la materia, sino quien moldea experiencias pedagógicas capaces de reconfigurar al sujeto. La educación, al ser un proceso de continua resignificación, asienta en el Homo Faber una imagen del maestro que produce espacios, intervenciones, repertorios metodológicos que invitan al estudiante a erigir saberes y, simultáneamente, a intervenir críticamente en el tejido social.

La advertencia planteada por Arendt (2005) sobre el riesgo que enfrenta el Homo Faber “la reducción de la acción humana a lo estrictamente utilitario, encuentra un eco inquietante en el ámbito educativo” (p.269). La fuerza de esta amenaza se plasma en la inclinación a concebir el aula como un espacio de eficacia técnica pura, donde los contenidos, las evaluaciones, los tiempos se organizan en función de metas de

rendimiento y productividad que, por su formulación cerrada, desbordan el horizonte de la formación integral. Sin embargo, la responsabilidad profesional del educador consiste en mantener un punto de equilibrio que evite esta perspectiva. La integración de herramientas tecnológicas y de pedagogías elaboradas debe llevar consigo un anclaje constante a la dimensión ética, a la deliberación reflexiva y a la consideración del otro como sujeto en formación. La tarea, por tanto, es decidir de modo deliberado sobre cada recurso, preguntándose en cada ocasional elección qué grado de humanidad se restituye y se amplía en el seno del aula.

La obligación ética del educador mediado por el concepto de homo faber. La reflexión del filósofo Jonas (1995) invita a asumir la responsabilidad anticipada no solamente por el contenido académico ofrecido, sino por la formación del estudiante como agente de futuro. La acción pedagógica, distante de la mera acumulación de saberes, se articula en la disciplina de orientar a sujetos que, armados con equidad, creatividad y un comprometido sentido social, están llamados a transformar su entorno. La acción del aula, por consiguiente, sobrepasa el presente escolar y se convierte en semillero de la sociedad que heredarán, haciéndose la actividad docente un ejercicio irrenunciable de ética anticipada.

La figura del homo faber y una formación que integra todas las dimensiones del ser. El Homo Faber en el discurso educativo sobrepasa la labor de instruir en saberes técnicos y conceptuales. La pedagogía actual postula educadores que, sin disimular el desarrollo de competencias cognitivas, orienten simultáneamente el ejercicio de la

autonomía, la agudeza ética y la creatividad imaginativa. Esa formativa sinfonía consagra la figura del homo faber no como mero ejecutor de operaciones técnicas, sino como constructor proactivo, capaz de habitar la tarea de edificar un futuro que sea a la vez más humano y más sostenible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, H. (2003). *La condición humana* (R. G. Novales, Trad.). Paidós.

Bergson, H. (2007). *La evolución creadora*. Editorial Cactus.

Braun, M., Ried, J., Dabrock, P. (2013). ¿Del Homo Faber al Homo Creador? Una exploración teológico-ética de las profundidades antropológicas de la biología sintética. *Cosmovisiones: Religiones globales, cultura y ecología.*, 17(1), 36-47. <https://doi.org/10.1163/15685357-0170100>

Burry, M. (2005). Homo Faber. *Diseño arquitectónico*, 75(4), 30-37. <https://doi.org/10.1002/ad.100>

Cooke, P. (2020). Logística de Gigafabrica en el espacio y el tiempo: La cuarta Gigafabrica de Tesla y sus rivales. *Sostenibilidad. (Switzerland)*, 12(5), 2044. <https://doi.org/10.3390/su12052044>

Deschenes, G. (2018). Ilustración bíblica aplicada al modelo espiritual de ocio del Homo faber religious-ludens. *Ocio/Loisir*, 42(3), 259-279. <https://doi.org/10.1080/14927713.2018.1535909>

Dewey, J. (1938). *Experiencia y educación*. Macmillan.

Denzin, N., Lincoln, Y. (1994). *Manual de Investigación Cualitativa*. Morata.

- Fumagalli, A. (2017). La parábola del trabajo: Del Homo Faber al trabajo no remunerado, entre la reproducción social y la crisis de la militancia. *Sociología del trabajo*, (145), 44-60.
- Frisch, M. (1961). *Homo Faber* (M. Fontserè, Trad.). Seix Barral.
- Groover, M. (2007). *Automatización, sistemas de producción y fabricación integrada por computadora*. Prentice Hall.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica* (F. Soler Grima, Trad.). Universitaria.
- Humm, M. (2005). Apio Claudio Caecus. La República cumple. Biblioteca de las Escuelas Francesas de Atenas y de Roma.
- Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Akal. (Original work published 1785)
- Lee, K. (2009). Homo faber: La unidad de la historia y la filosofía de la tecnología. En J. K. B. Olsen, E. Selinger y S. Riis (Eds.), *Nuevas Olas en Filosofía de la Tecnología* (págs. 13-39). Palgrave MacMillan.
- Marina, J. A. (2015). *La creatividad. El poder de lo nuevo* (p. 184). Editorial Espasa.
- Miguez, P. (2008). Las transformaciones recientes de los procesos de trabajo: Desde la automatización hasta la revolución informática. *Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, 11(10), 1-20.
- Nussbaum, M. (2011). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- Noble, D. (2011). *Fuerzas de producción: Una historia social de la automatización industrial*. Transaction Publishers.
- Oppenheimer, A. (2018). *¡Sálvese quien pueda!: El futuro del trabajo en la era de la automatización*. Debate.
- Ricoeur, P. (1990). *Sí mismo como otro* (p. 175). Siglo XXI.
- Sen, A. (1999). *El desarrollo como libertad*. Oxford University Press.

- Taffel, S. (2018). ¿Extinciones esperanzadoras? Tesla, el solucionismo tecnológico y el Antropoceno. *Cultura sin límites: Revista de investigación cultural actual*, 10(2), 163–184.
- Tonsingy, D. (2017). ¿Hombre práctico u hombre creyente? ¿Qué define a los humanos y qué podría aportar el Homo naledi a este debate? *Estudios Teológicos HTS / Estudios de Teología*, 73(3), 1-4. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.449z>
- Žižek, S. (2012). *El año en que soñamos peligrosamente*. Akal.
- United Nations. (2015). *Transformar nuestro mundo: La agenda 2030 para el desarrollo sostenible*. ONU.